

Estudios Culturales



UNIVERSIDAD
DE CARABOBO

Vol. 11, N° 21
Enero-Junio 2018

Publicación de la Unidad de Estudios Culturales

**JUNTA DIRECTIVA DE LA REVISTA
"ESTUDIOS CULTURALES"**

DIRECTOR/ EDITOR: Felipe A. Bastidas T. (Grupo de Investigación Alteridad Latinoamericana y Caribeña-FACE-UC).

Correo Electrónico: revistaestudiosculturales2016@gmail.com

SECRETARIA DE REDACCIÓN: Zoila Amaya (FACES/Doctorado Ciencias Sociales, Estudios Culturales-UC), María Báez (FCS-UC), Solveig Villegas (FACE-UC), Yurimer Martínez (Instituto Pedagógico Rural El Mácaro-UPEL).

COMITÉ EDITORIAL: Jesús Puerta (Doctorado Ciencias Sociales, Estudios Culturales-UC), Mitzy Flores (Doctorado Ciencias Sociales, Estudios Culturales-UC), Ángel Deza (Doctorado Ciencias Sociales, Estudios Culturales-UC), Dalia Correa (Doctorado Ciencias Sociales, Estudios Culturales-UC), Edgar Figuera (UBV), Gustavo Fernández (Doctorado Ciencias Sociales, Estudios Culturales-UC), Elisabel Rubiano (Doctorado Ciencias Sociales, Estudios Culturales-UC), Carmen Mambel (Centro de Investigaciones Sociales-UC), Eudel Seijas (Facultad de Ciencias de la Salud-UC), María Alejandra Vega (Observatorio Venezolano de Ecología Política/FACE-UC), Gizeph Henríquez (FACE-UC).

CONSEJO ASESOR: Rigoberto Lanz (+)(UCV), Enzo Del Búfalo (UCV), Freddy Bello (UC), Héctor Lucena (UC), Enrique Delpercio (Universidad de El Salvador), Andrés Banzart (USB), Margarita López Maya (UCV), Octavio Islas (Universidad de los Hemisferios, Ecuador), Hernán Lucena (ULA), Elías Capriles (ULA), Ricardo Melgar Bao (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México), Pedro Sotolongo (Cátedra para el Estudio de la Complejidad del Instituto de Filosofía de La Habana).

ÁRBITROS: Zoila Amaya, Jesús Puerta, Elisabel Rubiano, Luisa Rojas, Esther González, Ruth Figueroa, Gladys Calatayud (Universidad de Carabobo), Yurimer Martínez (Universidad Pedagógica Experimental Libertador), Germán Pirela (Universidad de Los Andes, Venezuela), Edgar Figuera (Universidad Bolivariana de Venezuela).

COMPILADOR DEL TEMA CENTRAL: Felipe A. Bastidas T. (Doctorado Ciencias Sociales-Estudios Culturales-UC) .

GRÁFICA DE LA PORTADA: Ilustración técnica mixta.

AUTOR: María Alejandra Fernández R.

Diseño Gráfico y Diagramación: Zoraida Castillo Lara

ISSN: 1856-8769

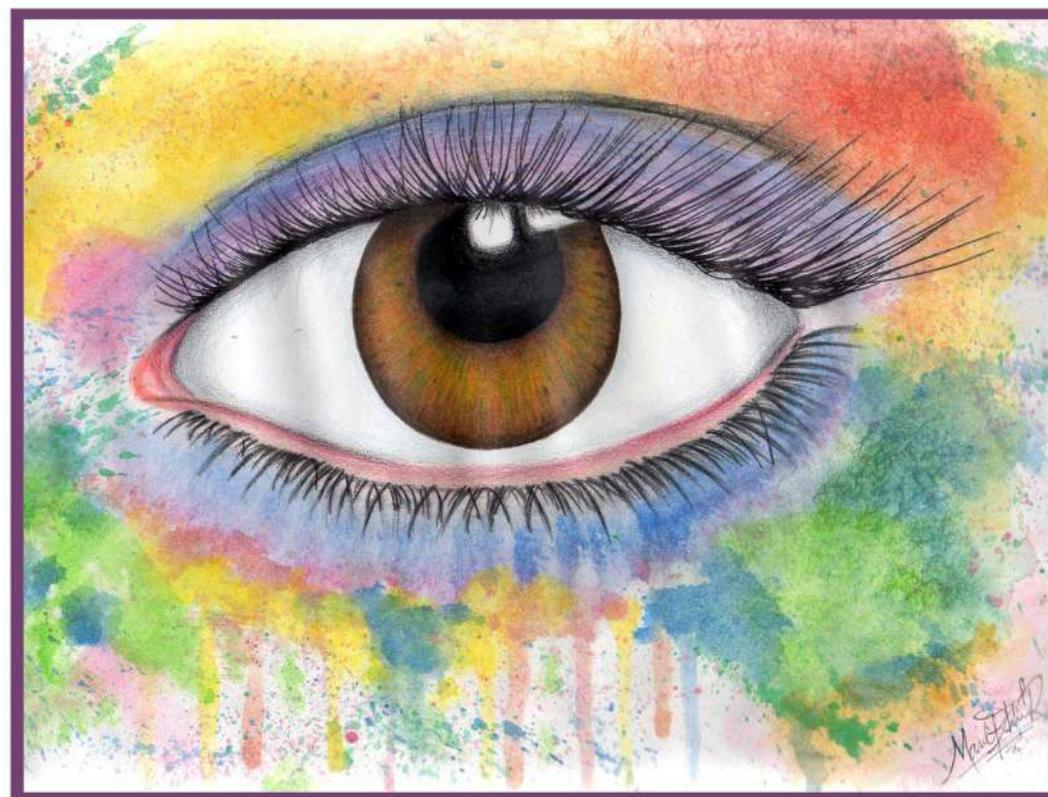
©Unidad de Estudios Culturales, 2008

Hecho el depósito de ley

Depósito legal: pp200802CA2817

La revista **ESTUDIOS CULTURALES** es una publicación semestral arbitrada y catalogada en el Índice de Revistas Venezolanas de Ciencia y Tecnología REVENCYT, así como en la hemeroteca electrónica de artículos científicos DIALNET de la Universidad de la Rioja. **ESTUDIOS CULTURALES** está dirigida a divulgar el trabajo reflexivo, científico e interpretativo en el campo de los estudios culturales, con especial atención a las cuestiones latinoamericanas, sin negarse a enfoques básicos o con pretensiones universales. Su base de operaciones es la Unidad de Estudios Culturales (de la facultad de Ciencias de la Salud de la Universidad de Carabobo) pero está abierta a la colaboración de todos los investigadores en el área o afines a los estudios Culturales.

Estudios Culturales



UNIVERSIDAD
DE CARABOBO

Vol. 11, N° 21
Enero-Junio 2018

Publicación de la Unidad de Estudios Culturales



Universidad de Carabobo

Autoridades

Jessy Divo de Romero

Rectora

Ulises Rojas

Vicerector Académico

José Angel Ferreira

Vicerector Administrativo

Pablo Aure

Secretario

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD

Decano

Prof. José Corado

Comisionado del Decano Sede Aragua

Prof. María Lizardo

Asistente del Decano

Prof. Daniel Aude

DIRECCIONES:

Directora Escuela de Medicina

Sede Carabobo

Prof. María Tomat

Directora Escuela de Medicina

Sede Aragua

Prof. María Elena Otero

Directora Escuela de Bioanálisis

Sede Carabobo

Prof. Haifah Kuder

Directora Escuela de Bioanálisis

Sede Aragua

Prof. Dayana Requena

Directora Escuela de Enfermería

Prof. Anie Evies

Directora Escuela de Ciencias

Biomédicas y Tecnológicas

Prof. Lisbeth Loaiza (†)

Directora de Escuela de Salud Pública y

Desarrollo Social

Prof. Milena Granado

Directora de Investigación y Producción

Intelectual Sede Carabobo

Prof. Nelina Ruiz

Directora de Investigación y Producción

Intelectual Sede Aragua

Prof. Elizabeth Ferrer Jesús

Directora de Postgrado

Sede Carabobo

Prof. Domenica Cannova

Directora de Postgrado

Sede Aragua

Prof. María Victoria Méndez



**FACULTAD DE CIENCIAS
DE LA SALUD**



**Consejo de Desarrollo
Científico y Humanístico**

Ulises Rojas

Vicerrector Académico UC

Presidente

ZulayNiño

Directora Ejecutiva

CDCH UC



REGLAMENTO DE LA REVISTA ESTUDIOS CULTURALES

Artículo 1: La revista “ESTUDIOS CULTURALES” Es una publicación científica Semestral arbitrada, adscrita a la unidad de investigación de estudios culturales de la Facultad de ciencias de la salud de la UC, que tiene como objetivo publicar la producción científica en el área de las disciplinas y saberes humanos y sociales, especialmente en lo que se refieren a los estudios culturales, para construir un eslabón que se articule con el circuito mundial de flujo de información científico-cultural, además de contribuir a la formación de un banco de publicaciones mediante la habilitación del canje con instituciones nacionales e internacionales. La revista “ESTUDIOS CULTURALES” se propone ser un instrumento de validación del conocimiento en un sentido disciplinario, inter, multi y transdisciplinario.

Artículo 2: La dirección de la revista “ESTUDIOS CULTURALES” la ejercerá un comité Editorial encabezado por el director. Este será el organismo responsable de la publicación de los materiales y es el que dicta las pautas y políticas que orientarán las actividades de la revista.

Artículo 3: El director encabezará el comité editorial de la revista y, conjuntamente con El editor, cumplirá las funciones siguientes:

- A) Gestionar todas las diligencias necesarias para el financiamiento, procesamiento de Material y edición de la revista.
- B) Coordinar la distribución de los materiales a los árbitros para su evaluación y posterior Publicación.
- C) Coordinar conjuntamente con el editor la revisión del material para la publicación.
- D) Supervisar todo el proceso que conlleva la diagramación de la revista.
- E) Supervisar la distribución de la revista.
- F) Preparar y orientar las reuniones deliberativas del comité editorial.

Artículo 4: La secretaría de redacción colaborará con el editor en todas las funciones Propias de su cargo.

Artículo 5: Un árbitro de la revista estudios culturales es todo aquel estudioso, investigador o especialista en una materia o área del saber, que evaluará los materiales presentados ante el comité editorial para su publicación. El comité editorial instruirá debidamente a los árbitros acerca de las normas para la

evaluación de los materiales, así como los criterios mínimos a considerar. Los árbitros no deberán informar a los aspirantes a Publicación acerca de sus deliberaciones. Su nombre se mantendrá en el más estricto anonimato. Una vez realizada la evaluación, la comunicará al comité editorial, dentro de los plazos establecidos por ese organismo.

Artículo 6: La presentación de los artículos deberá adecuarse a las normas formales que elaborará debidamente el comité editorial. Tales normas, además de aparecer en todos los números de la revista, deberán ser informadas a los interesados.

Artículo 7: La revista estudios culturales publicará anualmente un índice general de sus publicaciones.

TABLA DE CONTENIDO

EDITORIAL.....	9
TEMA CENTRAL: VIVENCIA PERSONAL E INVESTIGACIÓN SOCIAL.....	15
MEMORIA E IDENTIDAD: LA AUTOBIOGRAFÍA COMO MÉTODO DE REFLEXIBILIDAD EN LA MUJER Y LO FEMENINO <i>María Báez</i>	17
RELATOS DE VIDA: UNA ALTERNATIVA PARA LA INTERPRETACIÓN, COMPENSIÓN Y RESPETO A LA MUTIVERSALIDAD CULTURAL EN VENEZUELA <i>Carmen O. Mambel</i>	31
SENTIDOS EMERGENTES EN EL MUNDO DE VIDA POPULAR VENEZOLANO DESDE LA EXPERIENCIA MIGRATORIA EN SANTIAGO DE CHILE <i>Franklin León Rugeles</i>	45
EL MOVIMIENTO MUSICAL NACIONALISTA VENEZOLANO DESDE LA MIRADA DEL RELATO-DE-VIDA DE ALECIA CASTILLO <i>Guillermo Rodríguez y Eudel Seijas</i>	63
ALÍ PRIMERA: LA CANCIÓN SOCIOPsicODRAMÁTICA DE VENEZUELA <i>Elías González</i>	81
RECORDANDO LAS MEMORIAS ANCESTRALES DE MI TIERRA. UN RECORRIDO POR LA COSMOVISIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN VENEZUELA <i>María Alejandra Vega Molina</i>	95
OTROS TEMAS DE INVESTIGACIÓN.....	111
HACIA UNA COMPENSIÓN INTEGRAL DE LAS PERSONAS TRANS DE LA GRAN CARACAS <i>Alirio Aguilera</i>	113
ALGUNOS ASPECTOS QUE PUDIEREN PROPICIAR EL CAMBIO SEMÁNTICO <i>Sandy Rafael Tucci</i>	129
UNA APROXIMACIÓN A LAS POLÍTICAS CULTURALES UNIVERSITARIAS EN VENEZUELA <i>Rocío Zairete Azuaje Contreras</i>	147
NORMAS DE PUBLICACIÓN.....	167

EDITORIAL.....	9
CENTRAL THEME: PERSONAL LIFE AND SOCIAL RESEARCH.....	15
MEMORY AND IDENTITY: AUTOBIOGRAPHY AS A METHOD OF REFLEXIVITY IN WOMEN AND THE FEMININE <i>María Báez</i>	17
LIFE STORIES: AN ALTERNATIVE FOR INTERPRETATION, UNDERSTANDING AND RESPECT FOR CULTURAL MUTIVERSALITY IN VENEZUELA <i>Carmen O. Mambel</i>	31
EMERGING SENSES IN THE WORLD OF VENEZUELAN POPULAR LIFE FROM THE MIGRATORY EXPERIENCE IN SANTIAGO DE CHILE <i>Franklin León Rugeles</i>	45
THE VENEZUELAN NATIONALIST MUSICAL MOVEMENT FROM THE LIFETIME LOOK OF ALECIA CASTILLO <i>Guillermo Rodríguez y Eudel Seijas</i>	63
ALÍ PRIMERA: THE SOCIOPSYCHODRAMATIC SONG OF VENEZUELA <i>Elías González</i>	81
REMEMBERING THE ANCESTRAL MEMORIES OF MY LAND. A JOURNEY THROUGH THE WORLDVIEW OF INDIGENOUS PEOPLES IN VENEZUELA <i>María Alejandra Vega Molina</i>	95
OTHER RESEARCH TOPICS.....	111
TOWARDS A COMPREHENSIVE UNDERSTANDING OF THE TRANS PEOPLE IN THE GRAN CARACAS <i>Alirio Aguilera</i>	113
SOME ASPECTS WHICH MAY LEAD TO SEMANTIC CHANGE <i>Sandy Rafael Tucci</i>	129
AN APPROACH TO UNIVERSITY CULTURAL POLICIES IN VENEZUELA <i>Rocío Zairete Azuaje Contreras</i>	147
RULES OF PUBLICATION.....	167

Dentro de las ciencias sociales, siempre ha existido diversidad de paradigmas, modelos epistémicos, métodos y modos de investigar sin que uno se haya impuesto al resto; aunque, si bien es cierto, en épocas unos tienden a prevalecer sobre otros, la producción intelectual de la investigación social siempre ha sido plural y heterogénea.

Algunos científicos e investigadores sociales se inclinan hacia las grandes teorías que buscan la generalidad, mientras otros son más proclives a las corrientes ideográficas, quienes escrutan la riqueza de lo cotidiano, lo vivencial y particular. No obstante, hoy en día, existe cierto consenso hacia la búsqueda de un equilibrio de ambas perspectivas pues el ser humano está mediatizado por su contexto cultural, pero, además, no es un agente pasivo de símbolos, signos y claves interpretativas de su sociedad. Por el contrario, es un ser creativo que modela su propia subjetividad a partir de su heredad cultural, y al mismo tiempo, de sus propias experiencias: discrimina, selecciona, adapta, innova y transforma los valores, rasgos y tradiciones que le han sido otorgados por su cultura y por las distintas intersecciones de los grupos sociales a los cuales pertenece, y desde allí, construye su identidad. En el proceso de recreación de la subjetividad, la persona -y los grupos a los que pertenece- también transforman el tejido social, escriben colectivamente la historia y le dan vitalidad al devenir de la humanidad mediante sus acciones sinérgicas.

El foco de la investigación social puede llegar al punto de asumir a la persona, y la construcción única e irrepetible de su subjetividad, como clave interpretativa para comprender una historicidad determinada, para entender cómo los procesos históricos y culturales son asumidos por quienes los viven: las subalternizaciones, las discriminaciones, la subsistencia, la relacionalidad, la asociatividad, el empoderamiento, las imposiciones de género a través de la corpo-política, las normalizaciones, los movimientos migratorios, las guerras, los patrones de consumo; los conflictos y las resoluciones intrapersonales que los cambios sociales producen en la particularidad de un ser humano.

Las ciencias sociales disponen de métodos y modos de investigar como las historias y los relatos de vida, las biografías, las autobiografías, las narrativas

testimoniales, y otras formas de sumergirse en esa vivencia personal como lo son las comunicaciones epistolares, los diarios, la creación literaria; y cabe preguntarse si la ensayística no es más que la reflexión personal sobre un tema que se está viviendo o desde el que se conoce y diserta a través de la documentación e investigación. Adicionalmente, en las ciencias sociales, es admisible también la autorreflexión que con rigurosidad puede generar ensayos ricos en percepciones, observaciones, reflexiones y llamados a la acción.

Dentro de los estudios culturales estas aproximaciones desde la vivencia personal a los procesos sociales e históricos, no son nuevas. Tal es el caso de Richard Hoggart, quien como hijo de trabajadores urbanos descendientes de campesinos de la primera generación que emigró a la ciudad en Inglaterra, y criado en un barrio obrero, observó y reflexionó sobre las resistencias y cambios de la clase trabajadora frente a la presión e influencia de los medios de comunicación cada vez más invasivos en su libro *The Uses of Literacy* (1957). Desde allí, sería muy extenso citar los críticos e investigadores, dentro de los estudios culturales, que usaron la autorreflexión y las vivencias personales para escribir sus obras y establecer sus aportes siempre orientados a la crítica e invitación a la acción.

Todo esto se debe al hecho que los estudios culturales se inclinan por abordar la cotidianidad, el surgimiento de nuevas subjetividades, la resistencia a las imposiciones y homogenizaciones culturales, el poder agenciante y alterno que subyace en los grupos discriminados que buscan una respuesta y salida crítica a su opresión -estas últimas variantes muy vinculadas a los estudios decoloniales-; así como el enfrentamiento y afrontamiento a los mandatos sociales y culturales de género, la crítica al machismo, y la conformación de grupos y espacios culturales alternativos al sistema mundo moderno. Por eso, la vivencia personal es recurrente en los estudios culturales.

Por todas estas razones, el tema central de este número 21 de nuestra Revista Estudios Culturales está referido a la “Vivencia personal y la investigación social”, cuya convocatoria tuvo como resultado seis escritos que responden y generan nuevas perspectivas de cómo estudiar a la persona para dar cuenta de su subjetividad. En este sentido, la investigadora María Báez, nos muestra “la autobiografía como método de reflexividad en la mujer y en lo femenino”, quien mediante diversas técnicas, en las cuales destaca el genograma, descubre cómo una mujer reconstruye su historia personal, trasciende relaciones conflictivas

familiares con sustituciones con otras vinculaciones, y devela además, la construcción subjetiva de la feminidad en tres generaciones signadas por el amor y el resentimiento, la expresión de esa historia en símbolos y signos en la autobiografía. Finalmente, resalta que estas aproximaciones terminan siendo un espejo donde las investigadoras se pueden mirar reflejadas para ser interpeladas por la historia de otra mujer.

En este tenor, Carmen O. Mambel proporciona orientaciones metodológicas a partir de su dilatada experiencia de investigadora por más de veinte años, a través de los relatos de vida de estudios disímiles, pero que convergen para evidenciar la riqueza del adentrarse a las vivencias personales pertenecientes a tres multiversos culturales: uno urbano, uno rural y otro de origen pemón; además de la coincidencia de cómo estas personas reinterpretan y recrean sus espacios cambiantes por los procesos históricos del territorio hoy llamado Venezuela, también esta experta se vio interpelada por quienes investigaba al ubicarla, algunas de ellas, sin ninguna cortapisa, en el multiverso criollo: y es que al estudiar a las personas, no solo se consiguen nuevas rutas de investigación, sino también de autorreflexión de quien investiga.

Los relatos de vida también fueron utilizados por el científico social Franklin León Rugeles, que de forma novedosa y magistral estudió el mundo de vida popular del venezolano, pero no en un contexto urbano o rural del territorio de esta nación, sino en Santiago de Chile, mediante las experiencias de tres emigrantes enfrentados en esa nueva y cruenta realidad, donde proyectan los modos de vida y las formas del sentir del venezolano. Pero más interesante aún resultó la posibilidad que encontró, el riguroso investigador, para fortalecer la identidad nacional en el ejercicio forzado de alteridad, producto de la emigración en la que se han visto muchos de sus compatriotas en países con los cuales tenían poca vinculación.

Así mismo, la vivencia personal también puede usarse como recurso, tal fue el caso de Guillermo Rodríguez y Eudel Seijas, quienes ante la polémica y diatriba acerca de la poca o mucha originalidad del movimiento nacionalista musical venezolano, iniciado en la segunda mitad del siglo XX, apelaron al relato de vida de Alecia Castillo como testigo experta que no solo vivió y sintió la sinergia de ese movimiento, sino que además brinda una perspectiva desde lo local como líder y promotora del arte en Valencia-Venezuela. El relato de vida de esta compositora

arrojó mayores elementos de juicio para valorar y criticar el movimiento musical nacionalista de Venezuela, aún hoy en pleno desarrollo y con alta influencia en la construcción de subjetividades y de la identidad nacional.

Luego, de forma creativa y entretenida, el promotor cultural y psicodramatista Elías González, usa la vivencia personal en dos sentidos: asume que Alí Primera, el cantautor necesario de Venezuela, es el protagonista de una sesión sociopsicodramática, lo interpreta y lo escucha a partir del registro de sus entrevistas y canciones; mientras que el investigador, se sumerge en su rol de psicodramatista, para descubrir que a través de la creación artística de este intérprete del sentir del venezolano, podemos comprendernos como pueblo, nación y sociedad, y con ello, generar la reflexión para hallar el rumbo que recientemente consideramos perdido.

Seguidamente, María Alejandra Vega, también usa la vivencia personal como recurso, pero lo hace como acto comunicativo, mediante el sentir y llamado de la Madre-Tierra que ella experimentó y acató desde niña para llevarnos de paseo por diversas cosmovisiones de los pueblos indígenas venezolanos, los cuales conoce personalmente como mujer e investigadora. En este recorrido, la autora argumenta que la Madre-Tierra, o la Diosa, ha estado presente en las configuraciones culturales de los pueblos indígenas que trastocan no solo el androcentrismo y la sociedad patriarcal, sino también el antropocentrismo propio de la modernidad que está a punto de destruir por completo el planeta -ser viviente Tierra- hogar del ser humano y otros seres vivos con los cuales estamos indudablemente unidos.

En otros temas de interés, el catedrático Alirio Aguilera presenta su investigación que generó una comprensión más integral de las personas Trans de la Gran Caracas, mediante doce entrevistas a profundidad para explorar las relaciones familiares, laborales, creencias religiosas y requerimientos de atención médica y de derechos humanos de este grupo social que ha quedado invisibilizado dentro y por el colectivo LGBTI, pero que tiene sus propias especificidades; entre ellas, luchar contra los estigmas, prejuicios y discriminaciones de las que han sido objeto, sobre todo, de su patologización impuesta por la ciencia médica. Una propuesta interesante la expone el docente e investigador Sandy Rafael Tucci, quien de forma didáctica explica qué es un cambio semántico y, además, desde su vivencia personal como profesor de lengua española, invita a la comunidad

científica a registrar el cambio semántico en pleno desarrollo y no solo cuando ya se ha producido, práctica científica que se ha venido haciendo hasta ahora. Insiste el autor sobre los indicios que en las escuelas y comunidades se pueden hallar cuando hay un cambio semántico en ciernes.

Finalmente, la doctora Rocío Zairete Azuaje Contreras, nos trae nuevamente un tema propio de los estudios culturales: las políticas culturales; pero con un matiz novedoso, no como política pública, sino como política institucional de las universidades, quienes tienen la misión de divulgar e incentivar el conocimiento tanto científico como artístico. Con base a una investigación documental, de forma crítica demuestra cómo las principales universidades nacionales no le han dado la importancia al diagnóstico, diseño y desarrollo de políticas culturales, actitud que las aleja de su objetivo, misión y visión; por ende, su escrito es un llamado a la reflexión y a la acción.

Este número se convierte en una invitación a investigar en las ciencias sociales -y en los estudios culturales en particular- desde la vivencia personal, no sin antes advertir que es un ejercicio intelectual de valentía y humildad para acercarse al Otro o a la Otra, pues en ese intento ineludiblemente, quien investiga se verá interpelado por ese/a Otro/a devenido/a en espejo, porque su reflexión remite a la autorreflexión de quien pretendió estudiarle. Este trabajo, aunque muchos aún no lo crean, puede resultar arduo y riguroso, pero gratificante porque abre nuevos horizontes de interpretación y comunicación enriquecedores para adentrarnos a nuestro autoconocimiento, al entendimiento del/de la Otro/a y a una comprensión de los grupos humanos y de la cultura en la cual vivimos y nos recreamos. Un trabajo infinito, necesario, gratificante y sin duda fructífero.

Dr. Felipe A. Bastidas T.

Director/Editor Revista Estudios Culturales

Tema Central

**VIVENCIA PERSONAL E
INVESTIGACIÓN SOCIAL**

MEMORIA E IDENTIDAD: LA AUTOBIOGRAFÍA COMO MÉTODO DE REFLEXIBILIDAD EN LA MUJER Y LO FEMENINO

Memory and Identity: Autobiography as a method of reflexivity in women and the feminine

María Báez *

RESUMEN

La comprensión del mundo en el que vivimos pasa por la comprensión del sentido de nuestra vida. Conocer la historia, el pasado, los antecesores de nos hacen pensar en la construcción de nuestro árbol genealógico, entre entramado de interrelaciones que se han dado alrededor y nos hacen parte de una historia. El árbol, llevado a un genograma fue de gran relevancia para entender las relaciones. La intencionalidad fue valorar la autobiografía como un método de reflexibilidad de la mujer y lo femenino y su vinculación con la Memoria e Identidad. La narradora, mujer de 42 años, profesional de la salud. La metodología fue bajo un enfoque interpretativo. Identificó signos como la relación con la abuela- mamá. La visión de la familia "ideal", sustitución de un rol por otro. El corte simbólico de su relación bisabuela-narradora. Los conflictos de género de la niñez-adulthood, la identificación de la pérdida y transiciones significativas.

Palabras claves: Ancestralidad, árbol genealógico, memoria, autobiografía, método de reflexibilidad, género.

ABSTRACT

The understanding of the world in which we live goes through the understanding of the meaning of our life. Knowing the history, the past, the ancestors make us think about the construction of our family tree, between a network of interrelationships that have occurred around us and make us part of a story. The tree, taken to a genogram was of great relevance to understand the relationships. The intentionality was to value autobiography as a method of reflexivity of women and the feminine and its connection with Memory and Identity. The narrator, 42-year-old woman, health professional. The methodology was based on an interpretative approach. She identified signs such as the relationship with the grandmother-mother. The vision of the "ideal" family, substitution of one role for another. The symbolic cut of his great-grandmother-narrator relationship. Gender conflicts of childhood-adulthood, the identification of loss and significant transitions.

Key words: Pancestry, genealogical tree, memory, autobiography, method of reflexivity, gender.

* Licenciada en Educación mención Idiomas. Magister en Investigación Educativa. Candidata a doctora en ciencias sociales. Profesora Agregada de la Universidad de Carabobo. Investigadora del Grupo de Investigación Alteridad Latinoamericana y Grupo Multidisciplinario de Género. Líneas de Investigación: Género y Diversidad Sexual. Publicaciones recientes: *La transexualidad desde la mirada de la sociología del cuerpo*, *Desafíos de la comunidad sexodiversa en las políticas sociales*. *Una perspectiva de género necesaria*. Universidad de Carabobo. mjbaezh@gmail.com

Recibido: 01/07/2018. Aceptado: 24/09/2018.

Primeros trazados

Ver hacia dentro

En nuestro día a día es común escuchar sobre la visión que tiene la sociedad de la mujer, con sus diferentes fases y matices históricos, constructos, definiciones, y un sinnúmero de visiones que se tiene. Nos hemos vinculado a través de las acciones de muchas mujeres por su influencia en los movimientos, en las comunidades, por sus aportes a la sociedad y a la visibilización misma, nos hemos vinculado también con las teorías que nos hablan de nosotras, y son una especie de espejo que permite reflejarnos. Detenernos a pensar por un momento en aspectos de nuestras vidas actuales que son un reflejo de nuestros propios hilos de existencia, los cuales se nos han sido transferidos y transmitidos de manera consciente -o no- a través de la historia propia de nuestro ser.

Ciertamente, la comprensión del mundo en el que vivimos pasa por la comprensión del sentido de nuestra vida. Cuando una mujer se detiene a preguntarse: ¿qué hago yo de lo que se ha hecho de mí?, está cuestionando una subjetividad heredada, con la intención de cambiar las lecturas de una historia desde los códigos de marginación, de exclusión, de dominación, de género. Al respecto, Fernet-Betancourt (1999) plantea que el ser humano arrastra un “analfabetismo biográfico” que nos lleva a la tarea prioritaria de tomar conciencia de la necesidad de hurgar en nuestra propia estructura subjetiva:

El sujeto que somos, el sujeto que se ha hecho de nosotros, que es muchas veces un sujeto con prejuicios, es lo que realmente impide un diálogo y eso me parece una cuestión fundamental a mi modo de ver. De ahí la importancia de las preguntas planteadas: ¿Qué se ha hecho de nosotros?, ¿quién ha hecho algo con nosotros?, y sin olvidar evidentemente la pregunta: ¿qué hacemos nosotros de lo que se ha hecho de nosotros? Ese sería un paso para la autonomía (p. 13).

Cada uno lleva consigo una historia, en la que la presencia de los símbolos hace posible la construcción de sentido, pues ordena la visión del mundo, y todo su sistema de representaciones, de discursos y prácticas para la realidad, lo que le permite actuar sobre ella. En este encuentro con la autobiografía, se genera un proceso de individuación, en el que Jung (1970) explica que se hacen conscientes los contenidos presentes en el inconsciente, y se abren las capas de lo conocido, se activa el arquetipo, es el camino mismo de la vida y quizá más allá (Espinoza, 2011: 72-73).

Partimos de la premisa que el **ver hacia dentro** y reconocer nuestros vínculos, linajes y ancestralidad desde lo femenino, es una forma de encontrarnos como mujeres, incluso nos permite entender situaciones cotidianas, conductas, procesos de salud-enfermedad, entre otros; que, al identificarlo, puede cambiar o mejorar nuestra relación con nosotras mismas y nuestro entorno. Es por esto, que esa manera de **ver** en la que se nos abre las posibilidades de explorarnos, es sustituida constantemente por una búsqueda de relaciones con una realidad ubicada en el supuesto ‘afuera’, dejando a un lado un tránsito generacional que marca a través de hilos de historia nuestro presente, por esta razón, que en este presente se hace indispensable reconocernos y hacer consciente de cómo ha sido nuestro trazado.

Dentro de diferentes corrientes, como por ejemplo en Terapia Gestalt, hay un concepto similar que se ha manejado como es el *awareness* o darse cuenta. Perls y Goodman (1951) introducen este término concediendo especial relevancia al **contacto**, fundamentalmente a la experiencia que se produce en la frontera-contacto en la interacción entre el organismo y el entorno. El manejo de ese darse cuenta ha despertado la toma de conciencia de procesos familiares, personales y, sobre todo, dentro de la salud y la enfermedad, en la medida que se identifiquen los momentos, historias, personas y circunstancias hay un vuelco significativo.

Como señala Shützenberger (2006) al visualizar la historia familiar de seis o siete generaciones, y colocarla en el árbol genealógico, en su contexto psico-político-económico-histórico a lo largo de los años y, darse cuenta de las repeticiones, puede bastar para crear una emoción lo suficientemente fuerte como para liberar al enfermo del peso de las lealtades familiares inconscientes. Para esta autora, “al hacer trabajar a un paciente sobre su familia, su árbol genealógico y sus secretos, a menudo consigo poner al día, en dos o cuatro horas, lo que antes tardaba diez años de diván en conseguir” (s/p).

Mi cuerpo, mi árbol

El estudio del árbol genealógico, entonces permite esa toma de conciencia de la profundidad de los vínculos que nos relacionan con nuestro sistema familiar, es decir, con nuestro propio ser y los Otros. Es por ello, que esta toma de conciencia propicia una mejora y un bienestar en todas las áreas de nuestra vida.

Para Jodorowsky (2011) hay que saber colocarse dentro del árbol genealógico de cada uno y entender no sólo es pasado, ya está vivo y presente en el interior de cada uno de nosotros:

El árbol vive en mí. Yo soy el árbol. Yo soy toda mi familia. Me tocan la

pierna derecha y papá empieza a hablar, el hombro izquierdo y la abuela empieza a gritar. Cuando me adentro en mi pasado, me adentro en el de mis padres y mis antepasados. Nadie tiene problemas individuales porque toda la familia está siempre en juego. El inconsciente familiar existe (Documento en línea).

Mcgoldrick (2015), precisa que, dentro de la clasificación de árbol genealógico, se encuentran los genogramas. Estos son una representación gráfica esquematizada de aproximadamente como mínimo tres generaciones de una familia, en donde se expresa no sólo su estructura, sino también el tipo de relación biológica, legal y emocional existente entre sus miembros. Es por ello, que el genograma también permite representar la naturaleza de las relaciones sociales entre los miembros de la familia, mediante el dibujo de los trazos. Es importante establecer la biodescodificación, mediante signos preestablecidos, permite:

- Mostrar cómo los comportamientos de cada individuo están profundamente marcados por su contexto familiar.
- Relacionar la problemática actual con el drama vivido por el clan.
- Tomar conciencia de la familia que habita en cada uno de nosotros. Somos frutos de una larga cadena.

De acuerdo a Mcgoldrick (ob. cit), la exploración del árbol permite acceder a una información que, aunque no es visible, existe y conforma nuestra realidad actual. Esta información, a pesar de tenerla delante o accesible, nunca o poco le prestamos atención o no se ha considerado su importancia. Son muchos los caminos por los cuales las disciplinas psi y terapias llevan a un paciente a identificar su recorrido familiar. Razón por la cual, como investigadores sociales se considera que la autobiografía es un camino movilizador de la conciencia, porque más que una revisión de los fenómenos u objetos, se ocupará de la raíz y de la actualización de cada ser, y más específicamente, abordaremos la mirada introspectiva de la mujer y su historia de vida.

Por eso, es de gran importancia autoanalizarse y revisar las dimensiones simbólicas, porque es desde los símbolos en donde se constituye lo social. Los símbolos no son simples construcciones metafóricas sobre la realidad, sino que son referentes de sentido de la acción social y política; y por esta razón, pueden ser instrumentalizados, ya sea para el ejercicio del poder, así como operados para su impugnación, para insurgir contra ese. Es fundamental entonces, analizar historias de las mujeres que

forman parte de los universos de sentido que construyen los seres humanos y las sociedades.

Metodología

Tomando en consideración lo antes señalado, se plantea como **intencionalidad de la investigación:** Valorar la autobiografía como un método de reflexibilidad de la mujer y lo femenino y su vinculación con la memoria e Identidad. El camino metodológico recorrido fue bajo un enfoque interpretativo, como acto hermenéutico, que de acuerdo a González (2007: 99): “permite ver las interpretaciones de los sujetos sobre su realidad, entendiendo que esa realidad no es meramente captada o reflejada, sino procesada, construida y creada en los ámbitos individual, grupal y colectivo”.

Esta investigación tiene corte narrativo, razón por la cual su método es la autobiografía, teniendo gran utilidad en las ciencias sociales, según Clandinin (2007), el territorio de la investigación narrativa no cuenta con fronteras rígidamente definidas, ya que más bien se caracteriza por la intersección disciplinaria, sus proponentes la consideran epistemológicamente como una manera diferente de conocer el mundo. Es decir, el narrar o contar historias no es sólo un elemento más en todo el proceso de investigación, sino que, para esta vertiente, se constituye en “un método de investigación”.

Nada existe fuera del lenguaje mismo, y en la práctica el investigador social se ocupa de comprender y desvelar cómo las personas identifican, ordenan y confieren un sentido determinado a sus experiencias por medio de las historias creadas acerca de sí mismos, los demás y el mundo les rodea.

Lo que sabemos de la vida proviene de la experiencia, y esta se encuentra en todo momento mediada por actos genuinos de interpretación y significación. El mundo se hace más comprensible porque poseemos representaciones o visiones del mismo esencialmente narrativas, contamos historias acerca de cómo es ese mundo, qué fuerzas intervienen en él, qué valor posee para nosotros (Roscoe y Madoc, 2009:5). De acuerdo a los autores antes mencionados, el investigador social desde una orientación narrativa, dirigirá su práctica a la búsqueda de los significados a la forma el mundo es entendido subjetivamente a través de las historias, y a cómo éstas, las narraciones son poderosas herramientas de trabajo, constituyen el “soporte vital” de la identidad de las personas, al proporcionar un contexto de fondo da coherencia a sus vidas y les posibilita interpretar tanto su identidad personal como la de otras personas.

La autobiografía

Es la posibilidad de contarse en primera persona, siendo el sí mismo quien selecciona la pregunta y da la respuesta, recreando desde sus apuestas el devenir de cada ser en el mundo. Se presenta, entonces, como la posibilidad de hacer investigación de sí a través del desarrollo de procesos de concienciación, evaluación, selección de personajes, microhistorias y experiencias determinantes a la hora de estructurar una idea del sí comunicable, de lo que se es, asumiéndolo como posibilidad de conocimiento y evaluación desde el mapa que se ha sido, con el aprendizaje que ello implica (Maganto, 2010: 8).

Ricoeur (1997: 203) afirma que “no hay comprensión de sí que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide, en última instancia, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores”. Para esta investigación, el análisis autobiográfico del presente proyecto toma como referente teórico el modelo trídico del signo de Peirce, ya que, permite analizar la relación del sujeto con sus signos, lo cual comporta la posibilidad de realizar un análisis cualitativo de los elementos elegidos en la autobiografía como representantes del sí mismo. Estos son en relación a sí mismo, con relación al intérprete y con relación al objeto. Es por ello que se toman tres elementos relacionales como son:

- Los entornos reticulares (contextos y estructuras de las relaciones personales que aparecen en el relato).
- La identidad y el sentido de la dinámica de la red socio-personal del Yo como una trayectoria temporal de relaciones.
- La secuencia temporal de los mismos a partir de pasajes, que establecen el salto entre temporalidades.

Narradoras

Para la fecha en esta investigación se contó con una narradora de 42 años, profesional de la salud. La entrevista fue grabada y transcrita textualmente. Garantizando la confidencialidad y respetando los principios bioéticos. Se les recomienda a las participantes no pensar en las estructuras ni constructos pre-establecidos sino que se enfoquen en ellas y su sentir.

Revisión y disertación

En este apartado, se hará la revisión discursiva y la disertación partiendo de la

experiencia narrativa basados en tres elementos que se consideran fundamentales para plasmar el contenido de la autobiografía, tales como: los entornos reticulares, la identidad y sentido, y la secuencia temporal.

Entornos reticulares (contextos y estructuras de las relaciones personales que aparecen en el relato)

Constitución de su propia genealogía

Narradora:

Yo vengo de una familia disfuncional.

Mi **madre biológica** me tuvo a los 21, nunca conocí a mi papá porque era un hombre casado

La vida de mi mamá es muy compleja, es prácticamente huérfana. Su mamá la entregó al momento del nacimiento y su padre falleció cuando ella tenía 2 años

Mi bisabuela (la mamá de mi madre biológica) se convirtió en mi madre. La tía de mi mamá (que también ayudó a criarme) se convierte como otra madre para mí. Tenía dos hijos, un varón y una hembra. El varón fue como un padre para mí y la hembra mi hermana

Yo fui una niña muy consentida, cuando iba a una fiesta o algo me llevaban a comprar vestidos para que yo escogiera (...) Iba a empezar a estudiar piano. Tuve la oportunidad de crecer en un lugar culto, allí se leía, se escuchaba música clásica todos los días. Yo niña, yo armé mi familia para mí cada quien era una figura que desempeñaba su rol. Esta familia se ve truncada a los 7 años, mi bisabuela falleció cuando tenía 6 años y me cuida mi mamá Hilda, mi otra mamá

Entornos reticulares (contextos y estructuras de las relaciones personales):

Construcciones de roles familiares. Bisabuela es madre, tía es madre, primo es padre y tía es hermana. Familia ideal. Ausencia del padre, ausencia de la madre. Contexto: vivían en Caracas.

La familia

Madre y padre: No casados -----

Madre: abandonada (para la narradora es huérfana)

Padre: No tuvo presencia en su vida

Abuela: No tuvo presencia en su vida

Bisabuela: se encargó de la nieta (mamá biológica) y la bisnieta (narradora)

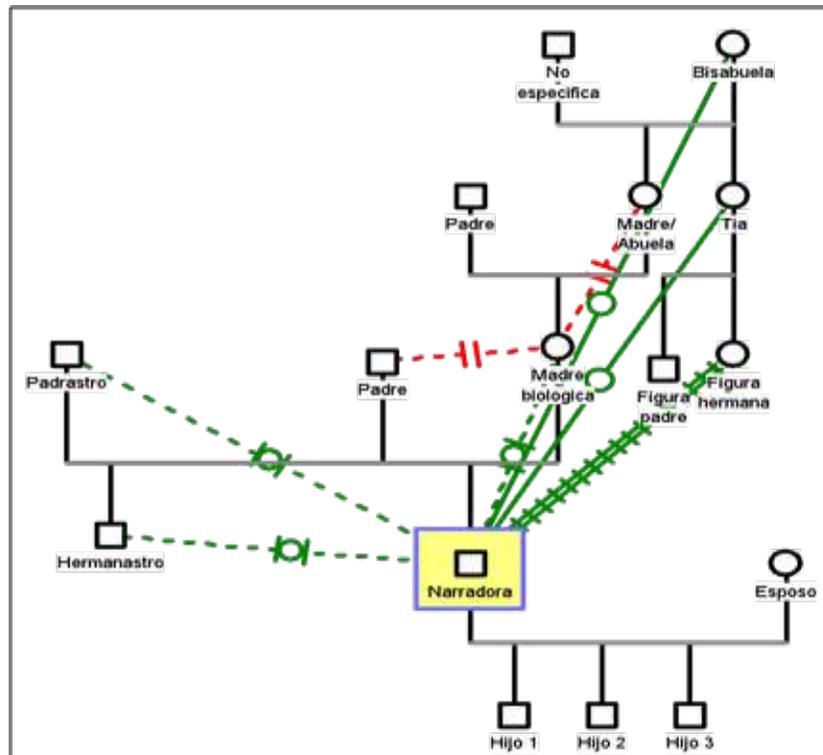
Tía de la madre: ayudó en el proceso de crianza

Hija de la tía: figura de hermana

Hijo de la tía: figura de padre (única figura masculina presente en la narración)

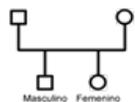
Tipo de familia: disfuncional

Gráfico I. Genoma Familiar.

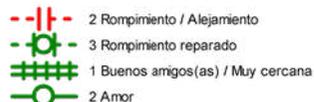


Fuente: Elaboración propia de la investigadora. Báez (2017)

Símbolo del genograma



Leyenda de relaciones emocionales



Giro discursivo de existencia.

Su familia cambia y lo considera brusco a los siete años, así como la edad específica de la trascendencia de su bisabuela. El tiempo toma importancia. La temporalidad social. Otro elemento importante que se observa es el recordar el tiempo específico en el que suceden algunas situaciones y como expresa Shützenberger (2006) se puede presentar el Síndrome del Aniversario, se trata de una carga transgeneracional inconsciente correspondiente a sucesos traumáticos no asimilados o no digeridos. Esa memoria inconsciente se transmite de generación en generación buscando nuevas oportunidades para quedar resuelta, comprendida o cerrada; pero cuando referimos al Síndrome del Aniversario es porque esa memoria está vinculada no sólo a determinadas situaciones emocionales sino a fechas, edades o eventos asociados a dolor, vergüenza y traumas en el inconsciente familiar.

Visualización de la familia según su genealogía.

La narradora al momento de compartir su experiencia que viene de “una familia disfuncional”, también señala que como su madre (la llama biológica) creció sin padre, ella también creció sin padre [Similaridad]. El hecho de haber crecido sin madre.

Símbolo

La construcción de su propia familia, la familia ideal. Como señala Jung (1970), cada uno lleva consigo una historia, en la que la presencia de los símbolos hace posible la construcción de sentido, ya que permite ordenar la visión del mundo, y todo su sistema de representaciones, de discursos y prácticas para la realidad, lo que le permite actuar sobre ella (Espinoza, 2011: 72-73).

La presencia simbólica de la construcción de familia es muy significativa. Olivé (2014) plantea la “sensación de unidad, de pertenencia” que puede darse por infinidad de criterios que abarcan desde los biológicos a los sociales y que no son excluyentes: se puede pertenecer a varias “familias” al mismo tiempo. Los significados de Familia, nos damos cuenta de que el problema radica en el juicio que hacemos sobre “cómo es”, tenemos una idea preconcebida de los roles y del tipo de interacciones que debe haber entre los diferentes miembros.

Para esta narradora, como lo menciona en su historia, la importancia de la constitución familiar la llevó a situar diferentes roles a los diferentes miembros de su familia. En el transcurso de la entrevista, ella iba dibujando su propia familia al momento que manifestaba que cuando era chiquita “era muy imaginativa con su familia”, en la

conversación mencionaba que sentía ese vacío por la construcción de su familia, lo que llaman Perls y Goodman (1951) el *awareness* o el darse cuenta.

Identidad y sentido de la dinámica de la red socio-personal del Yo como una trayectoria temporal de relaciones

Mi mamá biológica me dice que como ya se acercaba el aniversario de la muerte de su mamá que me dejen venir a Valencia y que así estaba más desocupada (mi mamá Hilda estaba hospitalizada y quien era mi hermana la estaba cuidando). Yo recuerdo la última vez que la vi, fue en la ventana del hospital. Ella (mamá Hilda) se asomó, yo la vi y la saludé. Al día siguiente me vine con mi mamá biológica a Valencia. Pero resulta que ese momento se convirtió en un gran sufrimiento. Ella tenía toda una mudanza preparada para el Estado Carabobo y no le había dicho a nadie. Esas semanas se convirtieron en años, en años de maltrato. Yo duré un año sin ver a mi otra familia que yo había construido que me tenían consentida, que yo tenía no sé cuántas muñecas.

Una niña que es feliz y de repente que le digan que te vienes de viaje con una maletica para siete días y resulta que esa ropa se tiene que transformar para el resto de tu vida. Y que una niña que vive en un hogar de adultos (yo sabía hacer algunas cosas, pero me bañaban, me peinaban, tenía el pelo larguísimo puro rulo y se me enredaba con facilidad). Ella me trae, no les dice nada a ellos y fue como que me desaparecía de sus vidas, más nunca supieron de mí.

Nodo crítico:

Transición de una familia a otra. El cambio visto desde la mirada de una niña de seis años. El engaño y desprendimiento. Dejar a la familia construida. Relación con la mamá Hilda y con la hermana. Madre biológica

Giro discursivo de existencia:

Pasar de ser una niña feliz con las personas queridas a tu alrededor para un nuevo espacio que se desconoce. La pérdida se hace presente, desde la despedida de la que había ayudado a la crianza y era considerada madre a la pérdida de cotidianidad de niña, la pérdida de la infancia. El ocultamiento también es un factor fundamental en ese proceso de cambio y transición.

Simbología:

Las muñecas, la ropa, la maleta, la ventana, el cabello largo. La bisabuela que la peina

La secuencia temporal de los mismos a partir de pasajes, que establecen el salto entre temporalidades

Otro episodio que te quiero contar y esto podría explicar por qué hoy día soy tan fastidiosa con mi cabello, porque para mí el cabello tiene justamente como una simbología, tiene una historia.

Después que no me sabía peinar bien el cabello y eso a mi mamá biológica no le gustaba, le molestaba y un día, por no peinarme bien el cabello como ella decía llevaron a mi hermano a una barbería y ella le dijo al señor que me pasara la máquina, y me pasaron la uno y luego después de tener el cabello súper largo bueno quedé como un lápiz sin goma, eso fue un episodio duro.

Nodo crítico:

Corte simbólico de la abuela

Entornos reticulares (contextos y estructuras de las relaciones personales):

La narradora señaló a lo largo de su historia, que su bisabuela la peinaba constantemente cuando estaba niña, era la forma de conexión con ella y siempre estaba pendiente de su cabello.

Giro discursivo de existencia:

La experiencia de que su madre biológica le cortara el cabello, simbólicamente (y así lo siente la narradora) fue el terminar con la relación de la abuela a quien la narradora consideraba su madre.

Simbología:

El cabello y el corte. El cabello representa un símbolo de femeneidad, en muchas culturas, el cabello largo representa belleza, especialmente en las niñas. La narradora al momento de contar esta parte de su vida, la conmoción fue inevitable, durante su discurso y posteriormente en el proceso de reflexión, visualizaba su fuerte relación con su abuela que era (para la narradora) quien la había salvado. El sentimiento de que la había mutilado la invadió, y autores como Foucault señalan el castigo dentro de lo que él llamó la producción de «cuerpos dóciles». Para esto, se requiere que una coerción ininterrumpida se dirija a los mismos procesos de la actividad corporal, esta «microfísica del poder» fragmenta y parcela el tiempo del cuerpo, su espacio, y sus movimientos (Foucault, 1979: 28). En diferentes culturas, y disciplinas, el cuerpo es lo real, lo simbólico y lo imaginario, el hacer consciencia de esto en la vida de

cada uno de los individuos representaría ese "abrir los ojos", para identificar ciertas conductas que se tienen en esa trayectoria temporal de relaciones.

Reflexiones finales

En esta propuesta inicial, la autobiografía fue abordaje de suma importancia para adentrarse al mundo de las relaciones externas y de las internas. En esta primera experiencia, la narración vivida fue un elemento de gran trascendencia ya que pudo ubicar a los momentos, las personas, los espacios, las relaciones y a la persona misma dentro y fuera de su propia narración, la interpelación de las palabras. Es por ello, que la autobiografía sí representa un método de abordaje para la reflexividad, ya que es un vehículo para el darse cuenta, no como vehículo en terapias (que ha sido su uso frecuente), sino como una representación de la práctica social de existencia.

A través de ella se pueden extraer aspectos de género, roles y estereotipos, signos y símbolos, relaciones sociales:

- La posibilidad de contarse en primera persona.
- Muestra transiciones y vínculos entre unos acontecimientos y otros.
- Se dan detalles sobre el tiempo, los espacios, los motivos, planes, estrategias, la capacidad y habilidad para afrontar o manejar los acontecimientos.
- Permite identificar los acontecimientos de acuerdo con la perspectiva de mundo del narrador.
- Se desarrolla en torno a núcleos temáticos que son considerados relevantes para el narrador (para entender cómo los acontecimientos fueron vividos e influyeron en las acciones tomadas).
- Permite acceder a acontecimientos, personas, lugares, que aunque el narrador no exprese manifiestamente su integración directa, se conectan con otros hechos.
- Contextualización e integridad narrativa que permite obtener coherencia informativa difícilmente alcanzable de otro modo.

Referencias

- Clandinin, J. (2007), *Handbook of Narrative Inquiry: Mapping a Methodology*, Left Coast Press, California.
- Espinoza, H. (2011). *El héroe que llevamos dentro. Cómo y para qué somos como somos los venezolanos*. Valencia: Dirección de Medios y Publicaciones, Universidad de Carabobo.

- Fornet-Betancourt, R. (2009). *Interculturalidad en procesos de subjetivación. Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt*. México, D.F: Consorcio Intercultural
- Foucault, M. (1979) *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. 2da ed. México: Siglo XXI.
- González M, J. (2007). *Historias de Vida y Teorías de la Educación: Tendiendo puentes. Encounters of Education*, v8, pp. 85-107.
- Jodorowsky, A. (2011) *Metagenealogía El árbol genealógico como arte, terapia y búsqueda del yo esencial*. México: Siruela.
- Jung, C.G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica .
- Maganto, C. (2010) *Utilidad clínica de la autobiografía*. Revista de Psicoterapia, 2010, 21(82-83): 83-105.
- McGoldrick, M. (2015). *Genograma en la evaluación familiar (Terapia Familiar)*. España: Gedisa.
- Olivé, T. (2014). *Terapia Gestal*. Obtenido de <http://terapiasgestalt.es/familia-el-ideal/>
- Ricoeur, P. (1997). *Narratividad, fenomenología y hermenéutica*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Roscoe, K. D. y Madoc, I. (2009). *Critical social work practice a narrative approach*. International Journal of Narrative Practice, núm 1(1), pp. 4-13.
- Perls F., Hefferline R.; Goodman P. (1951) *Terapia Gestalt: Excitación y crecimiento de la personalidad humana*. Los libros del C.T.P.
- Shützenberger, A. (2006). *Ay, mis ancestros*. <http://www.archetipos.com/wp-content/uploads/2014/10/Ay-mis-abuelos.pdf>.

RELATOS DE VIDA: UNA ALTERNATIVA PARA LA INTERPRETACIÓN, COMPRENSIÓN Y RESPETO A LA MUTIVERSALIDAD CULTURAL EN VENEZUELA

Life Stories: an alternative for interpretation, Understanding and respect for cultural mutiversality in Venezuela
*Carmen O. Mambel **

RESUMEN

Se exponen tres vivencias en mi trayecto como investigadora donde tuve la oportunidad de dialogar con personas inmersas en distintos espacios de Venezuela que responden a diferentes multiversos culturales: urbano, afrodescendiente y pemón. Aunque cada vivencia respondió en su momento a intencionalidades de investigación disímiles, en este trabajo, se presentan los relatos de vida como una manera de aproximación, interpretación y comprensión de quienes generosamente acceden a compartir sus saberes, sentires, vivencias y modos de vida, en un marco de respeto, sin muchas pretensiones más que la de captar cómo ellos se interpretan y reinterpretan a sí mismos, y en dicho ejercicio, pueden interpretarnos e interpelarnos a nosotros los investigadores, es decir, los representantes de un multiverso cultural distinto al de ellos, en una trama compleja de intercambio: donaciones, demandas, reclamos y reflexiones, verbigracia, un diálogo filosófico, pero necesario y enriquecedor.

Palabras clave: Relatos de vida, multiversos culturales, cultura de Venezuela, antropología cultural, comprensión e interpretación.

ABSTRACT

Three experiences are exposed in my journey as a researcher where I had the opportunity to dialogue with people immersed in different spaces of Venezuela that respond to different cultural multiverses: urban, afro-descendant and pemón. Although each experience responded in time to dissimilar research intentions, in this work, life stories are presented as a way of approaching, interpreting and understanding those who generously agree to share their knowledge, feelings, experiences and ways of life, in a framework of respect, without much pretension other than capturing how they interpret and reinterpret themselves, and in that exercise, researchers can interpret us and interpellate us, that is, the representatives of a cultural multiverse different from theirs, in a complex web of exchange: donations, demands, claims and reflections, such as, a sharp dialogue, but necessary and enriching.

Keywords: Life stories, cultural multiverses, culture of Venezuela, cultural anthropology, understanding and interpretation.

* Candidata a doctora en ciencias sociales y educación, Magíster en Educación. Lic. en Educación, mención Ciencias Sociales (Universidad de Carabobo). Profesora asociada y coordinadora del Centro de Investigaciones Sociales (2013-2015) de la Universidad de Carabobo. Acreditada nivel B del programa de estímulo de investigación e innovación (PEII-MPPEUT). Publicaciones científicas en revistas indizadas y participación en capítulos de libros arbitrados. Centro de Investigaciones Sociales-Universidad de Carabobo. cmambel@uc.edu.ve/caromam@hotmail.com

Recibido: 25/06/2018. Aceptado: 20/09/2018.

Preliminar

Las vivencias en el mundo de la investigación en las ciencias sociales, presentan múltiples semblantes: "...los campos y escenarios de aplicación de los métodos de las ciencias sociales son diversos y variantes" (Córdova, 2003: 9); y, por ende, nos invitan a ubicarnos en disposiciones más próximas a quienes conforman parte esencial del quehacer investigativo: los miembros integrantes de las comunidades o unidades de análisis investigadas.

Como todo proceso investigativo requiere de "rigor" científico, podemos asirnos de una herramienta de aproximación a lo que nos interesa desde el punto de vista de lo que se persiga en el proceso, esta herramienta alternativa es tan antigua como la "creación" misma, ya que su base es el lenguaje hablado, la oralidad, esa misma, que era utilizada por los ancestros de la humanidad, sólo que con un poco de "rigor" y orientada hacia la intencionalidad de la investigación.

Esta alternativa ha sido denominada por varios investigadores, e incluso metodólogos, como la historia de vida, la cual consiste en recoger mediante grabación los relatos de las experiencias de personas seleccionadas previamente, quienes traen a la memoria las vivencias de los acontecimientos más marcados de su vida y, de la cual, el investigador luego realiza la transcripción y análisis de las entrevistas realizadas a estas personas, quienes expresan su sentir, su manera de ver y entender su entorno.

Dicho así, se ve muy fácil y pudiera decirse que, hasta un tanto superficial, sin embargo, esta herramienta o técnica aporta niveles de profundidad demandante de un proceso trascendente del análisis para dar paso a la búsqueda de relaciones, a la interpretación y a la comprensión de esa realidad expresada en la vivencia narrada, en palabras de Ferrarotti (c.p. Córdova, 1995:164): "La relación estricta que existe entre una historia social y una vida, no es ciertamente un determinismo mecánico. El individuo no es un epifenómeno de lo social".

A este propósito, y sobre la base de esta alternativa, presento un breve recorrido por tres situaciones o experiencias ubicadas en tres espacios, un espacio urbano en una parroquia con áreas ocupadas de manera no planificada en el sur del municipio Valencia-estado Carabobo, un espacio familiar de terruño en la vivencia de dos jóvenes del pueblo Pemón Uaiparu al sur del estado Bolívar y otro también de terruño y, ciudadano a su vez, con tres colaboradores de la población de Curiepe en el estado Miranda, todos ubicados dentro del territorio hoy denominado Venezuela.

Tres lugares en dos momentos investigativos distintos, ya que el primer momento

obedeció a un interés por conocer cómo fue la conformación histórica de la parroquia Miguel Peña, cómo eran sus modos de vida y cómo vivían y viven sus espacios, de modo que los colaboradores brindaron información que permitió dar respuesta a unos objetivos establecidos en ese proyecto de investigación. Los otros dos espacios forman parte de momento investigativo distinto, es decir, otros objetivos establecidos en un proyecto sobre los constructos sociales de las negaciones culturales de los descendientes originarios y los afrodescendientes.

Estos dos momentos de investigación tuvieron como punto dorsal las entrevistas en profundidad, en el caso de Miguel Peña fueron conversaciones de varios encuentros con varios colaboradores fundadores o con más de cuarenta años de residencia en las comunidades, por supuesto, con beneplácito de los participantes, quienes incluso autorizaron presentar sus nombres y apellidos para efectos de la exposición de los hallazgos en esa investigación y, el caso de las jóvenes descendientes del pueblo Pemón y de los colaboradores de Curiepe, también transcurrieron varios encuentros con conversaciones e incluso conversaciones donde participaban todos los colaboradores, en el caso de las jóvenes, ambas conversaban a modo de tertulias vespertinas que fueron grabadas con su debido consentimiento.

Las experiencias narrativas en ambos proyectos fueron distintas, las estrategias obedecieron, claro está, a los objetivos establecidos en uno y otro, en uno se realizaron entrevistas a cada miembro de la comunidad en distintos momentos y con distintos bloques de contenido, en la otra se realizaron conversaciones que partían de lo cotidiano hacia la memoria, unas veces de manera individual y otras en tertulias colectivas, pero con la guía del bloque de contenidos. Ahora, más allá de lo que dicen en su momento los participantes, el trabajo microscópico inicia cuando nos enfrentamos a eso que dicen y lo que expresan cuando lo dicen.

Identidad urbana en residentes de la Parroquia Miguel Peña

En cada uno de los relatos individuales o de las tertulias hay un sentir, están presentes un conjunto de significantes que dotan de sentido la vivencia de los colaboradores, el cual potencia el sentido de la vivencia del investigador. La relevancia de lo que se recogió en las entrevistas radica en el hecho de la búsqueda en la memoria de los acontecimientos que dieron origen, en el caso de los habitantes (colaboradores) de San Agustín del Sur y Francisco de Miranda de la Parroquia Miguel Peña, a la configuración de una identidad propia "urbana" desde la identidad con el sitio de procedencia, en tres de los colaboradores esa identidad es con el campo, con el

“pueblito” como lo denominaron al decir por ejemplo: “...uno aquí aprendió con el tiempo a estar un poco más guardado, en mi pueblito, todas las tardes uno salía y se sentaba afuera, visitaba a los vecinos...” o como dice la señora Caridad:

...yo como soy de Santa María de Ipire, allá uno es con todo el mundo... y así como era allá en mi pueblo, soy aquí, pa' que voy a cambiar... así es la señora María también, porque allá en la Grita también son así, buenos vecinos, colaboradores... Al principio los que eran de por aquí mismo, nos llamaban campesinos, ya con el tiempo eso se perdió, ahora somos de ciudad, de Valencia.

Se denota un traslado de la cotidianidad vivida en el campo al nuevo espacio al margen (en ese entonces) de la poligonal urbana de Valencia, la mayor parte de los fundadores según la información de los colaboradores eran del interior del país, específicamente de pueblos como Santa María de Ipire, La Grita, Sanare, Ortiz, Mirimiri, Barinitas, Guasipati, era un abanico de protocolos culturales, si bien todos son criollos, ya que no había en estas comunidades, al momento de la investigación, descendientes originarios, es decir, de otros multiversos culturales. Se sabe que el universo cultural criollo es en sí un multiverso cultural, ya que, cada región tiene sus particularidades culturales y cada habitante aporta parte de esa particularidad cultural a la configuración de la identidad de ciudadano perteneciente ahora a una comunidad urbana.

Esta configuración inicia su urdimbre cuando se presentan las necesidades propias que demanda la vida en un centro urbano, cuando inician las labores conjuntas para realizar solicitudes ante los organismos competentes, entre tanto, el punto de unión según los colaboradores fue el agua, la identidad se fue tejiendo en torno al agua, en palabras de la señora Vivina: “ nos reuníamos todas las tardes en el molino pa' agarra agua y allí nos fuimos conociendo mejor, nos fuimos como hermanando”. Así mismo, la señora Caridad dice con gran emoción al recordar esos tiempos “...en las tardes recogíamos agua en la pileta que quedaba en los hornos y allí uno hablaba, yo siempre hablaba de la vida en el campo, la señora Juana hablaba de Sanare, de su familia y uno se imaginaba lo bonito de ese pueblo al escucharla hablar...” La señora Juvana por su parte, recuerda cómo se fueron formando como una gran familia “aquí todos nos ayudábamos, éramos como una familia grandota, los hijos de uno eran como los hijos de todos, yo sentía a todos esos muchachitos como hijos míos” y también recuerda el agua:

el agua nos unió más, la lucha por el agua, el tener que buscar agua todas las tardes, era como nuestro sitio de encuentro para compartir lo que habíamos hecho en el día... Eso también se hacía en el pueblo, porque

antes en los pueblos no había agua de tuberías, había que buscarla en las quebradas, en los pozos.

En ese encuentro por la búsqueda de un recurso indispensable para la vida se tejieron redes de solidaridad, se dieron los cruces de información, mediante los protocolos culturales propios de cada pueblo que estaban representados por cada uno de los habitantes en ese encuentro vespertino en torno a un catalizador cultural “el molino” “la pileta”, en suma el agua, ya que todos los entrevistados recordaron ese lugar de encuentro todas las tardes, tanto los del barrio San Agustín como los de Francisco de Miranda, aunque este se fundó años después que el primero.

En esa senda, se tejieron relaciones intersubjetivas, recordando a Habermas (1990) quien dice que cuando dos sujetos se encuentran cada uno tiene una expectativa del otro, y la intersubjetividad proporciona el acercamiento a la identidad de un significado que yace en las reacciones prejuiciosas de censuras acerca de las maneras de comportarse y que son regidas por reglas; esto a su vez, exige no tanto la conexión en la forma de comportarse, sino más bien la expectativa de la forma de comportarse. En otras palabras, un sujeto se sitúa en el lugar del otro sujeto, ya que él tiene una expectativa del otro y el otro a su vez tiene una expectativa de él, dándose una recíproca flexibilidad de expectativas, las cuales favorecen la configuración de un colectivo: que es comunidad, que es lenguaje, que es sintonía al compartir y significar los espacios de coexistencia estructurados desde lo relacional.

Esa sintonía al compartir sus experiencias de vida en sus pueblos, y cuya palabra “pueblo” viene a ser el significado que les ayudó a constituir esas redes de colectividad, desde el cual se aproximaron a una identidad común, pero a partir de particularidades compartidas y aceptadas desde la forma de ser y de comportarse que cada vecino trajo desde cada uno de los multiversos culturales donde vivió y que luego en torno a un espacio de convivencia y a un espacio de vida para la vida, es decir, “el molino”, “la pileta”, el lugar de suministro del vital líquido, se dotaron de sentido desde el lenguaje compartido mediante relatos de las vivencias en sus pueblos que les sirvió de punto común para tejer amistades, para sentirse como familias, los cercanos, los míos; lo cual les dotó de sentido para estar allí y les impulsó para continuar sus rutinas cotidianas deviniendo así lo que son hoy día como comunidad, con una identidad urbana perteneciente a la parroquia más grande y poblada de la Gran Valencia.

Como se puede observar, aunque sólo presento breves referentes en torno a una sola categoría, la identidad, con esta técnica de relatos de vida se delinearon

los rasgos de las vivencias cotidianas de otrora de los colaboradores, así mismo afloran, señalan y determinan algunos aspectos sociales y personales que permiten comprender el transitar desde los pueblos hasta la ciudad de los actores de esta historia, que es su historia, pero que contribuye a constituir la historia de las comunidades de las que decidieron por distintos motivos ser partícipes y es enriquecedora, a su vez, de: “La identidad nacional (...) construida por los individuos en función de otros individuos” (Montero, 2008: 77), dotándose para esto de una identidad con la ciudad de la cual forman parte y donde despliegan los encuentros cotidianos que permiten la reinterpretación del espacio urbano, y desde esa relación o intercambio, se construye una identidad a partir de las experiencias similares o afines de su lugar de origen con las nuevas vivencias colectivas o comunes que el nuevo lugar les impone; todo esto, desde la apertura al otro sin prejuicios ni mayores expectativas más que el ser participantes de un espacio compartido y de convivencia.

Como se puede observar, aunque sólo presento breves referentes en torno a una sola categoría, la identidad, con esta técnica de relatos de vida se delinearon los rasgos de las vivencias cotidianas de otrora de los colaboradores, así mismo afloran, señalan y determinan algunos aspectos sociales y personales que permiten comprender el transitar desde los pueblos hasta la ciudad de los actores de esta historia, que es su historia, pero que contribuye a constituir la historia de las comunidades de las que decidieron por distintos motivos ser partícipes y es enriquecedora, a su vez, de: “La identidad nacional (...) construida por los individuos en función de otros individuos” (Montero, 2008: 77), dotándose para esto de una identidad con la ciudad de la cual forman parte y donde despliegan la:

voluntad diaria de convivir que implica cierta amabilidad de la calle, la accesibilidad al intercambio de palabras y sentimientos, el compartir un momento de amistad con un desconocido que se hace instantáneamente familiar; hacen a esta sociabilidad potencialmente fructífera para una mayor elaboración y transición (Téllez, 2006).

Esto significa que los encuentros cotidianos permiten la reinterpretación del espacio urbano por el migrante, y desde esa relación o intercambio, se construye una identidad a partir de las experiencias similares o afines de su lugar de origen con las nuevas vivencias colectivas o comunes que el nuevo lugar les impone; todo esto, desde la apertura al otro sin prejuicios ni mayores expectativas más que el ser participantes de un espacio compartido y de convivencia.

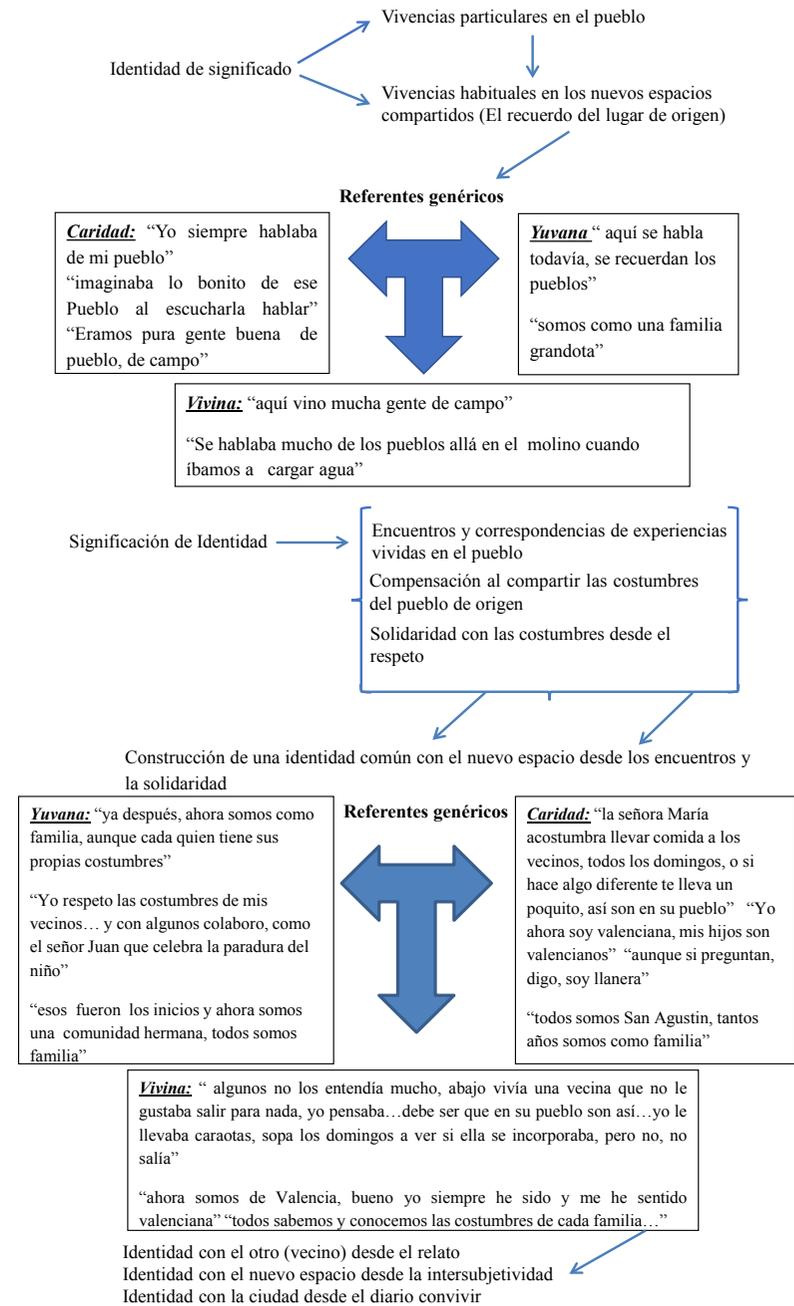


Ilustración 1. Configuración de redes intersubjetivas (construyendo identidades). Elaboración propia a partir de lo aportado por los colaboradores.

Acercamiento al multiverso cultural pemón desde una ventana llamada relato de vida

En los siguientes momentos investigativos la experiencia con los relatos de vida brindan una aproximación al multiverso cultural Pemón desde la interpretación en autorreflexión de dos de las cuatro jóvenes colaboradoras, dos jóvenes de ascendencia Pemón quienes presentan su interacción en dos escenarios culturales, en ellos van desplegando su memoria, esa en la que reposan los recuerdos del terruño de su comunidad, la comunidad de descendientes originarios que en su estructura a decir de (Mosonyi, 2012: 34): “son sociedades de convivencia, sociedades intensivas”.

En sus relatos las colaboradoras despliegan su vivencia en la que van incorporando nuevos símbolos al trasladarse desde pequeñas a la ciudad, adoptando y adaptándose a los nuevos ritmos, ya que, incorporan lo novedoso para ellas, van viviendo sus nuevas realidades, pero lo conocido y vivido en sus pueblos de origen está latente en la memoria, de modo que no se vician, solo se encubren, esto ocurre tal vez por una inclinación del “racismo” a la que han sido sometidos los pueblos originarios a decir de (Mosonyi, *Ob. Cit.*: 415): “...otra variante que es el racismo cultural”, con lo cual los descendientes originarios que se trasladan y se rozan culturalmente con los criollos tienden a negar parte de sus elementos culturales.

Ahora bien, cuando se hurga la memoria, estos elementos se van resignificando en correspondencia a los roces culturales, así cuando Alba y Nairobí en su dilatado y prolijo relato se pasean por diversas vivencias a lo largo de su vida, en una de esas vivencias hacen énfasis en reiterados encuentros tertuliales, tanto individuales como colectivos, al agua, quizás para ambas cuando estaban en su comunidad no tenía esa importancia que le atribuyen, tanto que su expresión cambia cuando hablan del *tuna tutosen* en variante kamarakoto, o el *tuna* y recuerda Alba, cuando ella estaba en *tuna yepi po*, en variante taurepán: “a la orilla del río”.

Es de hacer notar, por una parte, que las dos breves reseñas de entrevistas presentadas aquí en relación a los pueblos originarios, como ya aclaré en precursoras líneas, son de dos jóvenes, pero son primas (*paruchi*) ambas hablan idioma Pemón, pero una en variante lingüística taurepán y otra en variante kamarakoto, equivale a decir que dos personas hablan español castellano, pero una habla español de Colombia y otra habla español de Cuba.

Una creció en El Vapor, en la confluencia de los ríos Yuruán y Cuyuní y otra en Uaiparú a orillas del río del mismo nombre y, por otra parte, las jóvenes ven con

frecuencia el río Orinoco, ya que residen en Ciudad Bolívar, un centro urbano propio del “avance” de las regiones seleccionadas por el capital, donde se genera la relación ciudad-campo a decir de (Clarac, 2016:13) al referirse en su estudio a la región andina “En este tipo de región existe necesariamente una perpetua oposición entre ciudad y campo, pues este último constituye el refugio de las culturas autóctonas, obligadas a transformarse en su relación con la cultura dominante”.

Aunque aquí estamos en la región de Guayana, es pertinente este planteamiento de la doctora Clarac, pues la dinámica tiende a ser la misma, aunque ellas en ningún momento a lo largo de sus relatos se autodefinen como campesinas, pero sí refieren la comunidad como campo; pero sus memorias transitan en torno a los ríos de su terruño (comunidad-campo) no el que ven en su vida cotidiana (este caso la sección del río que atraviesa Ciudad Bolívar a lo largo del paseo Orinoco). Intentando hacer un ejercicio de traslado en el tiempo e imaginar a las jóvenes en una ciudad o un sitio donde no haya grandes ríos, seguramente allí estaría evocado en la memoria además de los ríos de sus comunidades, el gran río Orinoco y tendría una trascendencia y un sentido que al momento de la entrevista al parecer no poseía aun estando a la vista a diario la grandiosidad de este majestuoso y caudaloso río.

Al hablar de su infancia recuerdan: “el *tuna tutosen* es la vida, siempre es alegre, él es sabio, sabe quién llega y quien se va, quien regresa y quien no, así decía mi Apá y yo siento que es así” y así mismo Alba recuerda: “en *tuna yepi po* me curaba cuando niña, en el *tuna* comíamos pescado, *tuna* lleva y trae, en el *tuna* nos uníamos todos cuando niños y aun cuando visitamos nos unimos en el *tuna*, él nos une, porque sin él no llegamos allá”.

Estando fuera de su entorno, el río, este adquiere un significado, el cual se dota de sentido cuando se le recuerda y se le atribuye cualidades como la vida, la alegría, la cualidad de curar, una vez que se encuentran distantes de su espacio otrora cotidiano. Otro elemento que se refleja en el relato es el uso de los códigos lingüísticos propios del idioma Pemón y también hay un significado y una interpretación del río cuando aun estando distantes del mismo éste lo nombran en pasado, pero también en tiempo presente, lo cual refleja el hecho de una identidad con la comunidad, con el río que no está tangible a la vista, pero está etéreo en la memoria que llena la mirada y la expresión de arraigo con el terruño.

En los referentes discursivos aparece un sólido despliegue de imaginación que se expresa en la asignación de cualidades, cuando dice Nairobí que el río “es alegría”

al decir que “él es sabio, sabe quién llega y quien se va, quien regresa y quien no”, este elemento “el río” aparece en todos los relatos de las colaboradoras que como ya aclaré presento solo algunos referentes, los cuales de alguna manera recuerda lo que nos dice (Ricoeur 2008: 89) “...la univocidad o la plurivocidad de nuestro discurso no es obra de las palabras, sino de los contextos”, hay una plurivocidad, todos al mismo tiempo evocan el recuerdo del agua con distintos significados como viaje, vida, encuentro, belleza, música, salud dado que “cura”, en el caso de la joven alude a una representación mental que poseemos desde tiempos pretéritos, la elección de estar alegres o tristes, el río, *tuna tutosen*, se le atribuye la cualidad de elegir estar siempre alegre; y una atribución que en todas las culturas es la misma, el río simboliza vida.

Así simbolizan su contexto cultural, porque al estar en esas comunidades en contacto permanente con el río, éste toma sentido cuando desaparece de la vista, al trasladarse a otros espacios; por ello, atribuyen al río una esencia que se cree propia del hombre, el saber, cuando dice: “él sabe” lo cual indica que el río tiene la capacidad de entender a las personas que por él transitan en las curiaras, poniendo así al río en una terna, ya que es un elemento natural “un cuerpo de agua”, pero a la vez es vida, alegría y además posee sabiduría.

Interpretando el respeto desde el relato de vida

En el marco del horizonte simbólico y en lo histórico, en otra experiencia, colaboradores del pueblo de Curiepe, se reconocen en palabras de una de las colaboradoras “Nosotros somos venezolanos, caribeños, latinoamericanos, pero no solo eso, yo soy también afrovenezolana, afrocaribeña y afrolatinoamericana, por eso, el San Juan nos representa” y prosigue en diálogo con otros colaboradores:

San Juan Congo es vida, San Juan bautizó, San Juan te hace renacer del agua... ¿Y por dónde trajeron a nuestras familias? Por agua, ¿de qué vivimos? Del agua, del río y del mar, hicimos del mar y del río nuestra cultura, San Juan libra nuestras almas en el bautizo yo creo que siempre hemos estado asociados al agua, cuando se nombra en cualquier parte de Venezuela a Curiepe, de inmediato se piensa en playa, pescado y San Juan Congo, hay muchos San Juanes, pero Congo solo uno.

Al construir nuevas narraciones de lo acontecido, al hacer el gesto de recordar lo olvidado o no transmitido, emerge la propia identidad (Birules, 2002: 145). En este caso el gesto busca recordar la traída de los ancestros a través del agua y lo transmitido a través de la cultura criolla de liberación del pecado mediante el bautismo, por

lo que esta narrativa rememora y expresa identidad, identidad con los ancestros, identidad con el espacio, identidad con un nombre, una denominación presente en una imagen. Es una identidad devenida con el transcurrir del tiempo y obedeciendo a las diversas transformaciones propias del entorno y que aflora en tiempos cuando la historia demanda develaciones y transformaciones en la manera de ser contada, visibilizando lo encubierto, si seguimos a Wallerstein (1999). La única realidad es la que está en constante cambio. Esta es la realidad histórica que debernos teorizar.

Se produce en nuestra colaboradora un proceso de asociación en la relación simbólica con el agua, ya que haciendo eco en sus palabras el agua es más que vida, tiene la facultad de hacer renacer al sumergirse en ella mediante el bautismo como lo hizo Juan el Bautista según el relato bíblico. Se relaciona cultura con agua, la memoria la lleva a pensar en sus ancestros, cuando los trajeron en barcos; aquí se despliega un proceso interpretativo de la misma colaboradora que involucra la comprensión, el auto-reconocimiento una identidad con su localidad.

En este sentido, si se hace el esfuerzo por trascender de la memoria individual que la conduce a los símbolos que están en la memoria colectiva, se pasa al plano donde el horizonte histórico aparece reflejado al remitirnos al inconsciente colectivo que ha prevalecido desde tiempos ancestrales en los multiversos culturales, donde hay una permanente relación simbólica con el agua, además que se mantiene una relación entre África mediante el recuerdo de los ancestros y la denominación misma de San Juan “Congo” y la cultura criolla mediante el santo, en palabras de Ascencio (2007:17-18) existe: “una identificación de dioses y diosas africanos con santas y santos católicos en la que predomina la identidad africana...” Así mismo, Himiob (1999:65) nos ilustra a este respecto al referir: “En su búsqueda de significación y relación con Dios, la psique provee a la humanidad con imágenes o símbolos. El reflexionar sobre estas imágenes es la función religiosa del alma”.

La imagen de San Juan Congo refleja una confluencia de creencias, la creencia en la fe de bautismo, la liberación del pecado, pero en la denominación también está presente la liberación tangible de los esclavos recordada en cada toque de tambor que acompaña al santo, además de la evidente confluencia entre el nombre San Juan “Congo” y la imagen, una representación blanca de finas facciones. Cuando un habitante de Curiepe habla de San Juan Congo, lo hace desde un profundo respeto tanto a la investidura de santo como a los orígenes africanos del nombre y las circunstancias que lo rodearon, así como a los tambores que le acompañan.

Reflexiones finales

Hacer investigación mediante una metodología basada en entrevistas y/o conversaciones con miembros de una determinada comunidad supone un proceso de experiencias, ya que a la vez que se narran vivencias, el investigador realiza ejercicios de traslados en el tiempo mediante la imaginación estimulada por los relatos, de modo que es experiencia en la experiencia, es un acercamiento que proporciona la información y que permite ver y entender cómo se interpretan los actores en sus espacios desde el transitar por la memoria, todo lo que pueda tributar yo como investigadora son rasas aproximaciones a lo que sienten, a lo que vivieron y viven quienes deciden colaborar con una investigación cualquiera, lo que se logra construir a partir de lo narrado suele considerarse una aportación al campo teórico que puede servir incluso para glorificar el ego, cuando nos atrevemos a decir “estoy interpretando” qué queremos decir, que ¿estamos enalteciendo el ego? O que estamos aprehendiendo cómo se interpretan los sujetos en su diario convivir, qué sentido tiene el entorno vivido, las relaciones en él construidas, qué sentido tiene recordar lo vivido.

De allí que los relatos de vida más allá de permitir un acercamiento al contexto del colaborador, es una alternativa metodológica que invita a trascender la interpretación y ofrece un camino para el reconocimiento, la comprensión y, sobre todo, invita a respetar la interpretación que realiza cada intérprete de su historia, de la multiversalidad cultural que transversaliza a quienes se desplazan en los horizontes de sucesos, esto es, en el caso de nuestra multiversal sociedad venezolana, el multiverso cultural criollo no ha sido afectado, por lo que ocurre en los multiversos de los pueblos originarios y afrodescendientes, pero los multiversos culturales originarios y afro descendientes sí son afectados por los sucesos del multiverso cultural criollo.

Por dar un ejemplo específico, el idioma pemón hablado por uno de los multiversos culturales de descendencia originaria no se convertirá en lengua obligatoria del multiverso criollo, pero el español debe ser lengua obligatoria (salvo ahora que según la carta magna se reconocen los idiomas originarios), esta se introduce en los multiversos descendientes originarios y desde ella se hacen las observaciones y se sacan los resultados al multiverso criollo.

Otro ejemplo: desde el horizonte de sucesos, en los últimos tiempos en el multiverso criollo se les denomina a los pueblos descendientes originarios “nuestros pueblos indígenas” en un afán por reconocerlos, pero desde el multiverso originario la denominación es “nosotros”: y de allí la pregunta que hace un piache Pemón ¿por qué

dicen que somos suyos? “Nosotros” no somos de nadie, hemos estado aquí desde el principio de los tiempos *ewan dau* desde el vientre, con nuestra “pata”, tierra, ¿cómo podemos pertenecerle a alguien? De manera que, esta simple pregunta invita a todo investigador que amerite hacer abordajes con la herramienta de los relatos de vida a entender que los relatos constituyen una interpretación en reflexión que invitan a conocer, comprender y respetar la multiversalidad cultural de nuestra sociedad venezolana.

Referencias

- Ascencio, M. (2007) *Las diosas del Caribe*. Caracas: Alfa.
- Birules, F. (2002). *La crítica de lo que hay: entre memoria y olvido. En Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*. (Manuel Cruz, compilador). Barcelona-España: Paidós
- Clarac, J. (2016, orig. 1976). *La cultura campesina en Los Andes venezolanos*. Caracas: El Perro y La Rana.
- Córdova, V. (2003). *Historias de Vida*. Caracas: Tropykos/Universidad Central de Venezuela.
- Córdova, V. (1995). *Hacia una sociología de lo vivido*. Caracas: Tropykos/ Universidad Central de Venezuela.
- Habermas, J. (1990). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Volumen II. Madrid: Taurus.
- Himiob, G. (1999) *Dioses oscuros. Sincretismo, imagen y arquetipos en Latinoamérica*. Caracas: El Pez Soluble.
- Montero, M. (2008) *Ideología, alienación e identidad nacional*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Mosonyi, E. (2012) *Identidad nacional y culturas populares*. Caracas: FUNDARTE.
- Ricoeur, P. (2008) *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wallerstein, I (1999) *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI.

Referencias Orales

- Esqueda, Yuvana. (2013) *Residente de la Comunidad Francisco de Miranda de la parroquia miguel Peña del Municipio Valencia*, entrevista realizada en marzo.
- Gil, Alba. (2015) *Joven Pemón nacida en Uaiparú y residiendo en Ciudad Bolívar*. Entrevista realizada en marzo.
- Martínez, Nairóbí. (2015) *Joven Pemón nacida en el Vapor, el dorado y residiendo en Ciudad Bolívar*. Entrevista realizada en abril.

Pacheco, B, Juana (2016) *Nacida en Curiepe, residenciada en Higuerote*. Entrevista realizada en agosto.

Pérez, Vivina (2012) *Residente de la comunidad San Agustín del Sur de la Parroquia Miguel Peña del Municipio Valencia desde su fundación*. Entrevista realizada en enero.

Sarmiento, Caridad. (2012) *Residente de la Comunidad San Agustín del Sur de la Parroquia Miguel Peña del Municipio Valencia desde su fundación*. Entrevista realizada en mayo.

SENTIDOS EMERGENTES EN EL MUNDO DE VIDA POPULAR VENEZOLANO DESDE LA EXPERIENCIA MIGRATORIA EN SANTIAGO DE CHILE

Emerging senses in the world of venezuelan popular life from the migratory experience in Santiago de Chile
*Franklin León Rugeles **

RESUMEN

La situación socio-económica de Venezuela ha obligado a muchos venezolanos a emigrar a otras tierras, afrontando nuevos mundos culturales. Ante nuevas realidades, surge la pregunta por los sentidos que están dirigiendo nuestras prácticas de vida en la actualidad fuera de nuestras tierras: ¿Quiénes somos los venezolanos migrantes hoy en día? De ahí que este estudio se plantee como intencionalidad develar los sentidos emergentes en los que se vive en el mundo de vida popular venezolano en la experiencia migratoria, a partir de la interpretación-comprensión de los relatos de vida de venezolanos migrantes en Santiago de Chile. Se asume como paradigma de la investigación el interpretativo y el método biográfico, específicamente los relatos de vida. Todo un mundo de significados de la cultura venezolana presente en el sur de América, en la cordillera, desde el fenómeno migratorio, que ha de ser develado en esta investigación.

Palabras clave: Sentidos; mundo de vida popular venezolano; prácticas de vida; identidad; experiencia migratoria.

ABSTRACT

The socio-economic situation of Venezuela has forced many Venezuelans to go away to other lands, confronting new cultural worlds. Before new realities, the question arises by the senses that are directing our practices of life at present out of our lands: who are we the Venezuelans migrants nowadays? Hence, this study appears as premeditation unveil the emergent senses in which it is lived in the Venezuelan world of popular life in the migratory experience, from the interpretation-comprehension of the statements of Venezuelans' life migrants in Santiago of Chile. The interpretive and the biographical method are assumed as the paradigms of the investigation, specifically the statements of life. The whole world of meanings of the Venezuelan culture present in the south of America, in the mountain chain, from the migratory phenomenon, is to be unveiled in this investigation.

Keywords: Senses; world of popular life; life practices; identity; migratory experience.

* Licenciado en Educación, mención Filosofía (UCAB, Venezuela). Especialista en Planificación y Evaluación Educativa (USM, Venezuela). Magister en Educación, mención Enseñanza de las Ciencias Sociales (UC, Venezuela). Tesista del doctorado en ciencias sociales, mención estudios culturales (UC, Venezuela). Doctorando en filosofía (ULA, Chile). Libros publicados: *Antropología filosófica*, *Teoría del conocimiento*. Universidad de los Andes, Chile. feleon@miuandes.cl; franklinleonr@gmail.com.

Recibido: 14/09/2018. Aceptado: 09/10/2018.

Venezuela cambia. Lo viene haciendo siempre, el cambio no es una novedad. Pero las características de los cambios que vivimos en los últimos años, desde las transformaciones sociales que comenzaron desde 1999, hasta las más recientes en 2018, producto de la crisis económica, social, política y ética que vivimos en la actualidad, mueve nuestras estructuras sociales, nuestra forma de ser. Una gran cantidad de venezolanos se ha visto en la necesidad de emigrar, siendo los países suramericanos un destino altamente preferido, por el idioma común, la economía del viaje (se puede ir en bus o en otras vías más accesibles a nivel económico), lo relativamente parecido a nuestra cultura, las facilidades migratorias, economías más estables, posibilidad de ejercer la profesión u oficio que se tenía en Venezuela, o en el peor de los casos, ejercer formas independientes de obtener ingresos, el gran número de venezolanos que emigra a estas zonas, entre otros factores.

Chile reúne todos los requisitos mencionados anteriormente. Y su capital concentra el mayor número de oportunidades de trabajo, además de los mejores servicios públicos del país. Así llegamos los venezolanos a esta ciudad, Santiago de Chile, en la búsqueda de las comodidades y necesidades cubiertas que una vez tuvimos en Venezuela. Estar en Chile es estar en una nueva cultura. La sensación es que, a pesar de que hablamos el mismo idioma, hay una gran cantidad de palabras, expresiones, frases, costumbres, gastronomía, formas de ser y ver el mundo, maneras de relacionarse y de ejercer la profesión o el trabajo, entre muchos otros factores, que son muy distintas a lo acostumbrado por los venezolanos: estamos en otro mundo, que muchas veces te hace sentir extraño o fuera de lugar. Se da sin más, desde nuestra experiencia migrante, una co-existencia de culturas en las prácticas de vida presentes en Santiago de Chile, donde lo característico nuestro ha de ceder para darnos a entender y convivir con lo distinto, pues somos huéspedes.

Siempre se resaltó, en buena parte de los estudios culturales o antropológicos sobre nosotros los venezolanos, los rasgos negativos de nuestra idiosincrasia o, en otros casos, la ausencia de una identidad fuerte como pueblo. Pero la vivencia de nuestras características frente a gente distinta, el ser descritos en la convivencia con ciertos rasgos propios, siendo muchos de ellos positivos, da un enfoque distinto a la antropología cultural venezolana desde esta nueva experiencia migratoria.

¿Cuáles son estos nuevos sentidos vividos por el pueblo venezolano como grupo histórico en la actualidad desde la experiencia migratoria? ¿En qué ha cambiado nuestra cultura, y con ella las cosmovisiones y significados ejercidos y practicados

en la cotidianidad del vivir, ante la presencia de otros mundos de vida? ¿Quiénes somos hoy en día los/as venezolanos/as estando en el exterior como migrantes? Estas interrogantes quieren ser abordadas desde esta investigación que se plantea y asoma ideas, visiones, caminos metodológicos para investigar, pero, sobre todo, la misma vivencia migrante hecha palabra en los relatos de vida, para de esta manera develar estos nuevos sentidos emergentes desde la vivencia del venezolano en otras tierras, en tiempos de profunda crisis, de conflictividad política y social en nuestra Venezuela.

Se entenderá lo popular más allá de la interpretación marxista y del individualismo liberal; la concepción de pueblo que aquí se maneja va más allá de la lucha de la multitud excluida, o del bloque social de los oprimidos (Dussel, 2006: 66) tampoco como la suma de individuos que se acoplan en una ciudadanía organizada, dirigidos por un Estado racional, basado en un pacto social. Se adopta el sentido de pueblo desde el término azteca *Altépetl* y el maya *Amao*, que indican comunidad, pueblo entendido como un término incluyente desde el nosotros, desconocido por las experiencias moderno-occidentales" (Dussel, 2006: 65). Más allá de la significación socio-económica, se entiende por pueblo a la mayoría de las personas que vivencian desde sus comunidades históricas sentidos de vida expresados en prácticas de vida socialmente compartidas, de manera que se pueda comprender y asumir la vida desde una episteme popular que emerge de una fuente de sentido que aquí busca develarse.

Es importante reseñar que Santiago de Chile es una ciudad moderna, en el sentido filosófico del término, pareciera una Europa en América, donde a primera vista da la impresión que predomina el individualismo; ciudad organizada, formal en sus relaciones interpersonales en un primer momento, de buenas costumbres, liberal, apresurada (se anda siempre apurado), espontánea, educada en la ciudadanía, de orden jurídico eficiente y de legalidad reinante, de tradiciones antiguas que co-existen con nuevas formas urbanas de vida, sobre todo en las nuevas generaciones. Una vez en sus adentros, se siente el calor y la solidaridad latinoamericana. Y en esta mezcla de occidentalidad y cultura andina al borde de la cordillera, nos encontramos los venezolanos.

Se parte de una tesis vivida como certeza existencial por los venezolanos residentes en Santiago: existen sentidos distintos desde los que se vive en el mundo de vida popular venezolano en contraste con otras culturas que co-habitan esta ciudad

(chilenos mayormente, además de peruanos, haitianos, colombianos, dominicanos, presentes en comunidades minoritarias, entre otros), y este sentido nos hace ser distintos, nos hace ser otros al mundo occidental y a otras culturas latinoamericanas, como la chilena.

Ahora, en nuestros días se dan nuevos sentidos que emergen como prácticas distintas que quizás antes no teníamos los venezolanos: estar en un nuevo mundo nos exige otros comportamientos, sin dejar lo que nos caracteriza. Las nuevas situaciones sociales en nuevo territorio hacen emerger lo que somos, con el país de origen a cuestas, huyendo de una crisis en todos los ámbitos de la vida social. En este estudio se devela la vivencia del venezolano fuera del país, apalabrada por los protagonistas de este estudio: los migrantes venezolanos que narran su experiencia de vida.

Ante este fenómeno de estudio descrito, que quiere ser abordado en esta investigación, surgen las siguientes interrogantes: ¿Qué caracteriza al mundo de vida popular venezolano en la experiencia migrante actual? ¿Cómo el mundo de vida popular configura las prácticas de vida de los venezolanos en el exterior? ¿Cuáles son los sentidos que emergen en el mundo de vida popular venezolano que se da en la migración?

Para ello se plantea la siguiente intencionalidad, que guía esta investigación: develar los sentidos emergentes en los que se vive en el mundo de vida popular venezolano en la migración a partir de la interpretación-comprensión de relatos de vida.

Desde la búsqueda de este fin se asume una "postura pluriparadigmática, que permite el uso de varios paradigmas en una misma investigación" (Rivero, 2007). En el desarrollo de la misma se van incorporando los diferentes paradigmas investigativos, según ella misma lo requiera. No se trata de una nueva metodología, sostiene la autora que no se redefinen los métodos, sino que se usan estratégicamente. La interpretación que aquí se propone se funda existencialmente en el comprender, pues no existe la interpretación sin supuestos, estos últimos vienen dados por el mundo de la vida donde nos desenvolvemos. Se comprende desde un sentido del cual somos portadores desde nuestro mundo histórico-social. Entonces afirmamos con Habermas (1990: 8) que: "el contexto es vital para las expresiones lingüísticas que requieren ser interpretadas", pues para este autor la comunicación lingüística va de la mano con las interacciones cotidianas y las vivencias.

Más que seguir un método determinado para la interpretación, asumimos lo que

Moreno (1998) llama metódica, muy parecido a la intersección metodológica de Rivero (2007). Se trata de una "posición abierta a toda posibilidad de método e instrumento, según la historia misma va sugiriendo. Así, nos servimos de la fenomenología en un momento, del análisis del lenguaje en otro, de la confrontación con la propia experiencia en el siguiente" (Moreno, 1998: 16), esto se debe a la interpretación asumida no como búsqueda de datos, sino de significados. El narrador podrá tener control sobre los hechos narrados, pero no sobre el sentido emergente de su relato, sentido que ha de encontrarse y develarse en la tarea interpretativa. La vida de los relatores está sentidizada independientemente de la narración subjetiva de éstos, pues el sentido los trasciende y los arropa.

La historia concreta impregna nuestra existencia, lo que marca la historicidad de nuestra comprensión, ella le pertenece a la historia, imponiendo qué se comprende y el sentido de lo comprendido. Por eso la comprensión no es definida por el intérprete, sino por la tradición particular que habla por medio de él (Altez, 2013: 196). Así, al interpretar los relatos aquí transcritos, habla el sentido al que pertenecemos por encima de la subjetividad del investigador. Se nos muestra una verdad más allá de la razón científica, originaria del sentido común, llena de prejuicios y subjetividades, portadora de sentido y comprensión, es la verdad de la tradición histórica, afirma Altez, que "no se deja atrapar como objeto de estudio, y sin embargo está presente en toda investigación" (op. Cit.: 197).

Este estudio está basado en el enfoque biográfico, desarrollándose con el diseño de relatos e historia de vida, no se trata de una biografía asumida en su individualidad, como un caso particular, sino de la historicidad de la vida compartida por un grupo humano histórico presente en uno de sus miembros. De una biografía emana uno o varios sentidos que irradian a todas las demás historias que la leen, convirtiéndose en un núcleo unificador y sentidizante desde el propio sentido que emana desde ella. Centrarse en la historia misma no es centrarse en su individualidad, sino en la vida comunitaria que ella contiene. Basta conocer esa historia o relato para conocer su mundo.

Moreno. (2002: 22) expone que:

Una investigación de historias de vida debe considerar tres puntos: Se considera al investigador como un co-historiador que va a observar, describir e interpretar la realidad subjetiva de un individuo que vive el fenómeno social quien es considerado historiador, ya que es la vida que se historia. Como segundo aspecto establece que esta investigación no

comienza cuando se empieza a grabar su narración sino mucho antes, lo cual se denomina su pre-historia, continua cuando se establece la relación del investigador-cohistoriador, no sólo con el protagonista, sino con el mundo de vida al que pertenece el historiador mismo. In-vivencia, que es vivir integralmente dentro.

En efecto, el co-relator forma parte indispensable en cuanto a la fusión y relación con los los relatores, puesto que se debe establecer una relación profunda de confianza entre ambos, con el fin de conocer realmente desde dentro las condiciones de vida de una sociedad, comunidad, cultura. Por ello, no se considera la existencia de un investigador ni de un investigado, sino que todos son miembros de un mismo mundo, produciendo conocimientos en igualdad de condiciones y apertura intelectual.

A diferencia de la biografía, en el relato de vida la interpretación-comprensión no se basa en documentos o fuentes ajenas al relator, sino que aquí se obtiene a partir del proceso comprensivo desde el mismo horizonte hermenéutico de significados de los relatores. Por ende, la acumulación de relatos permite encontrar significados y corroborar los sentidos emergentes en varias personas, desde asunciones y prácticas de vida quizás distintas. Por tanto, estos relatos se recogen mediante la grabación, pero también y, sobre todo, desde la confianza mutua entre los relatores y el co-relator. En nuestro caso, se trabajó con los relatos de Patricia Leal, Julián Quintero y Jhonny Celis. Tres migrantes venezolanos pertenecientes a zonas distintas del país: Maracaibo, Calabozo y San Cristóbal, respectivamente.

Otra diferencia importante, es que en el relato de vida no se narra toda una vida sino parte de ella o episodios determinados de la misma, hay que hablar de "relatos de vida" que preferiblemente han de ser narrados a un interlocutor. Una clase particular de estos relatos de vida la constituyen aquellos que se limitan y refieren a un aspecto, tipo de actividad o tema de la vida del sujeto, según lo afirma el autor ya citado (Moreno, 2002).

Los relatos que aquí se interpretan-comprenden quieren hacer ver los sentidos emergentes del mundo de vida popular venezolano en la experiencia migratoria, este último es el lugar hermenéutico de comprensión-interpretación en el que se produce el conocimiento. Al respecto afirma Moreno (1998: 16): "ninguna historia tiene sentido aislada de otras historias dentro del mundo-de-vida. No basta con una sola historia". De ahí que, aunque se trabaje con un solo relato, será necesario la implicación de la historia de vida del co-relator para descubrirse inmerso en el mismo

sentido que hace posible el relato oral narrado.

Los relatos de vida no se asumen aquí como fuente de datos, ni para ilustrar un proceso social, tampoco para limitarse a su individualidad, ni como testimonio de un modo de vida, pues lo que se quiere conocer es el mundo que palpita en la historia. Para ello será necesario comprender desde dentro, desde la propia convivencia. De ahí que no hay sujeto ni objeto, sino un sentido compartido apalabrado desde la convivencia, por eso se asume la intersubjetividad como paradigma interpretativo.

De allí que junto con Moreno (1998) se asuma la investigación convivida. Lo convivido habla de la vivencia desde dentro de todos los que participan de la producción del conocimiento: intérprete y relatores. La *invivencia* se presenta como condición de posibilidad para conocer la realidad popular desde dentro de ella misma, como es vivida en la práctica. Entonces, se trata de ir más allá de la interpretación del relato transcrito, y comprender-interpretar desde la misma vida compartida en los códigos de significados a los cuales se pertenece desde lo concreto del vivir. "De esta manera se quiebran los límites entre interpretación, comprensión y explicación. En la comprensión se interpreta y en la comprensión-interpretación se explica. Todo en un solo proceso y en un solo acto" (Moreno, 1998: 19). Esta forma de investigar exige la transdisciplinariedad, servimos de todas las disciplinas que se requieran: la antropología, psicología social, sociología, filosofía, historia, entre otras. Pasando por todas ellas, la idea no es quedarse adscrito a alguna.

Se emplearon como instrumento los bloques de sentido, que según Moreno (2002) son los grandes temas que aparecen en el relato, es decir, cuando el relator cambia de tema nos está introduciendo a otro bloque de sentido. Otra herramienta a utilizar son las marcas guías, que según Moreno (1998: 23) son "los instrumentos para el análisis hermenéutico de la historia de vida". El mismo autor señala que son como "señales de posibles significados organizadores que, a lo largo de la historia, pueden convertirse en claves de comprensión del sentido disperso en ella y del núcleo generante de todo el sentido y el significado" (Idem). Las marcas guías no son datos ni categorías. De esta manera, se buscó el descubrimiento de estas marcas guías que señalan significados presentes en los relatos de vida, sirviendo como señales de posibles significados, revelándose al final como clave del sentido y no como una sola señal, sino que junto con otras marcas guía se elaboró un sistema de comprensión-interpretación que queda, sin embargo, abierto a otros posibles sistemas.

Explicada la metódica de trabajo utilizada, se presenta -a modo de muestra-, algunos

bloques de sentido significativos de este estudio. En la investigación de cada relato, para este momento investigativo, surgen trece bloques de sentido. Sólo se muestran algunos. En cursiva se ofrece la parte del relato seleccionada en cada uno, en negritas aparecerán los significados encontrados y señalados como marcas-guías en cada bloque. Como siglas abreviadas en los relatos aparece CRF, que significa co-relator Franklin, y R, que indica al relator con la inicial de su nombre real (RP: relatora Patricia, RJ: relator Julián, RJH: relator Jhonny). Esto para señalar los momentos de intervención de cada relator y del co-relator.

Relato de Vida de Patricia Leal

Bloque de sentido 2 (Líneas 16-21): ruptura afectiva con Venezuela

Cuando ella se fue... pa mí fue, o sea, como... la verdadera ruptura con Venezuela, porque se iba... ahí yo lloré más que cuando me fui de Venezuela, de hecho ella me dijo: yo pensé que te iba a... yo te iba a consolar todo el viaje, pero no, o sea, yo lloré ahí a mares cuando ella se fue.

CRF: *o sea, la mamá de tu amigo*

RP: *la mamá de mi amigo que es como mi segunda madre*

¿De dónde se le ocurre a Patricia identificar la ida de la mamá de Juan (amigo que la recibe en Santiago), que la acompaña en el viaje de Venezuela a Chile y luego se regresa, con la ruptura con Venezuela? Sus palabras develan que **entiende a Venezuela como personas concretas que en el afecto son muy significativas**. Venezuela tiene sentido desde las relaciones afectivas, si éstas no están presentes, pues la distancia los separa, se ha roto el vínculo con Venezuela. El país no entra en el imaginario social, en la episteme popular, como una abstracción, sino como una valoración afectiva encarnada en personas concretas, que son muy significativas. Otra manera muy distinta de entender y ser país. De hecho, las palabras que le siguen en el relato así lo confirman: *yo lloré más que cuando me fui de Venezuela*. Salió acompañada, a Venezuela la llevaba consigo en la mamá de Juan, al ella irse, se le va Venezuela, por eso llora cuando ella se va, porque ahí, en la afectividad relacional profunda, siente el desgarramiento de separarse de los suyos, de lo que quiere y ama. Venezuela son las personas amadas.

Y más aún, es que la mamá de Juan no sólo es la mamá de su amigo, como le digo yo a Patricia en su relato, ella aclara que sí es verdad lo que digo pero le complementa con su sentido: la mamá de su amigo es su segunda madre; entonces, perder a Venezuela,

o estar lejos de Venezuela, es perder o tener distante a la propia madre, pues ella está lejos, y no es fácil para un sujeto hecho en madre vivir con la madre distante, es como medio vivir, sólo con la huella del recuerdo de su patrón de vida; **Venezuela es significada desde la relación matrial**, pero además, Venezuela es vivida como la madre, como la matriz, fuente generadora de significados, pareciera que el país es representado con una huella tan profunda como la madre, entonces al país se le reconoce y se le quiere como a la propia mamá, por eso romper con la madre, que equivale a romper con Venezuela, causa en Paty el llanto desgarrador. Por eso Venezuela no es una abstracción, sino un sentimiento tan profundo como la relación madre-hijo/a. Al país no se le concibe racionalmente, se le siente en lo profundo.

Relato de Vida de Julián Quintero

Bloque de sentido N°8 (líneas 133-141): "Es difícil vivir con eso, pero es lo que toca y hay que sacar pecho".

CRF: *ya... ¿cómo definirías tú esa experiencia migrante?, o sea...*

RJ: *es una experiencia difícil, es difícil porque no, nunca logras sacarte de adentro los... tus raíces... tus principios, tus raíces, dejas mucho atrás, mucha familia, amistades, tu tradición, tu cultura, el goce y disfrute que tú tienes por ejemplo todas las navidades, los carnavales, semana santa, todo eso lo dejas atrás para... buscar nuevos caminos pues, buscar este... nuevas oportunidades, progreso, sobre todo eso, integridad, entonces ha sido, es difícil vivir con eso, es difícil vivir con eso, pero es lo que toca y hay que sacar, sacar pecho y seguir adelante porque es... no hay otra opción, no hay otra opción, entonces... la última opción es regresar a Venezuela y es más difícil todavía.*

El co-relator le pide definir su experiencia migrante. Antes ha dicho que fue suave por la infraestructura, el cumplimiento de leyes y lo amigable de la gente en Santiago, lo parecido de la vida citadina de aquí con la de Venezuela. Pero ahora dice que es difícil, pues a pesar de las coincidencias y las vastas virtudes de la cultura receptora, refiere que cargas contigo todo un mundo de vida: *tus raíces, tus principios, todo lo que se dejó atrás, familia, amistades, tradición, cultura, el goce y disfrute*, las fiestas propias de tu mundo, todo un universo que se deja atrás para buscar *nuevos caminos, nuevas oportunidades, progreso, integridad*. **La nostalgia del propio mundo de vida y el anhelo por estar en él físicamente dificultan la adaptación al nuevo mundo, ser migrante es vivir desde la nostalgia por Venezuela. Pero también dice que ese mundo de vida del que se siente nostalgia no se deja, aunque físicamente se dejó atrás, vive en ti. Y porque vive en sus hombres y mujeres, desde ese mundo de vida popular venezolano se**

sentidiza y concibe la nueva experiencia migrante, desde la herencia cultural de la que se es portador.

Bloque de sentido N°9 (líneas 146-153): “toca adaptarse”.

CRF: *¿cómo se vive un venezolano, una venezolana, en Chile, en Santiago?, ¿cómo se vive pues?, ¿cómo haces tú con esas tradiciones, esa cultura, esas raíces que tú dices? O sea, ¿te toca guardarlas?, ¿adaptarte?*

RJ: *Sí, toca, toca adaptarse, toca adaptarse, pero ya para todos los que estamos y todos los que vamos llegando día a día es más suave porque la comunidad venezolana ha crecido en gran proporción y hay muchos comerciantes venezolanos que tienen la capacidad y traen productos venezolanos acá para nosotros tenerlos de fácil acceso, de resto es cuestión de adaptación, creatividad.*

Ante la dificultad del vivir con esa nostalgia de migrante, con el sentimiento llamado Venezuela por dentro, Julián refiere que toca adaptarse. **Se sabe poseedor de un mundo, pero también reconoce que está en un mundo de vida distinto donde debe adaptarse a esa diversidad a la que llegó.** Luego refiere algo que ya Patricia también nos lo comentó: la presencia de venezolanos, de personas que comparten y son poseedores de un mismo sentido, facilita la vida en la nueva cultura. Es como si hiciese falta trasladar Venezuela a nuevas tierras para poder vivir bien y para seguir siendo venezolanos. **Venezuela no es el territorio, son las personas que la viven aún sin darse cuenta, y si las personas que comparten el mismo sentido de vida están aquí, la migración es menos dura, pues Venezuela se prolonga en una forma de ser y vivir.** Así lo expresa cuando dice que esta oleada de comerciantes venezolanos que traen los productos que consumíamos allá y nos lo hacen de más fácil acceso, nos facilitan la vida. Venezuela puede vivirse aquí, trayendo el queso llanero y lo que nos caracteriza en el consumo, porque lo demás lo hacemos nosotros: el convivir desde un sentido aprendido desde pequeños, del cual somos portadores y nosotros identificamos en la convivencia concreta.

Relato de Vida de Jhonny Celis

Bloque de sentido N°5 (Líneas 111-125): “Después que uno sale del país, uno aprende a querer la tierra de uno”.

CRF: *¿qué diferencias ves tú entre la gente de aquí y nosotros?*

RJH: *¿el chileno y nosotros? Mira el chileno... yo lo que le envidio al chileno que él es muy patriota, él es su país, él es orgulloso de su tierra, él es patriota, o sea, eso, eso es lo que no teníamos, lo que yo creo que no tenemos nosotros y que lo estamos aprendiendo,*

que lo estamos aprendiendo, nosotros lo estamos aprendiendo ahorita, después que uno sale del país, uno aprende a querer la tierra de uno, aprende a querer, aprende a querer más a sus colores, a... a eso, yo creo que eso es lo que nos diferencia a nosotros del chileno, ser más celoso con la tierra de uno, y es así porque ellos defienden su, su tierra, porque ellos también han pasao, pasaron trabajo, como lo estamos pasando nosotros hoy en día. Eh... yo creo que a ellos no les gustaría pasar otra vez eso, yo creo que el día de mañana que nosotros salgamos de esa... de esa dictadura que tenemos ahorita, nosotros vamos a ser igual, pero claro nosotros somos más alegres, eso sí, nosotros somos más alegres, pero de... no hay mucha diferencia entre el chileno y el venezolano, eso es lo que le digo, ellos quie... son más... celosos con su tierra.

En el relato le invito a establecer diferencias entre el chileno y nosotros, dado que ha estado hablando de los venezolanos desde una especificidad de ser. Dice envidiar del chileno que es muy patriota (aquí se dan tres días festivos por motivo de las fiestas patrias, y son las principales festividades del año), valora su país, es orgulloso de su tierra; el chileno es definido por el gocho como patriota. Dice que eso es lo que *nosotros no tenemos, y lo que estamos aprendiendo ahorita, con esta experiencia migrante, después que uno sale del país uno aprende a querer la tierra de uno.* Estas palabras tan claras develan que **la experiencia migrante venezolana es una oportunidad para aprender a valorar lo propio**, la idiosincrasia, lo que nos caracteriza; a concientizar y querer nuestros rasgos definitorios, desde nuestro tono de voz, lenguaje, bailes, gustos, costumbres, tradiciones, paisajes, formas de ser y relacionarnos, entre otros.

Jhonny ve la necesidad de querer más nuestros colores, de apreciar mucho más la tierra de uno, y eso lo nota en contraste con la cultura receptora: *si ellos quieren tanto a su país, ¿por qué nosotros no?*, se pregunta. **Frente a la cultura diversa, se reconoce la necesidad de aumentar el amor por la propia cultura, de valorar aún más la propia forma de habérselas con la realidad, nuestra idiosincrasia.** Luego el gocho describe que este amor por lo propio de los chilenos viene de su experiencia dolorosa de haber pasado trabajo, como lo estamos pasando nosotros hoy en día, afirma. De modo que **las dificultades acrecientan la valoración de la propia idiosincrasia, es la condición necesaria para amar todo lo que nos define como pertenecientes a un mismo grupo humano con mucho en común, culturalmente hablando.**

Yo creo que a ellos no les gustaría volver a pasar otra vez eso, habla de cómo **el sentimiento patriota es la defensa para evitar males del pasado y experiencias sociales y políticas amargas en el presente**, quien quiere

lo suyo lo defiende. Dice creer que una vez que superemos esta experiencia, la cual define como dictadura, vamos a ser iguales a los chilenos en cuanto a amor propio, amor por la patria, con nuestras diferencias porque aclara que *nosotros somos más alegres*. Concluye diciendo que no hay mucha diferencia entre chilenos y venezolanos, nos diferencia que ellos son más celosos con su tierra, la defienden más. Lo que muestra quizás **la poca valoración o aprecio de nosotros los venezolanos hacia lo nuestro y la ausencia de disposición para dar la vida y no dejar perder lo que nos pertenece**. Esto no es concebido como una realidad inacabada o un mal irremediable, sino como un proceso de aprendizaje que nos está dejando la experiencia migratoria, en función de aumentar ese aprecio a lo nuestro, a juicio del gocho.

Bloque de sentido N° 11 (Líneas 187-197): "Donde se pare: este es venezolano. ¿de qué parte?, no sabemos, pero este es venezolano".

CRF: *¿cómo se reconoce un venezolano en Santiago?*

RJH: *jumm, por el caminao, la forma de vestir, tú ves, mire, ese es venezolano, las mujeres igual, se... se diferencia a simple vista, usted ve, ve a una venezolana y... yo por el vestir, y el caminar, por el vestir, usted ve a una venezolana, un venezolano, mire este es venezolano, donde se pare: este es venezolano. ¿de qué parte?, no sabemos, pero este es venezolano.*

CRF: *¿por el vestir y el caminar?*

RJH: *sí yo creo que es así, yo lo veo así.*

CRF: *ta bien... bueno no, eso, era compartir un poquito la experiencia migrante y...*

RJH: *si no, ha sido dura pero... somos, somos... ha sido dura pero ¿sabe por qué la hemos superado todos?, porque somos venezolanos.*

Le pregunto cómo se reconoce un venezolano en Santiago. Menciona ciertas características externas: la forma de caminar, de vestir; las mujeres venezolanas también las diferencias a simple vista, según relata. No sabría especificar desde la observación externa de qué parte de Venezuela es -asevera-, pero indica saber diferenciar. Esto concuerda con lo dicho por Patricia, ella habló de fenotipo, de las mujeres venezolanas dice que se menean más, del resto de los venezolanos dice que somos vanidosos y marqueros. Lo que indica que **ser venezolano es una forma de ser, estar y existir en el mundo, reconocible a simple vista por quienes comparten el mismo mundo de vida**.

Luego el gocho, como cariñosamente llamamos a Jhonny entre venezolanos, afirma que la experiencia migrante ha sido dura, pero ve en el ser venezolanos la

condición de posibilidad para superar esos obstáculos propios de la migración. Dice que porque somos venezolanos es que hemos superado la dureza de la migración. Con lo que expresa que ser venezolano es poder vencer las dificultades propias de la vida migrante, hay en nuestra forma de ser las condiciones de posibilidades de superar cualquier obstáculo; **ser venezolano es no dejarse vencer por las circunstancias adversas y salir triunfantes ante la dureza de la migración**, lo que refiere la capacidad de sufrir y de adaptarse del venezolano migrante. Si bien le gustan las comodidades, como él mismo lo ha dicho antes, sabe pasar penurias cuando de conseguir mejoras económicas para la familia se trata. O simplemente de posibilitar el convivir familiar desde los recursos que da el trabajo bien remunerado.

Aportes de la investigación

Si bien es una realidad la preocupación cultural por el proyecto colonizador de la globalización, saber que nuestras culturas latinoamericanas luchan en lo concreto del vivir por mantener sus prácticas de vida y sus cosmovisiones es una gran noticia, que nos anima a seguir promoviéndoles, desde la concientización de lo que somos. Ciertamente se vive en un mundo de estructura moderna, organizado y pensado occidentalmente, pero en él nuestras culturas latinoamericanas se viven desde sus tradiciones heredadas, usando la modernidad como instrumento y burlando su pretensión homogeneizante y genocida. La pretensión de borrar nuestras identidades o de usarlas para reconocerlas como material exótico para el mercado, implantando desde la propia identidad el consumo, es resistida desde formas de vida bien concretas, aun en la migración.

No se trata de sostener un relativismo cultural o de ser culturalistas, sino de escuchar y valorar las riquezas que nos dan cada cultura como prácticas de vida compartidas a lo largo de la historia por grupos humanos concretos. Se trata de caminos históricos que muestran la diversidad de formas de vivir criterios compartidos o valores en común propios de una condición humana que pertenece a todos los seres humanos.

Lo que esta investigación muestra es la co-existencia de mundos de vida, que más allá de una hibridación, donde se mezclan culturas y cosmovisiones, devela cómo las culturas se reconocen a sí mismas desde su peculiaridad, comprenden la cultura distinta con la que se encuentran en calidad de migrantes o de país receptor, y comparten sus rasgos específicos, valorando los elementos positivos de cada una, manteniendo su diversidad, reconociendo la necesidad de la pluralidad, sin intenciones de homologar comportamientos. Se trata de un diálogo intercultural respetuoso, comprensivo, que

nos demuestra que nuestra humanidad está por encima de cualquier nacionalismo o de un celo culturalista exagerado que raye en lo xenofóbico.

Dos culturas en estudio, la chilena y la venezolana, una receptora, otra migrante, conviven desde las diferencias, desde sus matrices de pensamiento y vida, aceptándose y reconociéndose como diversas y valiosas. No se trata de mezclar culturas, sino de ponerse en el lugar del otro para comprenderlo, desde la propia cosmovisión, y desde ahí compartir la vida en común desde lo específico de cada cual, buscando lo que nos une y no lo que nos separa. Adaptarse no es volverse lo otro y abandonar lo propio. El sentido aprendido, el mundo de vida sigue ahí, presente en nosotros como primer vivido, huella que nos define y nos posibilita el vivir de cierta manera.

De modo que esta investigación nos muestra los caminos de la interculturalidad desde las prácticas sociales concretas. Las teorías de Fernet Betancourt (2006), Walsh (2005) y tantos otros, que al leerlas nos suenan quizás a sueños utópicos al invitarnos al vivir desde y en la interculturalidad, se hacen realidad desde los relatos de Patricia, Julián y Jhonny. Lo que para nuestros gobiernos es un duro camino, bien sea por intereses comerciales, por la prevalencia del mercado, por intereses hegemónicos o de dominio, para nuestros pueblos es una realidad. Somos distintos y así convivimos, dialogando con las distintas culturas, reconociéndolas y promoviéndolas desde el diario vivir.

Las prácticas de vida aquí mostradas por los venezolanos migrantes nos muestran la posibilidad de otro mundo: plural, intercultural, histórico, de identidades arraigadas, con culturas existentes viviendo a su modo, aún lejos de su tierra. Esto nos invita a quienes nos dedicamos al pensar a decolonizar nuestro pensamiento. Si los pueblos latinoamericanos se sirven de la modernidad y la filtran desde su especificidad para subsistir, ¿por qué no pensar en otros caminos más allá de Occidente para producir ciencia, educación, política, organización social, leyes, economía, religión, entre otros? Otro mundo se nos ha mostrado muy distinto a la modernidad, posible no desde el individuo que crea instituciones para pactar y no agredirse, sino realizable desde y en la relación afectiva.

Esta investigación, desde el develamiento de significados, nos ha mostrado la identidad de dos pueblos desde la alteridad. Nos ha hecho falta la experiencia migrante para reconocernos como venezolanos, valorarnos, vivirmos como somos, promovernos, solidarizarnos entre nosotros. Es ante los otros, distintos, que reconocemos nuestra otredad y valoramos la diversidad. Nuestras representaciones sociales, ese sujeto

social antes que individuo, del que nos habla Moscovici (c.p. Banchs, Agudo y Astorga, 2007) y Castoriadis (2004), poseedor de un mundo de significados heredados y compartido por un grupo humano histórico y concreto, han quedado en evidencia al momento de vivir la vida desde cierto sentido compartido en, por y desde la cultura a la que se pertenece.

Las palabras de Briceño Guerrero (2007), que nos invitan a descubrirnos como poseedores de un discurso salvaje que se opone a la conquista occidental y que lucha por sobrevivir ante la imposición cultural del más fuerte, cobran desde la experiencia venezolana migrante, mayor sentido. Pero también nuestras prácticas de vida mostradas en los relatos aquí interpretados nos hablan de una idiosincrasia, de una forma de ser y vivir, de un modo de sentir, pensar y actuar, que nos une y nos identifica como venezolanos, contradiciendo las afirmaciones de este autor, también las de Mosonyi (1982) y Capriles (2014), cuando sostienen que no tenemos Patria ni identidad. Quizás el sostenido discurso de nuestros intelectuales resaltando o mostrándonos la visión negativa de nuestra forma de ser hace entender al mundo académico que en nuestra venezolanidad no hay nada positivo que resaltar. Pero no es esta la experiencia migrante venezolana actual, que nos muestra todo un mundo vivo, con identidad propia, peculiar, con rasgos característicos, y con muchos elementos a favor para construir país desde las valoraciones propias que se hacen en la cotidianidad. Hace falta liberar de la alienación a nuestra identidad cultural, creo que esta investigación ayuda en eso, mostrando quiénes somos y de qué somos capaces.

Juicios de académicos sobre nuestra cultura que la presentan como desequilibrios básicos, patologías, pertenecientes a lógicas premodernas (Hurtado, 1998), que destacan rasgos negativos y nos leen desde la afirmación de limitaciones o defectos como lo preponderante en nosotros: desde el engaño, la huida al trabajo, la viveza criolla, el individualismo anárquico, la banalidad de la búsqueda de la subsistencia (Capriles, 2014), o simplemente desde la ausencia de identidad nacional y cultural (Mosonyi, 1982), o como nacionalidad incipiente y débil identidad a partir de la independencia (Carías, 1983), caen por su peso como prejuicios académicos sin asidero desde esta investigación.

Hace falta decolonizar nuestro pensamiento de las ciencias sociales modernas, occidentales, y trasladarnos a otros ámbitos de comprensión a los cuales nos llevan los significados expresados en estos relatos de vida, en estas experiencias migratorias.

Se hace necesario empezar a entender nuestros hombres desde otra antropología, comprender nuestra sociedad desde otra sociología, acercarnos a nuestras propias maneras de pensar desde nuestra epistemología, descubriendo nuestro mundo, aún sin palabras, todavía inconsciente en muchos, velados por los prejuicios académicos hechos desde otros mundos de vida, ocultado lo nuestro, minimizándolo y señalándolo como lo negativo, como obstáculo para la modernización de nuestros pueblos (genocidio cultural, por cierto). Otra identidad nacional surge desde las vivencias aquí relatadas, otras formas de comprensión de lo nacional, de nuestras tradiciones, de nuestro ser, de lo venezolano, emergen desde lo relatado por los protagonistas de este trabajo.

Lo encontrado nos pide comprender lo popular más allá del criterio étnico (Mosonyi, op. cit), es decir, lo popular no es el mestizaje, sin que con ello estemos negando el gran aporte de nuestros indígenas, campesinos, andinos, en la conformación de nuestra larga existencia como nación, incluso antes de la colonización española. Aquí se nos presenta lo popular como un sentido de vida compartido: la relación afectiva. También lo aquí develado nos lleva a superar la dicotomía andinos versus campesinos y llaneros que plantea Carías (op. cit). El relato de Jhonny (andino) y Julián (llanero), nos invitan a comprender la venezolanidad desde el convivir en la diversidad regional, superada por este sentido de vida compartido que nos une y nos hace a todos venezolanos.

Estamos ante un mundo de vida, el venezolano, que pide reconocimiento, aceptación, comprensión desde otros ámbitos, disposición para la valoración positiva. Son muchos los significados emergentes que nos hablan de una cultura con existencia propia, peculiar, valiosa, que genera formas positivas y armoniosas de vida, y que no se nos presenta como destriangulizada (Barroso, 2011) o enferma entre su yo ideal y su yo real (Hurtado, op. cit). La apertura a escuchar, a escucharnos, a revisar ese sentido de vida que habita en nosotros como huella que posibilita nuestra existencia, matriz de origen de nuestro ser, a reconocernos en los significados expresados por estos migrantes, que, desde la experiencia de estar frente a culturas distintas, lejos de su casa, se muestran como otros, nos da muchas pautas para reconstruirnos, asumarnos como cultura y como nación y proyectarnos desde lo que somos.

Razón tiene Mosonyi (op. cit.) cuando dice que sin identidad cultural no hay identidad nacional. Y si bien es cierto que poseemos nuestras prácticas de vida y nuestra propia

idiosincrasia, creo que el trabajo de auto-reconocimiento como cultura, de valoración y de creación de nuestras formas de existencia desde lo que somos, está por venir. Por eso desde aquí se da un paso adelante mostrando nuestra otredad desde la interpretación-comprensión de los relatos de vida abordados, cuya interpretación está desarrollada por completo en la Tesis Doctoral que espero compartir pronto públicamente.

El camino queda abierto, un pueblo migrante se ha mostrado desde sus sentidos de vida asumidos. Que esta experiencia como huéspedes en otras tierras nos sirva para reconocernos y afianzarnos como pueblo, para construir juntos caminos más inclusivos y de mayor prosperidad que nos hagan ver que valió la pena comer arepas en la cordillera.

REFERENCIAS

- ALTEZ, Y. (2013). *La estructura hermenéutica del conocimiento antropológico*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- BANCHS, AGUDO y ASTORGA (2007). *Imaginarios, representaciones y memoria social, En Espacios Imaginarios y Representaciones sociales*. México: Anthropos
- BARROSO, M. (2011). *Autoestima del Venezolano. Democracia o marginalidad*. Venezuela: Galac.
- BRICEÑO GUERRERO, J. M. (2007). *El Laberinto de los tres minotauros*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- CAPRILES, A. (2014). *La Picardía del Venezolano o el triunfo de Tío Conejo*. Caracas: Taurus.
- CARÍAS, R. (1983). *¿Quiénes somos los venezolanos?* Venezuela: Anthropos.
- CASTORIADIS C. (2004). *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico Social*. Argentina: FCE.
- DUSSEL, E. (2006). *20 Tesis de Política*. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/282.pdf> (consultado el 10-09-2016)
- FORNET BETANCOURT, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Disponible en <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf>
- HABERMAS, J. (1990). *Conocimiento e Interés*. Buenos Aires: Taurus.
- HURTADO, S. (1998). *Matrisocialidad*. Caracas: Ebuc-Faces.
- MOSONYI, E. (1982). *Identidad Nacional y Culturas Populares*. Caracas: La Enseñanza Viva.
- MORENO, A. (1998). *Historia-de-vida de Felicia Valera*. Caracas, Venezuela: CIP-CONICIT.

- _____ (2002). *Historias-de-Vida e Investigación*. Colección Convivium Minor No 2. Caracas: CIP.
- RIVERO, C. (2007). *Intersección Metodológica: Marxismo Crítico, Hermenéutica Contemporánea y Pensamiento Complejo*. (Ponencia Mimeografiada para las II Jornadas de Ciencias Humanas).
- WALSH, C. (2005). *Interculturalidad, conocimiento y decolonialidad*. En Siglo y Pensamiento. N° 46, volumen XXIV. Disponible en <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/viewFile/4663/3641>.

EL MOVIMIENTO MUSICAL NACIONALISTA VENEZOLANO DESDE LA MIRADA DEL RELATO-DE-VIDA DE ALECIA CASTILLO

The venezuelan nationalist musical movement from
the lifetime look of Alecia Castillo
Guillermo Rodríguez * y Eudel Seijas **

RESUMEN

Con base al fenómeno producido por la difusión del género musical 'neo-folklore' en los medios de comunicación venezolanos, se ha generado una impresión en sus audiencias de que el folklore -o los valores más representativos del nacionalismo musical venezolano-, está siendo rescatado por una serie de intérpretes que pretenden presentar las reversiones o mezclas de temas tradicionales venezolanos con instrumentos y ritmos contemporáneos como una supuesta renovación de estilo. Esta confusión, llevó a una revisión de la evolución del movimiento musical nacionalista venezolano partiendo desde el presente hacia el pasado, integrándolo con una profundización en las teorías del nacionalismo musical mediante un enfoque cualitativo de corte fenomenológico. En el que se compiló y transcribió el relato-de-vida de la abogada, compositora e investigadora Alecia Castillo como un testimonio vigente para hacer contraste entre la realidad y sus memorias, así como repasar la importancia de la música dentro del acervo cultural valenciano.

Palabras clave: Relato-de-vida, movimiento musical nacionalista venezolano, Alecia Castillo, neo-folklore.

ABSTRACT

Based on the phenomenon produced by the diffusion of the musical genre 'neo-folklore' in the Venezuelan media, an impression has been generated in its audience that folklore -or the most representative values of Venezuelan musical nationalism- are being rescued by a series of interpreters who intend to present the reversals or mixtures of traditional Venezuelan themes with contemporary instruments and rhythms as a supposed renewal of style. This confusion led to a review of the evolution of the Venezuelan nationalist musical movement from the present to the past, integrating it with a deepening in the theories of musical nationalism through a qualitative approach of phenomenological cut. In which the life-story of lawyer, composer and researcher Alecia Castillo's stories were compiled and transcribed as a current testimony to make a contrast between reality and its memories, as well as to review the importance of music within the Valencian cultural heritage.

Key words: Life-story, Venezuelan nationalist musical movement, neo-folklore.

* Licenciado en Artes, mención Música (Universidad Arturo Michelena, 2015). Pianista ejecutante (FESNOJIV Simón Bolívar, 2013). Docente y gestor cultural. Universidad Arturo Michelena condefauno@gmail.com

** Candidata a doctora en ciencias sociales, Magister en Investigación Educativa y Licenciada en Educación, mención Música (Universidad de Carabobo). Docente, violista ejecutante (FESNOJIV Simón Bolívar, 2013) y musicoterapeuta (ASOVEMUS, 2003). Publicaciones recientes: *La mujer venezolana en la música y los procesos de descolonización del pensamiento*, *El dominio y su representación imaginaria de la diferencia*. Universidad de Carabobo. eudel.seijas@gmail.com

Recibido: 08/08/2018. Aceptado: 20/10/2018.

Aproximaciones a la teoría del nacionalismo musical

Respecto a los nacionalismos musicales, los vistazos teóricos iniciales resaltaban por ser tanto ambiguos como intrincados. Por cultura general, los primeros movimientos nacionalistas surgieron en el seno del romanticismo europeo del siglo XIX, cuando las naciones y sus representantes culturales, en tiempos amenazantes de guerras civiles y expansiones imperiales, encontraron mediante el principio universal de la soberanía un argumento idóneo no sólo para complementar creativamente una faceta política que significaba el reconocimiento de una identidad frente a la distinción de lo foráneo, sino también para enfatizar la exploración de esas estéticas individuales como reacción a las doctrinas eclesiásticas y estilos aristocráticos que fueron dictados por modelos absolutistas durante largos siglos previos.

De allí surgirían en el terreno de la música, los primeros compositores que pueden considerarse nacionalistas por derecho propio, “y que mediante la poesía, la literatura, los paisajes, el mito, el rito, la leyenda, la tradición o las costumbres, encontraron los recursos compositivos justos para la creación de obras que sintetizaban el espíritu y el carácter de cada región” (Santillana, 2006: 109). Desde entonces recordamos a grandes figuras como el ruso Mijaíl Glinka (1804-1857) y el llamado Grupo de los Cinco; pasando por el nacionalismo bohemio que reaccionó frente al dominio austríaco y se encarnó en personajes como Antonín Dvořák (1841-1904); incluso extendiéndose hasta la región escandinava, donde el compositor noruego Edvard Grieg (1843-1907) abogó por la valoración del arte nórdico.

Es entonces, cuando se entiende que cada una de estas corrientes se dio de forma tan particular dentro de cada contexto y a veces, de manera tan personal según cada territorio, que es complejo hablar de un mismo linaje de componentes que caractericen a todos los movimientos culturales nacionalistas a modo generalizado. A pesar de ello, Palacios (c.p. Puncelles, 2012: 50-51), realiza un acercamiento teórico destacando cuatro aspectos centrales en los que se pueden resumir las cualidades y características que identifican a los nacionalismos culturales, estos son:

1. “El nacionalismo consiste en la utilización de los valores considerados como propios o representativos de una nación”.
2. “El nacionalismo implica una mirada hacia adentro, una valoración de lo propio frente a lo ajeno, de lo nacional frente a lo extranjero”.

3. “El nacionalismo es una actitud o intención, es un acto volitivo”.

4. “La manifestación del nacionalismo depende de las circunstancias exteriores”.

A manera de conclusión y en contraste con la actualidad, Puncelles (2012: 28-51) aclara que frente a la soberanía moderna y la variedad de manifestaciones artístico-culturales como producto de la masificación tecno-consumista, ya no se puede hablar hoy día, en el sentido tradicional-colonialista, de los nacionalismos musicales como la conquista de una expresión débil por encima de una fuerte; puesto que “cada quien escoge el lenguaje que más le gusta; muchas músicas pero ahora una sola dimensión musical: la del progreso intelectual, la emancipación humanística y la intersección con las otras dimensiones y categorías del cosmos y de la realidad” (López, 1998: 154)

El caso del nacionalismo musical venezolano dentro del vecindario latinoamericano

El caso de Venezuela dentro del marco de los movimientos musicales nacionalistas del continente Latinoamericano durante la primera mitad del siglo XX, no dejaba de mostrar una naturaleza un tanto inusual pero peculiar de cara a este fenómeno. Pues mientras la mayoría de los países habían hecho su propio recorrido por las múltiples veredas artísticas que la vertiente nacionalista dispuso para ellos, acá se llegó tarde a esa cita, ya que fue justo en las fechas próximas a la segunda mitad de ese mismo siglo cuando esa propuesta tomó forma, arraigo y carácter bajo la mano de un personaje en cuya misión recayó prácticamente toda la responsabilidad de sacar adelante a dicho movimiento y lo que con él se transmitiría a la nación: Vicente Emilio Sojo.

Realizando un esquema rápido por el desarrollo de esta corriente cultural en el vecindario, Armijo (2007) señala que para los últimos años del siglo XIX y la primera década del XX, en Latinoamérica se hizo un esfuerzo por abandonar la tendencia mimética hacia la composición europea, pues algunos autores tomaron conciencia al reconocer que el lenguaje con aire romántico había sido socavado a su máxima expresión, y que vendría a ser tiempo de explorar las posibilidades sonoras que la herencia autóctona de cada región ofrecía como recurso creativo para la elaboración de nuevas obras; siendo uno de estos precursores el compositor mexicano Carlos Chávez (1899-1978), poseedor de una profunda visión histórica sobre la cultura mexicana así como un acalorado sentido de pertenencia por la tradición azteca de ese país. Al respecto, reseña:

En 1910 la caída de la dictadura de Porfirio Díaz y la revolución mexicana crearon un ambiente propicio para el fortalecimiento del nacionalismo

mexicano que fue el motor de artistas comprometidos con los ideales de la Revolución Mexicana y las luchas proletarias. Compositores, muralistas, cineastas, coreógrafos e importantes pensadores se vincularon entre sí para crear un arte militante. Por su parte, Carlos Chávez, quien se ubicó más cerca del estilo de Strawinsky (1882-1971), de Copland (1900-1990) y de Bártok (1881-1945), utilizó el elemento indígena en la concepción de su lenguaje, incorporó en sus obras orquestales instrumentos prehispánicos, melodías modales, pentáfonas, polirrítmicas y voces en movimientos paralelos, dando al nacionalismo mexicano un nuevo impulso (Armijo, ob.cit.: 29).

Así, la iniciativa visionaria tomada por Chávez, fue indispensable para abrir un camino motivacional a otra segregación de creadores de su tiempo tanto dentro como fuera del territorio para que recrearan el imaginario colectivo de sus culturas mediante la música, tal como Silvestre Revueltas (1899-1940), también mexicano y contemporáneo a Chávez; Alberto Ginastera (1916-1983) y Astor Piazzolla (1921-1992) en Argentina, cuyos trabajos en la actualidad se consideran indispensables para pensar la música en la región del Río de la Plata; Heitor Villa-Lobos (1887-1959), que haría lo propio en Brasil al desarrollar un profundo interés personal por la música en los ámbitos rurales y urbanos para explorar las relaciones entre los patrones y modelos étnicos de América Latina, etc.

Pero el caso venezolano, en vista del recuento histórico hecho, plantaba una nueva inquietante con base a la tendencia observada de que el nacionalismo musical se solía dar al margen cultural de un contexto político: ¿Por qué en Venezuela hubo necesidad de hacer nacionalismo musical si el nacionalismo político y el nacionalismo cultural se dieron en dos épocas distintas? ¿De dónde surge la necesidad de hacer nacionalismo musical si el nacionalismo político se da, principalmente, en el período de guerras independentistas, mientras que el nacionalismo cultural ocurre para un momento en el que Venezuela, tanto política como geopolíticamente hablando, se encontraba 'estable'? Soluciones a esta singularidad las hallamos en una entrevista que Astor (2008: 78) realizó al compositor Gonzalo Castellanos Yumar, el cual fue aprendiz directo de Sojo, que aclaraba:

Ellos (Sojo, Calcaño y Plaza) lo concibieron (el nacionalismo) porque hubo una moda que entró por ahí en mil novecientos veintitantos, después de la Primera Guerra Mundial. Entonces entró el fox-trot, el one-step, y ellos hablaron de una moda estulta que la juventud agarró inmediatamente y se olvidó de sus raíces. Entonces ellos consideraron que cómo era posible que se fuera a perder eso y empezaron a recuperar todas esas cosas. De ahí, nosotros (que vivimos con ellos todo ese proceso) vimos el interés enorme que había en eso, y la

venezolanidad contenida en eso y cómo sentíamos eso como nuestro. Y no lo otro. Yo te diría que casi sin tener eso como objetivo. (...) Eso nació espontáneo completamente al ver la belleza que se estaba perdiendo, por aquella cuestión, y lo que ellos habían logrado recuperar y grabar y escribir toda esa cosa.

Por lo que, entendiendo el argumento de Gonzalo, el nacionalismo musical en Venezuela surgió en primera instancia, no sólo como un acto volitivo de querer mirar hacia adentro, rescatar lo propio; sino conjuntamente como una ansiedad que existía en sus intelectuales de que los medios de comunicación que estaban penetrando en Venezuela para 1920 fueran a convertirse en sinónimo de alguna forma de 'invasión cultural', y el miedo encadenado a su vez de que ello pudiera producir algún sentido de 'alienación identitaria' entre los productores de radio y sus oyentes. Lo que permitió ratificar dos de los principios que habíamos estudiado con Puncelles (2012: 50-51), que eran: "El nacionalismo implica una mirada hacia adentro, una valoración de lo propio frente a lo ajeno, de lo nacional frente a lo extranjero" y: "El nacionalismo es una actitud o intención, es un acto volitivo" (ibíd.).

Mientras tanto, aparecía otra rencilla en el panorama teórico del nacionalismo musical venezolano, que era el principio de su autenticidad. En 1947, la llegada a Venezuela de la musicóloga e investigadora argentina Isabel Aretz (1909-2005) y su incursión dentro de los círculos culturales que se gestaban para la época, complicó la situación para los músicos de tradición sojeana. "La profesora Aretz (1993), destaca la necesidad de basarse en lo propio para desarrollar una verdadera escuela musical venezolana. (...) Critica la enseñanza musical en Venezuela porque aquí se enseña musicología y no etnomusicología". (Acosta, 2002: 58). Afortunadamente, la propia Aretz, fue una de las múltiples personalidades que amablemente concedió su relato en entrevista para el valiosísimo trabajo realizado por Acosta (2002: 59, 61), en el que destaca polémica con argumentos como:

¿Qué es lo que nosotros necesitamos enseñar, musicología o etnomusicología? Señor, tenemos veintitantos grupos aborígenes vivos con música prehispánica que no ha sido recogida. En muchos casos, empieza apenas a ser recogida. Para escribir mi libro [Música de los Aborígenes en Venezuela], como no pude recoger la música de todos los indios de Venezuela, (no alcanza la vida, ni la mía ni la de cinco investigadores más), entonces tomé lo que ya se había grabado; pero reconozco que eso es mínimo. Ese trabajo está por hacerse, y este trabajo no se improvisa: hay que profesionalizarse para hacerlo. (...) Nosotros (los compositores académicos) utilizamos las (escalas) europeas, las cromáticas, etc. Pero hay otras escalas usadas por el pueblo, y también en África y Asia, pero de diferente manera; por ejemplo, la pentatónica. Nosotros no usamos

la pentatónica en nuestra música (académica), pero cuando aprendemos la música étnica, aprendemos que existe una escala con un tinte muy especial y la utilizamos los compositores que aprendemos eso.

Partiendo de esas concepciones, se pudo entender que para la profesora Aretz, ese concepto que ella denominaba como 'lo propio', quizá era el equivalente a lo aborigen o lo indígena, puesto que ella bien sabía que el nacionalismo como movimiento fue una consecuencia romántica, y que ese proceso que vivieron los europeos con mucho dolor y sacrificio, los venezolanos no podían tener el atrevimiento de imitar. "“De ese trabajo hay poco en América”, señala, y cita como casos excepcionales a Chávez en México, a Ginastera en Argentina, a Villalobos en Brasil y ella misma. “Villalobos fue un nacionalista con base, porque él recopilaba, dice” (Acosta, 2002: 61). Por lo que, naturalmente, cupo preguntarse si lo que sucedió en Venezuela no fue un auténtico movimiento nacionalista sino más bien, un 'estilo nacionalista', o séase, un acercamiento a la idea de una identidad cultural pero empleando la mimesis académica europea como herramienta para lograr dicha aproximación.

Esa otra singularidad, fue precisamente la que impulsó el trabajo de Acosta (2002: 147-148), del cual ya se ha hecho referencia, pues en su admirable investigación, trató de determinar el carácter auténtico y biunívoco del movimiento musical nacionalista venezolano, mediante una metodología que permitió definir el concepto de plurinacionalidad y la distinción de las características culturales del pueblo criollo como rasgo representativo del Estado venezolano. En sus conclusiones, aclara:

Si Venezuela es un estado plurinacional, (varias naciones en su territorio), ¿A cuál de las naciones representaba el movimiento? El movimiento había sido sometido a fuertes críticas; la más profunda de ellas es que estaba dado "a la europea". Se utilizaban las escalas europeas, las estructuras musicales europeas, las técnicas de composición europeas y los instrumentos europeos. Esta crítica en principio tenía un carácter demoledor y ponía contra la pared la autenticidad del movimiento. Esto fue lo que obligó a revisar este concepto. (...)

El trabajo tuvo como uno de sus objetivos fundamentales demostrar que la nación criolla es una de las varias naciones venezolanas que le dan al Estado venezolano el carácter de plurinacional. Que la nación criolla tiene como característica esencial ser producto de un mestizaje étnico, donde una de sus raíces principales es europea. (...) Por consiguiente, la cultura criolla recogida y representada por el movimiento nacionalista musical venezolano se corresponde con el pueblo criollo, que por otra parte, constituye más del 99% de los habitantes del Estado venezolano.

A partir de allí, una vez reunido, estructurado y analizado todo este andamiaje

teórico, sólo restó como tarea recopilar el relato de la profesora Alecia Castillo para interpretarlo y a su vez integrarlo como elemento central de la investigación y como parte importante pero faltante dentro del paradigma del nacionalismo musical venezolano; pues ello, en mayor medida, sirvió para comprender tanto cuál era su perspectiva personal entorno a estos dilemas como qué nivel de compenetración tuvo su actuación con el movimiento en sí mismo.

Importancia del relato-de-vida de Alecia Castillo para abordar el movimiento musical nacionalista del siglo XX

El presente ensayo, surge como resultado tras la experiencia de entrevistar a la abogada, compositora e investigadora Alecia Castillo H.¹ durante el año 2015, quien a través de su testimonio y criterio nos condujo contrastar la autenticidad y la vigencia del movimiento musical nacionalista venezolano nacido durante el siglo XX, así como reflexionar sobre la importancia que tiene la música como signo identitario dentro del acervo cultural valenciano. Partiendo del complejo fenómeno producido por la difusión del género musical 'neo-folklore' en los medios de comunicación venezolanos, especialmente la radio y el cine; nuestra entrevistada ofreció lúcidas afirmaciones que permitieron confirmar algunas interpretaciones hermenéuticas que ya arrojaban las teorías del nacionalismo musical, complementándolo a su vez con otros descubrimientos personales muy importantes que inesperadamente enriquecieron el panorama de resultados investigativos para comprender mejor el desenvolvimiento social de la música a través del tiempo.

El caso específico del género musical 'neo-folklore' ha generado mucha controversia entre críticos y especialistas que han apostado la intencionalidad de dicho género frente a una serie de interrogantes filtro, entre ellas si es un verdadero movimiento musical, si es sólo una tendencia cultural, si se puede considerar como una renovación de estilo, o si sólo puede ser visto como una jugada comercial ingeniosa de la música venezolana ante las leyes de comunicación modernas; puesto que su origen ocurre tras el establecimiento de la Ley de Responsabilidad Social en Radio, Televisión y Medios Electrónicos (Ley RESORTE, 2004), la cual exige que al menos un cincuenta por ciento de la radiodifusión musical fuera destinada a la trasmisión de

1. Alecia del Socorro Castillo Henríquez (Valencia, 1940). Abogada, compositora, investigadora y docente universitaria de dilatada trayectoria en la academia musical carabobeña. Doctora Honoris Causa de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de Carabobo (2005); Directora del Departamento de Cultura de la Universidad de Carabobo (1982-1983); Fundadora de la Coral Infantil de Valencia (1971) y Presidenta del Ateneo de Valencia (1969-1970). Autora de numerosas y acreditadas publicaciones relacionadas con la historia musical en Venezuela, en particular, dentro de la valencianidad y la región carabobeña.

obras de tradición venezolana, en las cuales se evidenciara la presencia de géneros de diversas zonas geográficas del país, así como el uso del idioma castellano o las lenguas indígenas oficiales, junto a la autoría o composición de la mano de intérpretes regionales sin olvidar la presencia de los valores de la cultura venezolana.

En este momento, es cuando comienzan a visibilizarse y confrontarse opiniones polarizadas que aseguran que las agrupaciones o sencillos que se identifican dentro de este género “surgen fundamentalmente de la experimentación, dando cabida a nuevas tendencias musicales, como resultado de la mezcla entre sonidos tradicionales venezolanos con géneros extranjeros” (Olmedillo, 2008: entrevistado); versus disentimientos que rebaten afirmando que “ni su tipo ni su clasificación está bien definida, porque aún no se sabe realmente qué géneros comprende” (Grillet, 2007: entrevistado).

Por lo tanto, partiendo de semejante polémica sin miras a querer dar una respuesta definitiva a la disputa, se realizó una revisión de la evolución del movimiento musical nacionalista venezolano partiendo desde el presente hacia el pasado para intentar corroborar si el empleo de recursos tradicionales folklóricos o criollos en la música popular no se habían utilizado con anterioridad. El primer antecedente que surgió fue el de la banda Desorden Público, que lo hizo con el tema: *Tiembla* (1997), que tiene una clara influencia del calipso oriental. Seguidamente, la agrupación de ská King Changó también introdujo el folklore mediante el cuatro venezolano en varios de sus temas, como el célebre: *Confesión* (1996). Mientras que por su parte, la banda de rock venezolana Sentimiento Muerto había compuesto un tema titulado: *Ayug Payé* (1989), el cual era el nombre de un cacique del Amazonas.

Yendo más atrás en esta línea de tiempo, se encontraron personajes de la talla de Gerry Weil (1939), músico venezolano de origen austríaco que durante los años setenta y ochenta trabajó en una serie de proyectos para la difusión del género jazz-fusión y en especial, el jazz venezolano. Otros, como el icónico Vytas Brenner (1946-2004), incurrió de lleno en el campo de la música electrónica y realizó combinaciones de temas tradicionales venezolanos con técnicas y recursos que la tecnología le ofrecía para la época de los setenta. Sin olvidar mencionar al maestro Aldemaro Romero (1928-2007), también recordado por ser el creador de su movimiento musical *Onda Nueva*, que pretendía entre sus estándares arrojar composiciones que combinaran elementos de la fusión de géneros con la métrica y los ritmos del folklore venezolano.

Hasta que por naturalidad, el viaje temporal en reversa llegó a la escuela musical

nacionalista establecida a mitades del siglo XX, que fue creada y conducida por el trabajo del compositor Vicente Emilio Sojo (1887-1974), de sólida formación académica y que conjunto al esfuerzo de otros dos impetuosos músicos e investigadores como lo fueron: José Antonio Calcaño (1900-1978) y Juan Bautista Plaza (1898-1965) lograron no sólo afianzar un movimiento de bases consistentes, sino además cultivar un semillero de creadores, intérpretes y artistas que poco a poco alcanzarían renombre por derecho propio, entre ellos: Antonio Lauro (1917-1986), Antonio Estévez (1916-1988), Evencio Castellanos (1915-1984), Inocente Carreño (1919-2016), Fredy Reyna (1917-2001), entre otros.

Fue así, que dado el surgimiento de tan esclarecedor contenido de cara a un movimiento que desde sus raíces ya lucía bastante consistente, daba a entender que la idea de ‘rescatar’ nacionalismo o de ‘hacer’ nacionalismo en definitiva no era algo nuevo. Sin embargo, por otro lado, también hacía preguntarse cómo se podía verificar la autenticidad y validez de ese nacionalismo musical y también qué papel ocupaban las mujeres en un panorama de creación artística aparentemente dominado por el sexo masculino. La ampliación de estas preguntas dentro del estudio inicial, dio lugar a otra nueva profundización del contenido donde se concluyó que el testimonio de la figura femenina tendría que ser imprescindible para ratificar o descartar la veracidad de las estructuras teóricas que ya comenzaban a dibujarse.

Efectivamente, los primeros resultados no tardaron en aparecer con explicaciones como: “componer es un oficio varonil para el resto del mundo. En Venezuela, país de sorpresas, es otra la historia. De los 91 compositores venezolanos vivos, 15 son mujeres, es decir, el 16%” (Mendoza, 1999: Documento en línea). Este análisis se pudo ampliar con mayor precisión al rescatar que efectivamente, las mujeres, al tener la oportunidad de poder recibir enseñanzas directas del propio Vicente Emilio Sojo, tuvieron los ingredientes necesarios para prepararse como la primera línea de delegados femeninos en el área musical entre los que hoy se distinguen algunos nombres como: Blanca Estrella de Méscoli (1910-1986), María Luisa Escobar (1898-1985), Nelly Melé Lara (1922-1993), Modesta Bor (1926-1998), Ana Mercedes Azuaje (1914-2012), entre otras.

Ante la parcial escasez de alguna documentación rigurosa que partiendo desde lo más local se dedicara a recopilar el testimonio, rescatar los aportes, así como interpretar la labor que haya realizado alguna de estas compositoras al ámbito musical nacionalista durante el siglo XX; fue que se consideró urgente localizar alguna músico carabobeña

viva quien estuviese dispuesta a que mediante la reconstrucción de sus recuerdos se diera sentido a las inquietudes investigativas. Allí hallamos a la Dra. Alecia Castillo.

Del relato-de-vida en el estudio fenomenológico dentro de los estudios sociales

Con base al amplio margen de tipologías de investigación que ofrecen los estudios de carácter cualitativo dentro de las denominadas ciencias sociales y humanistas, se consideró al relato-de-vida como la herramienta más idónea para captar la vivencia personal de un determinado actor independiente y así contextualizarlo con su entorno, ya que “el enfoque cualitativo se selecciona cuando se busca comprender la perspectiva de los participantes (individuos o grupos pequeños de personas a los que se investigará) acerca de los fenómenos que los rodean” (Hernández, Fernández y Baptista, 2003: 364). Así, sobre el método fenomenológico en relación con el relato-de-vida, Martínez (2006: 137-139) define:

Las realidades cuya naturaleza y estructura pueden ser observadas, al menos parcialmente, desde afuera, podrán ser objeto de estudio de otros métodos. Las realidades, en cambio, cuya naturaleza y estructura peculiar sólo pueden ser captadas desde el marco de referencia del sujeto que las vive y experimenta, exigen ser estudiadas mediante métodos fenomenológicos. En este caso, no se está estudiando una realidad “objetiva y externa”, igual para todos, sino una realidad cuya esencia depende del modo en que es vivida y percibida por el sujeto, una realidad interna y personal, única y propia de cada ser humano.

Empleando este criterio, se recolectó el relato de Alecia para intentar internalizarse en su universo subjetivo, naturalizarse con sus pensamientos u opiniones con respecto al nacionalismo musical venezolano, así como reconocer abiertamente sus razonamientos y disertaciones en torno al tema; pero nunca con el propósito de querer forzar su discurso ni el sentido de este, sino tratar de recibirlo del modo más imparcial posible. Donde se aplicó la entrevista semiestructurada como formato base para realizar cuadros de interpretación que permitieron la posterior segmentación del relato en bloques narrativos para su comparación con la debida teoría que los soportaba.

El relato de Alecia Castillo como un acercamiento vivencial a su tiempo

La entrevista que pudimos realizar a la abogada, compositora e investigadora Alecia Castillo en su agradable domicilio ubicado en la Avenida Andrés Eloy Blanco en

la ciudad de Valencia, dio origen a una serie de momentos que nos permitieron ratificar esa veracidad sobre la vigencia y autenticidad del movimiento musical en el nacionalismo venezolano, y a su vez, ubicarnos en el contexto de los grandes momentos de la valencianidad dentro del panorama nacional con el pasar de los años, pues Alecia fue testigo y partícipe en muchos de ellos:

“la caída de Pérez Jiménez fue decisiva para todos aquellos estudiantes que estábamos comprometidos con el país. El hecho de poder recuperar la democracia fue un paso sumamente importante en la vida civil e histórica de la nación. Ya para el '58 yo me había graduado de bachillerato y la juventud en general quería que el país avanzara”.

“Entonces en ese año, en marzo del '58, reabren la Universidad de Carabobo a partir del Decreto 100 de la Junta Suprema y eso me motivó bastante ya que estaba enamorada de la idea universitaria, yo quería estudiar artes porque para ese entonces José Antonio Calcaño fue uno de los pioneros en proponer la idea de estudiar música a nivel universitario, claro, pero te estoy hablando de aquella época donde parecía un concepto muy innovador. Sin embargo, yo quise formar parte de esa primera promoción y lo más lógico era inscribirme en la carrera que me era más familiar, la cual era el Derecho”.

De su aplicada rutina académica durante su vida como estudiante universitaria y de su apasionado compromiso con los acontecimientos musicales dentro de la vida cultural que ocurrían en aquella pujante y creciente Valencia en desarrollo, relata:

“el Ateneo de Valencia para esa época se había convertido en un centro de actividades culturales muy concurrido y yo iba a los talleres que ahí se hacían. Acá vinieron personajes como Evencio Castellanos, Antonio Lauro, José Antonio Calcaño... todos ellos de vez en cuando dictaban conferencias de apreciación musical o de investigaciones históricas a los que yo acudía en calidad de estudiante. También estaba Laudelino Mejías, que para la época se había hecho muy famoso por su vals 'Conticinio', el cual se escuchaba mucho en los quinceaños, y él vino en una oportunidad a dictar clases en la Escuela del estado”.

“Para el año '66, se creó el Orfeón del Ateneo de Valencia y ese fue un acontecimiento importante en mi vida porque resulta que un día, en el '68, llega a la casa mi esposo junto a Federico Núñez Corona, quien me hace el comentario de que están buscando pianista acompañante para el Orfeón del Ateneo y me preguntó que cómo estaba yo con las habilidades. Desde luego, yo no había perdido del todo mis dotes y me ofrecí para ayudarlo; entonces Federico, como un hombre ambicioso que era, estaba preparando un repertorio que incluía obras como la Cantata BWV 147 de J. S. Bach. Luego yo me senté con él a leer las partes y eso para mí fue como un despertar musical”.

Es notorio que la época donde se ubica el relato-de-vida inicial de Alecia Castillo es una Venezuela, que después de la dictadura perezjimenizta, buscaba modernizarse en todos los sentidos y áreas de la vida, incluyendo la académica y cultural; teniendo como modelo a la sociedad eurooccidental, pero al mismo tiempo, en la búsqueda de un nacionalismo que no solo se exprese más allá de la historiografía oficial, sino que también se manifieste en las distintas disciplinas artísticas. Para esa época se activa el movimiento ateneísta con énfasis en el cultivo de las (bellas) artes incorporándole elementos o rasgos de la cultura “popular”, donde las clases medias y profesionales tuvieron el protagonismo mediante investigaciones, revisiones, antologías e innovaciones.

El criterio de Alecia Castillo como evidencia sobre la importancia de la canción popular

Ciertamente, los puntos estelares más enriquecedores de su relato, fueron aquellos momentos en los que abordamos sus opiniones personales entorno a las singularidades del nacionalismo musical venezolano que ya habíamos ampliado, pero no para debatir sobre la teoría seleccionada, sino para que a partir de su discernimiento pudiéramos estimar su nivel de proximidad y concordancia con el fenómeno en cuestión. Sobre los asuntos del origen y la autenticidad del movimiento musical nacionalista venezolano, lo confirmaba sin titubeos:

“Hay una característica del nacionalismo y es que es un movimiento altamente romántico, ¡Sale del corazón! Lo podemos ver en Chopin, en Liszt y en los nacionalistas europeos. Entonces, bueno, ahí tienes el caso de Estévez, ¿Cuándo compone La Cantata Criolla? cuando él está prácticamente preso en San Carlos, porque él está confinado. Le dieron casa por cárcel, tiene todo el tiempo del mundo para componer”.

“Ahora, ¿De dónde viene toda esta gente? ¡Son gente que viene del pueblo! Inocente Carreño viene de Margarita, tocaba su guitarra y era un músico muy autodidacta, serenatero, parrandero, se sabía muchas canciones de Margarita e improvisaba; leyendo sus libros nos damos cuenta de que él es un auténtico nacionalista, porque él no se fue a buscar en ese sentido riguroso de: vamos a investigar esto, vamos a transcribir esta fúlia de por allá, vamos a poner esta jota margariteña en este estilo, no, nada que ver. Bueno, de hecho, su Suite Margariteña más bien es lo contrario, es el resultado y la síntesis de años de conocimientos. Así era con casi todos los grandes nombres de aquella época, sencillamente, iban viviendo y recordando sus raíces para componer sus obras, pero todos ellos ya su música la llevaban por dentro”.

Del mismo modo, lo volvimos a confirmar cuando indagamos sobre su relación personal con la literatura y los sonidos del entorno como recurso para la creación

de obras musicales de carácter nacionalista. Ella nos habló, en su caso particular, del episodio en el que apareció en su vida el escritor, periodista, poeta y humorista Aquiles Nazoa (1920-1976), de quien reconoce tuvo una gran influencia para su proyección artística:

“Yo comencé a trabajar con él porque el director de teatro Eduardo Moreno le dejó un disco con la música que compuse para el cuento de La Cucarachita Martínez, con el que se quedó encantado y luego me llamó para que le musicalizara algunas obras. Juntos comenzamos a hacer giras con la Coral Infantil de Valencia y hacíamos una serie de conferencias sobre la navidad en Venezuela; realmente tuvo una influencia muy positiva en los que lo conocimos y también en el campo de la literatura venezolana”.

Pero el mayor y más valioso aporte de todo este relato de Alecia para intentar comprender con exactitud su papel dentro del nacionalismo musical venezolano, vino a darse a partir de una narración en esas entrevistas, donde nos revelaba la importancia del descubrimiento que hizo de que la canción popular era el género que identificaba a la ciudad de Valencia y a la región carabobeña:

“A mí siempre me preocupaba el cuento de que musicalmente, al hablar de Valencia, nadie sabía si existía alguna música propia de la región, ¿No? ¿Cuál es ese género que nos identifica? Porque, por ejemplo todo el mundo te oye un joropo y, ¡Ay, eso es de los llanos!, u oyen una gaita y, ¡Ay, esa música es del Zulia!, ¡Esa otra música es de Margarita!, ajá, ¿Y en esta ciudad qué nos pasó? Esa realidad de cierto modo todavía está vigente. Entonces, claro, empecé yo a preocuparme y a buscar, vamos a decir comenzando los años ochenta”.

“En aquél entonces yo estudiaba cuatro con Pepito Oliveros. Pepito Oliveros por aquella época tenía alrededor de unos ochenta años y andaba por la ciudad con su cuatrico dando clases a domicilio. Entre sus alumnas estaba yo y pasaba que cada clase me llegaba con una canción distinta, ¡Y muy bonitas todas! Y yo le decía: “Ay, ¿Y cómo se llama esa canción?”, entonces él me daba los nombres: “Ah, eso se llama —por ejemplo—: Llorando y Vistiendo al Muerto”, “eso se llama, este... El Paíto”, o se llama tal cosa, etc. “¿Y de quién es?” —le preguntaba—; “de fulano de tal”, y se sabía los autores, los nombres, todo. Entonces, me empezó a interesar el tema por las preguntas que ya venía formulándome y empecé a copiarlas, a recopilarlas y transcribirlas”.

“Ya en ese tiempo, cuando había empezado a recopilar todas esas canciones, un día que estoy en un concierto de Alfredo Sadel con Aldemaro Romero. Alfredo Sadel viene y dice: “Valencia es la capital de la música popular venezolana”; y claro, por supuesto en el público hubo gente que gritó: “¡No,

que esa es Barquisimeto!", que yo no sé qué... y forman aquél samplegorio. [risas] Entonces él explica que no: "Barquisimeto vamos a dejarla como la capital del folklore, pero Valencia es la capital de la música popular, de las baladas y los boleros". Claro, mi impresión entonces es inmensa porque yo tenía de eso ya una lista grande de canciones bastante adelantada, y no solamente de gente nacida en Valencia, sino que trabajaban en Valencia, porque lo cierto es que esta ciudad fue un centro de acopio de muchos músicos durante sus años de desarrollo".

Todo ello, como nos explicó Alecia, tuvo como fruto un exquisito material bibliográfico que quedó registrado en su libro: *Cantos y Cuentos de Valencia: Del Cine Mudo a la TV* (1989). Gracias a él, se ha podido legar un importante trabajo intelectual a músicos y especialistas que ha posicionado a la nombrada como una de las investigadoras más respetadas en la cátedra. Y que además ha permitido concebir a la canción popular no sólo como un género propio de la región carabobeña, sino también como un documento único e inalterable en su especie que a través del texto mismo nos acerca a las características musicales más representativas del momento de su creación y su idiosincrasia. Que en el caso de la valencianidad, cobra mucho sentido, puesto que revisando los cuerpos bibliotecarios en su domicilio, pudimos hacer otro nuevo balance sobre los personajes más icónicos del género musical en la ciudad en el transcurso del tiempo.

Tal fue el caso de Don Julio Centeno, músico y cronista oriundo del municipio San Diego, pero que desarrolló su arte y expresión en la ciudad de Valencia, a la cual le compuso una gran cantidad de canciones a sus monumentos y su gente debido a la proximidad de su municipio con la ciudad. Alecia allí nos aseguró que *"Él decía que tenía más de trescientas canciones para Valencia, sus localidades y personajes"*. Igualmente destacó a María Luisa Escobar (1911-1987), como una figura musical emblemática en la ciudad debido a su elegancia y talento, que le valió proyección tanto a nivel nacional como internacional, pues además de su virtuosismo al piano, también destacó por su labor como promotora cultural.

No estuvo completo ese acercamiento a la canción popular valenciana sin olvidar mencionar a Aldemaro Romero (1928-2007), otro valenciano de gran trayectoria, que inició su formación musical bajo la influencia de su padre, quien también era compositor de música popular y guitarrista. Su obra por sí sola es tan extensa y rica que sería atrevido mencionar tan sólo una de ellas, por tanto, durante este repaso con Alecia, tomamos su legado grosso modo, para remontar en el recuerdo de las muchas tardes valencianas en las que Aldemaro tomaba su piano para interpretar sus

temas y deleitar al público con un variado repertorio musical que nos preparó para la complejidad sonora de nuestros días.

No menos importante en ese orden, fue hacer mención al reconocido compositor y cantante nacido en Puerto Cabello, hijo de inmigrantes italianos: Ítalo Pizzolante (1928-2011), quien también formaba parte de la valencianidad y vivía muy comprometido con el entorno social de entonces. Entre sus temas más conocidos se encuentra el eterno bolero: *Motivos*, popularizado por la Rondalla Venezolana e inmortalizado en voz del gran cantautor Luis Miguel. Sólo de esa manera, de primera mano, pudimos corroborar que la canción popular como género que identifica al gentilicio valenciano sí había traspasado fronteras, obteniendo por derecho propio una gran proyección de carácter internacional.

Grandes comprensiones

1. De esta manera, se pudo afianzar entonces, al solapar el contenido teórico antes descrito con el emocionante testimonio de Alecia Castillo, que la canción popular como género, responde a un rasgo identitario único en la región carabobeña que se hace presente desde lo artístico como legado y semblanza de una interacción en sociedad que día a día se mantiene viva y que merece ser reconocida y documentada tal como ella hizo; pues gracias a dicha labor, hoy día se cuenta con un material rico y diverso que soporta las evidencias no sólo de una época, sino de un descubrimiento que a través de su diálogo nos despejó de las dudas e inquietudes sobre este tema, sobre todo al expresarnos comentarios como:

"Tal como la gaita es y le pertenece con orgullo a Maracaibo o el merengue venezolano lleva por tradición la firma de Caracas, la canción popular es y será el género que nos representa e identifica a todos los valencianos".

Se pudo asimilar el hecho que, aunque Alecia Castillo insistió que no se reconocía primeramente como compositora, aun así, se cumplió con la intencionalidad de la investigación, ya que su relato-de-vida dentro del marco del movimiento musical nacionalista venezolano del siglo XX, permitió reivindicarla como investigadora a través de sus trabajos de campo, documentales y exploratorios; así como en la docencia mediante sus logros obtenidos en el área de la pedagogía aplicada a la música; espacios donde la composición, a pesar de surgirle como un gaje del oficio, también comprendió una plaza importante, pero siempre relegada a un segundo plano.

2. Todo este trabajo, que reúne una apreciable lista de diversas áreas y saberes,

también es nacionalista, no sólo por haber sido producido en su mayoría en el seno del movimiento musical nacionalista venezolano del siglo XX; sino porque además cumple íntegramente con las cuatro características que determinó Palacios (c.p. Punceles, 2012), que permiten discriminar la autenticidad de aquellas producciones artísticas que pertenezcan al marco de los nacionalismos culturales.

3. Se obtuvo del mismo modo, a través de su relato, un testimonio que permite corroborar la autenticidad del movimiento musical nacionalista venezolano del siglo XX, planteamiento originalmente propuesto por Acosta (2002), y que fue confirmado mediante la entrevista realizada no como un hecho aislado, sino como una realidad que emergió naturalmente del criterio de Alecia, pues fue una de sus partícipes.

4. Venezuela como sociedad plurinacional manifiesta diversidad de géneros musicales de localidades y regiones que han sido adaptados en el siglo XX y XXI con instrumentos y estilos más recientes mediante composiciones innovadoras o versiones de las creaciones originales, en una permanente búsqueda de identidad nacional, que a su vez, remite a una identidad regional y local, teniendo como eje central la cultura criolla -de raigambre eurooccidental- con elementos musicales de las diversas etnias y culturas ancestrales y tradicionales, aún presentes y resistentes en el país.

5. Se pudo concluir luego del análisis del relato, que uno de los principales aportes de Alecia Castillo como investigadora, según sus vivencias y su criterio, yace en la importancia de haber descubierto que la canción popular, más allá de ser una forma musical, se configura en Valencia como el género representativo que da identidad cultural al municipio y la región; afirmación que quedó comprobada mediante la publicación de textos investigativos como: Cantos y cuentos de Valencia: Del cine mudo a la TV (1989), y: Personajes de la Música de Valencia (1994).

Referencias bibliográficas

- Acosta, O. (2002). *Presencia de Manifestaciones Populares en la Música Académica Venezolana definidas en los Compositores y Obras de la década de los 50, Siglo XX*. Trabajo de Grado para optar por la Maestría en Cultura Popular Venezolana. Universidad de Carabobo.
- Armijo, L. (2007). *Grecia Agudelo: una compositora del siglo XXI*. Tesis Doctoral para el Programa de Doctorado en Historia y Ciencias de la Música. Universidad Autónoma de Madrid.
- Astor, M. (2008). *Los ojos de Sojo: el conflicto entre Nacionalismo y Modernidad en los*

Festivales de Música de Caracas (1954-1966). Tesis presentada como requisito parcial para optar al Grado de Doctor en Historia. Universidad Central de Venezuela.

- Grillet, O. (2007). *Entrevistado en Neo-Folklore; tras la huella de un género*. [Portal web], disponible en: http://servidor-opsu.tach.ula.ve/alum/pd_6/neofolk/fuent1.html
- Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, M. (2003). *Metodología de la Investigación*. Editorial McGraw Hill. (5ta. Ed.) D.F., México.
- López, J. (1998). *La Música de la Posmodernidad*. Barcelona.
- Martínez, M. (2006). *Ciencia y Arte en la Metodología Cualitativa*. Editorial Trillas. (2da. Ed.) D.F., México.
- Mendoza, E. (1999) *Creación musical femenina*. [Portal web], disponible en: <http://prof.usb.ve/emendoza/emilioweb/diario/3-12.html>
- Olmedillo, J. (2008). *Entrevistado en Neo-Folklore; tras la huella de un género*. [Portal web], disponible en: http://servidor-opsu.tach.ula.ve/alum/pd_6/neofolk/fuent1.html
- Punceles, J. (2012). *La Estética Postmoderna en la Música Venezolana*. Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela. (1ra. Ed.) Caracas, Venezuela.
- Santillana (2006). *La Enciclopedia del Estudiante, 18: Música*. Editorial Santillana; primera edición. Buenos Aires, Argentina.

ALÍ PRIMERA: LA CANCIÓN SOCIOPSIKODRAMÁTICA DE VENEZUELA

Alí Primera: the sociopsychodramatic song of Venezuela

Elías González *

RESUMEN

En este artículo, se realiza un ejercicio en el cual se mira al cantautor venezolano Alí Primera desde la perspectiva personal de un sociopsicodramatista. Para tales efectos, se realizó una comparación personal entre Alí Primera y J.L. Moreno, donde se evidencia que ambos parten de la acción como modo de existencia, desde el amor y el reconocimiento del otro en un contexto sociocultural. Se coloca imaginariamente a Alí Primera como protagonista de una sesión sociopsicodramática, quien habla por medio de sus entrevistas y canciones. Se devela la humanidad, los conflictos y reflexiones de un hombre venido de capas sociales excluidas, verbigracia, de la emigración campesina a la ciudad. Por ende, se avizora cómo la expresión de la canción necesaria de Alí Primera es un amplio material para comprendernos e interpretarnos como sociedad, al mismo tiempo, que, desde diversos roles, este extraordinario cantautor venezolano nos llama, como nación, a la reflexión-acción.

Palabras claves: Sociopsicodrama, canción sociopsicodramática, canción necesaria, Alí Primera, Venezuela.

ABSTRACT

In this article, an exercise is performed in which the Venezuelan singer-songwriter Alí Primera is watched from the personal perspective of a sociopsychodramatist. For such purpose, a personal comparison was made between Alí Primera and J.L. Moreno, where it is evident that both start from action as a mode of existence, from love and recognition of the other in a sociocultural context. Alí Primera is imagined as the protagonist of a sociopsychodramatic session, who speaks through his interviews and songs. The humanity, the conflicts and reflections of a man come from excluded social layers, for example, the peasant emigration to the city is revealed. Therefore, it is envisioned how the expression of Alí Primera's necessary song is an ample material to understand and interpret us as a society, at the same time that, from diverse roles, this extraordinary Venezuelan singer-songwriter calls us, as a nation, to reflect-action.

Key words: Sociopsychodrama, sociopsychodramatic song, necessary song, Alí Primera, Venezuela.

* Licenciado en Psicología, *Cum Laude* (Universidad Centro Occidental Lisandro Alvarado, UCLA) Doctor en Neurorrisología (Universidad Internacional Abierta Generalísimo Sebastián Francisco de Miranda). Profesor de la UCLA-Barquisimeto. Coordinador de psicodrama aplicado de la Escuela Venezolana de Psicodrama. Diplomado Internacional en Estudios de Counseling y Terapia Gestalt. Sociopsicodramatista y artista comunitario. Universidad Centro Occidental Lisandro Alvarado. rieologo@gmail.com

Recibido: 14/08/2018. Aceptado: 20/10/2018.

Introducción

En tiempos donde la canción de Alí Primera ha florecido, luego de ser vetada y hasta prohibida, y donde un pueblo se la adueña y la trae a su cotidianidad, son muy pocos los trabajos que sistematizan la profundidad del canto necesario de este juglar y mucho menos desde alguna visión psicológica social; es por ello entonces, este trabajo se enfoca desde la mirada de un dispositivo social y la teoría de J.L. Moreno, para intentar interpretar en la poética de este famoso músico, como su canción conecta desde lo sociopsicodramático con una sociedad, aun a pesar de su muerte.

Alí Primera y su canción, comienza con la protesta como bandera y esta surge en Venezuela en el tiempo cuando se intenta modernizar al país, debido a la extracción del petróleo y la explotación de los trabajadores, es esto una inspiración para el canto de este muchacho que comienza sus primeros acordes desde la Universidad Central de Venezuela, y que allí en esa casa de estudio, al poco tiempo de ingresar, es preso por haber apoyado una manifestación en contra de la injerencia estadounidense en América. De igual forma Alí vivió la emigración que sucedía en ese tiempo, en la cual el campesino salía a la ciudad con el fin de mejorar su vida, y con el sueño de un progreso, pero lo que realmente obtuvo fue una vida con fuertes limitaciones en las aglomeraciones urbanas de grandes barriadas (Coba, 1985).

De lo anterior mencionado, estos sucesos y lugares, son una matriz donde emergen las denuncias en el canto de Alí Primera, quien siempre estuvo en su discurso que la protesta debía deslastrarse de los formalismos o conservas culturales y había que llevar al público un mensaje que sensibilizara que los tocara, en una de sus primeras entrevistas en el año 1969 a la periodista Livia Plana, manifiesta "...el verdadero cantante de protesta (no el profesional) debe de tratar de despertar en el público el deseo de lucha para que no existan realidades que nieguen lo humano, lo justo".

Es entonces importante finalmente señalar, que esta investigación se sitúa desde lo descriptivo y lo interpretativo, que forma parte de los métodos cualitativos, ya que las personas hablan o escriben con sus propias palabras el comportamiento observado. Por ello para este trabajo se decide utilizar como herramienta la **historia de vida**, desde la investigación cualitativa, ya que con esta se busca descubrir las relaciones dialécticas que pueden darse en entre lo cotidiano y lo utópico, ya que sus datos provienen del sentido común, de las explicaciones y reconstrucciones que el individuo acciona para sobrevivir el día a día (Ruiz, 2012).

La Música en Venezuela

(Caldeándonos con la historia)

La génesis de la música en Venezuela se relaciona con todas las otras formas culturales del país, ya que, todas estas son producto de un proceso de mestizaje con aportes indígenas, africanos y europeos. Es importante resaltar que la música venezolana inicia con el bagaje cultural de nuestros pueblos indígenas, que tocaban maraca y aerófonos como la guarura o el caracol; luego para la llegada de los africanos y su cultura, traen sus tambores y se suman a la historia musical del país.

La música venezolana, luego de la llegada de los africanos y europeos, se le conoce como "período colonial venezolano" y sólo se conoce con precisión lo que se refiere a su etapa final, correspondiente al último tercio del siglo XVIII y primer tercio del siglo XIX, pues sólo se conservan manuscritos musicales que datan de esta época. En esta etapa se divide la música entre una popular (representada por la indígena y africana) y otra por el poderío de la iglesia católica. Guido (1980: 63) nos refiere con respecto a este periodo:

El proceso de la actividad musical en Venezuela se realiza con lentitud. La sociedad colonial alejada de los esplendores de los virreinos, la no incidencia de manifestaciones musicales indígenas y el aporte de los esclavos africanos hacen que la música durante el primer periodo colonial sea de escaso valor.

Por otros documentos musicales y de historia sabemos de la actividad musical en las catedrales venezolanas. Comienzan a ser levantada el año 1535 en Santa Ana de Coro, sede desde 1531 del Obispado de la Capitanía General de Venezuela, es entonces de aquí que la música, fue sometida a un proceso de evangelización y conversión católica y es por ello que se encuentra estrechamente vinculada a ese credo religioso por muchos años. Otro de los datos importantes, es que los orígenes de la música académica en Venezuela se remontan a la segunda mitad del siglo XVII, donde se fundara en la ciudad de Santiago de León de Caracas, el Colegio Seminario de Santa Rosa de Lima, es relevante comentar que la enseñanza musical también era dominio de la iglesia Católica por todo ese tiempo.

Es también importante, señalar del movimiento musical que se generó en el periodo colonial Venezolano, que se vino a menos en la época de las guerras de independencias iniciadas para 1810. Esta Guerra de la Independencia dispersó a muchos músicos que emigraron de la capital y de los sitios de guerra; otros perecieron

en la contienda y la revolución ideológica trastornó la orientación artística de algunos de los sobrevivientes. Por otro lado, con las huestes del Libertador, cruzaron los Andes algunos de nuestros músicos, entre ellos, José de Austria y Nicolás Quevedo Rachadell, quienes llevaron luego de las luchas a Bogotá la música de cámara y la ópera, habiendo sido Quevedo el fundador de la primera sinfonía bogotana y de su primer Conservatorio de Música (Calcaño, 1985).

Por esos años de independencia, la bandola acompaña a los libertadores en las guerras, cuentan que “el catire” Páez disfrutaba cantar joropos (también componerlos) en tiempo de campaña y allí tomar como “pareja” a algunos de sus soldados para simular un buen baile al rezongo de una bandola (Calcaño, 1985). Por otra parte, se define el siglo XIX como un periodo donde la música venezolana se escapa mucho más de la iglesia y llega a los salones y finalmente a las salas de concierto. Así observamos que la músicaailable y formas como la danza, la contradanza, la polca, el minué, la mazurca y el vals fueron introducidas y utilizadas por nuestros compositores. Comienza a su vez un periodo de primeras ideas del romanticismo artístico y musical que había estado dominando toda la escena europea, y es así que se desarrollan nuevos géneros musicales en Venezuela.

De todo esto comentado, se conoce a mitad del siglo XX un cantor como el mismo se definía de nombre Ely Rafael Primera Rosell, conocido popularmente como Alí Primera nacido en Paraguaná y quien fuera la figura que transformó desde lo social la música venezolana, ya que musicalmente pudo contactar con la esencia del pueblo venezolano y con su canto poético se volvió la voz de los marginados, los humildes, los que necesitaban decir cosas, los callados, los universitarios, los campesinos, los obreros, los patriotas, los justos, bohemios, en fin los identificados con la Venezuela de ese entonces, para Petit (c.p. Millet 2009: 2):

Alí Primera el cantor del pueblo Venezolano, tal y como lo llamara Luis Mariano Rivera, logró no sólo conjugar lo popular con lo académico, una fusión que iría mostrando en los arreglos musicales de cada producción discográfica, sino también lo que sería esa comunión del panfleto con el texto poético de altura, aquel que todo escritor busca y en oportunidades no encuentra, ese que siendo de verso sencillo es a su vez, profundo.

Es entonces, desde este pequeño repaso por la historia de la música venezolana que seguidamente iré explicando por qué Alí Primera es desde mi consideración un cantor sociopsicodramático.

Alí Primera

(Protagonista)

En el Año 1964, el Creador del Psicodrama Jacob Levy Moreno en la facultad de medicina de Paris fundaba el Primer Congreso Internacional de Psicodrama con 1000 asistentes de 37 países y esto sin duda promueve la expansión del Psicodrama al ámbito mundial. Un año después un joven campesino del estado Falcón en Venezuela, llamado Alí Primera, ingresa en la Facultad de Ciencias de la Universidad Central de Caracas para estudiar Química, y en ese mismo año sucede su primer encarcelamiento por la Dirección General de la Policía (Digepol), ya que es sorprendido en un acto de protesta por la invasión de los marines de los Estados Unidos a Santo Domingo, esa primeras acciones lo lleva a iniciar un despertar de consciencia y su música que en el tiempo de la universidad el mismo define como:

“Yo fui serenataro, en ese tiempo la canción llevaba un mensaje que estaba inscrito en el deseo de plantear el amor a través de la canción, o tal vez la diversión.”.

Alí, luego del encarcelamiento, comienza a encontrarse con ideas de luchas contra las injusticias de su país que pasaba por males muy notorios, como la falta de servicio de salud y educación pública, pobreza, niños obligados a trabajar en las calles, corrupción, engaños de los políticos, estudiantes torturados y perseguidos.

La vida universitaria para Alí Primera, viene a representar la erupción de un volcán creativo y de transformación para su vida, en mi idea de catalogar a este cantor como un representante del sociopsicodrama en Venezuela, resulta de la definición clásica de espontaneidad ofrecida por J.L. Moreno en todos los espacios, y muy insistentemente recordada en el Ier Congreso Internacional de Psicodrama, que es: “La respuesta nueva a una situación antigua o una respuesta adecuada a una situación nueva”, estas respuestas nuevas y adecuada fueron sin duda lo expresado por el cantor en toda su vida militando con el canto, este canto expresa tanto en Alí como en su pueblo una reconciliación social que permitieron y aun lo sigue haciendo, la liberación de roles fijados por la sociedad.

Igualmente, Alí Primera tiene mucho parecido en el actuar con el creador del psicodrama J.L. Moreno (guardando diferencias ideológicas y temporales), pero ambos vieron en la acción la vía un nuevo nacimiento. Mientras Moreno nos invitó a un “No lo Digas, Hazlo”, Alí nos refería: “Buscar definirse con la palabra es inútil, más

importante para hacer andar la palabra es conducta, la práctica". Por otra parte, Alí se le conoce como el cantor del pueblo venezolano, por poner en su voz la necesidad de redimir, de librar y de hacer escuchar a su pueblo en su poesía y canto, como él lo expresa: "Si no sirve mi canción, pa' que se encienda tu alma, quema entonces mi guitarra pero que crezca la llama"; de parte de J.L. Moreno, en todas sus teorías desde tiempo de universitario, se preocupó y se interesó totalmente por lo social (Cf. Lewin, 1997).

Así mismo, otra de las similitudes de Alí y Moreno, se debe a que uno de los logros del psicodrama según el mismo Moreno consistió en desplazar toda la maquinaria de la producción teatral (el dramaturgo, el actor y la utilería teatral) y lo dramático se le concedió al individuo que se volvió agente creador, ya que lo teatral y dramático era forma de expresión de élite profesional y las masas de la humanidad estuvieron excluidas y se vieron reducidas a los roles de espectadores, oyentes y patrocinadores; y el psicodrama logró devolvernos que todos y cada uno somos autores o actores capaces de producir el drama en nuestro propio estilo. De igual forma, Alí nos devolvió a los venezolanos las ganas de luchar por un país mejor, invitando a la acción, a ser solidarios con nuestro prójimo y a reconocernos con nuestros valores patrios, ideológicos y musicales, rompiendo con las conservas culturales de una música venezolana que solo servía para entretener o educar religiosamente.

El cantor sociopsicodramático

Para Alí Primera la escena manifiesta social, sin duda fue el amor a la patria; en toda su discografía, se puede notar esa emoción de cantarle a Venezuela desde la emoción amorosa de su poesía, escritas y rimadas en diferentes formas, pero con la esperanza de ver siempre un país libre y soberano. Es importante nombrar una de las canciones del primer disco larga duración Canciones de Protesta que grabó en septiembre de 1969 con la producción del Partido Comunista de Venezuela (PCV), la canción se llama "Tierra sin Culpa" donde su primera estrofa directamente con el rasgueo del cuatro nos dice: "hay que conocer mi canto, para hablar de Venezuela, porque al verlos te dirás como me duele mi tierra..."

Es sabido que el ser humano necesita un lugar y un tiempo para compartir y conversar sobre los puntos de vista a fin de reconocer diferencias y lugares comunes, y en el sociopsicodrama la búsqueda de este espacio es de suma importancia. Para Marineau (2010) el desarrollo del sociodrama no puede distanciarse de los contextos en los que Moreno creció y de su vida personal o privada. Teniendo en cuenta esos

contextos Moreno expresa con sus propias palabras que creció como una persona cósmica, y es entonces eso el preludio de su visión sociodramática.

De lo anterior expuesto, es importante reconocer que Alí se identifica con sus contextos y su visión sociodramática, la canta, la vive y la hace vivir, de esta forma, a mí entender esto es otra razón por la cual identifiqué a Alí como el Cantor sociopsicodramático de Venezuela. Comprendiendo al sociopsicodrama como lo expresa Zuretti (2011) "el actuar de almas en conjunto." basado esto en lo escrito por Moreno en las *Palabras del Padre* (1921), que nos lleva a entender que existe la unidad entre el yo y el otro, cadena fundante del desarrollo del hombre; concepto que nuestro cantor reconoce en la mayoría de sus canciones y de ejemplo se puede citar un verso de su tema *Con el martillo dando*: "Si el estudiante se para, para la universidad, y si se para el obrero, se detiene la ciudad. Pero si marchamos juntos, Este mundo injusto se detendrá..."

La canción sociopsicodramática de Alí, como herramienta en entrenamiento de roles

Uno de los conceptos básicos de la teoría de Psicodramática es el de "Rol", reconociendo que este concepto es tomado por Moreno del teatro griego clásico, en el que diversas partes dramáticas se hallaban escritas en "rollos", es decir, fascículos de papel, a partir de los cuales cada parte de la obra teatral se convirtió en un "rol". Desde la creación Moreniana el concepto de rol es transformado y se redefine para su teoría como unidades culturales de conducta, o dicho de otra manera, roles que hemos aprendido a jugar a lo largo de cada proceso evolutivo ontogenético, cuando estamos inmersos en momentos originarios de vincularidad. De aquí que se conoce al psicodrama como una herramienta de creación y modificación de roles y de los vínculos en los que esos roles se juegan.

La canción de Alí, invita a una conducta social, que innovó para la música venezolana, es entonces desde la visión sociopsicodramática, que este canto es una herramienta que promueve escenas cognoscitivas en quien lo escucha y en especial en el pueblo venezolano, que permiten operar, accionar y reestructurar respuestas. Y es en la invitación a la unión del pueblo, a identificarse con los símbolos Bolivarianos, donde Alí promueve entrenar roles para la alborada como el definía la lucha final de su pueblo.

Alí define su canción como canto necesario y nos revela que este canto tiene todas las formas que tienen los pueblos y todas las formas que tienen los hombres de

pensar, dice que su canción, tal vez no llegue a dirigir batallones pero ayudara a formarlo. Es entonces como ser humano un activista de sus roles al igual que su canto, por ello entre los principales roles y que me resonaron en esta investigación los siguientes:

Alí Campesino:

“Yo soy campesino en mi formación, en las viviendas principales del hombre, su infancia, su música de pájaro, de vientos del norte, del sur, del este, en los arboles de Paraguana entrañable, musical, solidaria, cantos de la cruz de mayo, salves, merengues, vales, con viejos clarinetes y violines, cuatro con cuerdas de chivo, de allí surge el canto, de allí surge el canto que me llevo en espíritu y el alma”

Este Rol, se muestra en mucho de sus temas y con los cuales se comunica y sirve de imagen para tocar las fibras del pueblo campesino de Venezuela, con este rol se representa lo que para el campesino protagonista, le es arrebatado y necesita para entender sus escenas del día a día, y poner en manifiesto los contenidos latentes que hacen evidente las emociones del pueblo campesino.

De lo antes planteado, podemos hablar del tema *En Yunta* del disco *Adiós en dolor mayor* (1974), en esa canción, podemos apreciar la mirada sobre el campo venezolano y la faena del campesino con bueyes en yunta, describiendo con su canto en este rol las escenas, donde debe buscarse la igualdad entre los hombres y el trato respetuoso entre los dueños de las propiedades “el patrón” y quien la trabaja, que en este caso es el campesino, haciéndolo consciente de su deber en el accionar de la lucha, ya que no puede seguir con la rabia y la impotencia de ver su rancho cayéndose sin accionar y, por ello, con amor debe integrarse a buscar su liberación como otros pueblos y como otros campos.

Otro Canto, donde se puede apreciar el Rol es en *Flora y Ceferino*, esta vez del disco *Cuando Nombro la Poesía* (1979), acá Ali narra de forma teatral, la escena de un campesino, como muchos de esa Venezuela, que se enferma y no tiene con que comprar medicina, ya que esta en un campo alejado de servicios médicos, es explotado y no tiene tierra. Se narra además escenas donde se expone el miedo de morir y dejar pobre a su familia, como también se puede apreciar debates sobre la espiritualidad ante la muerte, donde termina por reflexionar que, como campesino, no lo mata Dios, sino que lo mata el hambre, junto a la pregunta final que deja abierta ¿Por qué mueren tan temprano los campesinos de mi país?

Alí Amoroso:

“la mejor forma de defender el amor es amando...”

Esta cita aparece en la octava producción discográfica llamada *Abrebrecha* (1980), y nos muestra un rol que se conoce poco de este cantor, es inevitable recordar que Alí era un amoroso de la patria, pero es importante también mencionar que este músico se asume en este rol frente a otras situaciones que vivió como padre, como pareja, como hijo, entre otros.

“Yo he Amado de las formas más disímiles, más inimaginables posibles, llegar a amar por ejemplo a una planta que en la curva de la Bandera aquí en Caracas, ha sobrevivido al cemento, la amo y le digo a mis hijos: esa planta es mi camarada, llegar a amar a un hombre en la forma tal como amé a Aquiles, a Cesar Rengifo, que su sola ausencia, me produce dolor, soledad.”

Alí nos lleva con su canto a comprender el amor de muchas trincheras de la vida, a su vez que nos va entrenando con sus canciones a practicar el rol de amorosos, en el tema *La Sirena de Este Tiempo* (1981) desde el amor romántico la canción nos deja una reflexión sobre la posible ausencia del cariño, y nos invita a jugar el rol desde unas preguntas: ¿Hace cuánto tiempo no le llevas flores? ¿Hace cuánto tiempo no le das un beso? mira que el agua te borra las huellas y el tiempo los besos que dejaste en ella. Se propone el canto desde lo poético a que nos acerquemos y conectemos con el amor Ágape planteado por Platón.

Por otra parte, en el tema *El Lunerito* -escrita antes de morir- nos encontramos en un trabalengua infantil una hermosa invitación a resonar desde la entrega del amor a la niñez “un niño a quien dan cariño, sentirá amor por los niños cuando la vida le crezca es un círculo vital, es la rosa de los vientos y es el más hermoso cuento que yo les quiero contar”, Alí entonces, desde lo amoroso, sin intención alguna con su canto propone modos de interacción al servicio de la construcción de la identidad emocional, en la parejas, en los hijos, en la patria y en ser humano.

Roles Emergentes producto de la canción de Alí

Al hablar de roles emergentes producto del canto de Alí, me refiero en lo particular a lo que surge en un momento determinado luego de escuchar alguna invitación desde el discurso, lo poético o musical de su canto, y que es principalmente dirigido a luchar, amar, o estar pendiente de otro, aunque no son las únicas direcciones que invita a emerger su canción. Como ya he dicho, estos roles que funcionan en

momentos específicos pueden ser muchos, ya que desde lo social, Alí Primera, fue bautizado como un cantor necesario, y esto debido a que su poesía y música fueron un termómetro de los problemas que aquejaban a su gente, donde él siempre estuvo preocupado por los desposeídos. Esta canción está vinculada con el pueblo y es necesaria para la vida como el oxígeno, el alimento, los sueños, pues ilumina la consciencia y promueve rutas para la transformación social.

Entre los Roles emergente que invita la canción de Alí podemos decir:

- **Rol Bolivariano**

“Yo no creo ni en Dioses ni Héroes en esta época, aunque sé que nuestra historia se ha hecho por el coraje de muchos hombres, guiados por el altísimo pensamiento de Bolívar, un pensamiento al que hay que abrirle la puerta de nuevo”

- **Rol Antimperialista**

“Yanqui go home, los obreros de América Latina te dicen gringo go home”

- **Rol Pensador Crítico**

“Yo soy Cristiano y Comunista, yo siempre he dicho: me bendice Dios y me guían Bolívar y Marx, yo estudié en país socialista y conozco todo los países socialistas de Europa, con excepción de Albania. Permítanme decirle lo que con todas las diferencias que yo, como marxista-leninista y con sentido crítico vi. En esos países lo relacionado al desarrollo del socialismo, los logros sociales por vincular al progreso e integridad humana que vi en ellos, me estimularon en gran medida para seguir luchando por construir una Venezuela socialista”

- **Rol Artista**

“Yo no creo en el hombre que no ha estado al lado de su arte, de su expresión”

- **Rol Poeta**

“Para que un hombre tenga la estatura de un poeta, debe cumplir con el hermoso deber, el hermoso derecho de ser un soñador, nunca un mentiroso”

- **Rol Patriota**

“Alguna vez iremos todos hasta la tierna herida de la Patria y se la cerraremos con un enorme beso”

Se puede seguir nombrando roles que surgen del canto de Alí y cada persona que entre al mundo de la poesía del cantor, puede coincidir con estos roles, o encontrar

nuevos, es por ello que en este trabajo se muestra solo algunos de los que en lo personal me resuenan, y por esta razón desde juego dramático de roles es que veo la propuesta del canto de Alí como la canción sociopsicodramática en Venezuela.

Reflexión Final

(Compartir)

En este trabajo se presenta al sociopsicodrama solo como una herramienta de creación y modificación de roles y a su vez de cómo se vinculan esto desde lo social, siendo este mucho más amplio, esto debido a que se interesó en un músico venezolano, Alí Primera, y como su canto logra desplegar los roles reconocidos u ocultos de una sociedad que solo tenía la música como entretenimiento para el momento que aparece. Es así que en la investigación se revisa el dispositivo de juego de roles o entrenamiento de roles con el fin de que ayude en la exploración del rol complementario que busca el canto de Alí Primera, para transformación de su sociedad.

Es importante mencionar que los roles siempre desde la acción vincula hacia una búsqueda que explora situaciones generalmente conflictivas, asociada a este, es por ello que partiendo de roles complementario es posible formar escenas creativas que resuelvan la forma de observar y de decidir que accionar tomar en torno hacia una conducta jugando nuevas posibilidades para resolver.

Por otra parte, se muestra con esta investigación una visión del canto de Alí desde la visión del contenido psicológico social, es por ello entonces que la teoría de Moreno en este trabajo es de suma importancia, ya que, según Moreno (1966) no es posible llegar al alma de la persona y conocer lo que hay y se desarrolla en ella, por eso es que el psicodrama busca exteriorizar el mundo interior de individuo para convertirlo en perceptible y controlado.

Este trabajo se plantó con Alí Primera, ya que él es visto como uno de los creadores sociales o artistas sociales más importantes de Venezuela, y desde lo personal su presencia, aun cuando no esté, resulta cercana, pues desde la llegada actual de un proceso con ideas socialistas con el presidente Chávez, su canto sigue convocando al pueblo venezolano, que aunque se mantiene en una profunda lucha de clase, en Alí encuentra roles desde donde se puede comprender la sociedad venezolana mediante un hombre de infinito amor a Venezuela.

Finalmente, quien conozca realmente el canto de Alí podrá decir que el andar junto

es vital y tenía una intención primordial en su pensamiento, por ello para poder entender Ali y su canto se debe conocer su pensamiento de unidad, el nos dijo hace años: “por qué nos dividimos si solo alegramos a nuestros enemigos”, en este Juglar popular se pueden encontrar acciones que nos ayuden a transformar el pueblo y, más aún, ahora que la sociedad se encuentra tan distanciada por diferencias de ideas, por ello esta invitación retoma el llamado de este cantor a la Unidad Popular, la unidad de los explotados y los oprimidos, ya dicha por nuestro libertador cuando se refería “*Si mi muerte constituye a que cesen los partidos y se considere la unión yo bajare tranquilo al sepulcro...*” en esa misma idea Ali no dejó un mensaje: “*Por encima de nuestras diferencias ideológicas, debemos quitarnos la piel partidista y ponernos la trémula y tierna piel de la patria...*”

Referencias

- Bello, M. (2004). *Introducción al Psicodrama*. Colibrí: Mexico
- Castillo, A. (1999) *El sonido una huella*. Editores Individuales: Venezuela
- Castillo, A.; Marroquin, G. (2004) *Alí Primera a quemarropa*. OPSU: Caracas.
- Castillo, B. (2013). *Psicodrama, Sociodrama y Teatro del Oprimido de Augusto Boal. Analogías y Diferencias*. Teatro: Revista de Estudios Culturales. 26 (26). Pp. 117-139. Disponible: <https://digitalcommons.conncoll.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1315&context=teatro>.
- Calcaño, J. A. (1985) *La Ciudad y su Música*. Monte Ávila: Caracas.
- Coba, A. (1985). *Los procesos migratorios, las políticas sociales y la búsqueda de mejores niveles de vida*. Fundación Universidad Metropolitana: Caracas.
- Guido, W. (1980) *Síntesis de la Historia de la Música en Venezuela*. Revista Musical de Venezuela, pp. 61-73.
- Menéndez, B. (2013). *Aproximación al psicodrama individual: un estudio de caso*. Apuntes de Psicología 31 (3), pp. 365-372. Disponible: <http://www.apuntesdepsicologia.es/index.php/revista/article/viewFile/450/369>
- Millet, J. (2008) *Alí Primera, Padre Cantor del Pueblo*. Ediciones de La Presidencia de La República, Palacio de Miraflores: Caracas
- Millet, J; Peraza, P; Peraza, W, Ramírez, V. (2005) *Alí Primera: entre la rabia y la ternura*. Barquisimeto: Asociación Cultural Canción Bolivariana “Alí Primera”.
- Moreno, J. L. (1966) *Psicoterapia de Grupo y psicodrama*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Ruiz, J. (2012) *Historia de vida. En la metodología de la investigación cualitativa*. Universidad de Deusto. Bilbao.

- Tajfel, H. (1984) *Grupos humanos y categorías Sociales*. Barcelona, España: Herder.
- Zuretti, M. (2010) *Socio-Psicodrama: Camino de transformación*. En Moreira.

**RECORDANDO LAS MEMORIAS ANCESTRALES DE MI TIERRA.
UN RECORRIDO POR LA COSMOVISIÓN DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS EN VENEZUELA**

**Remembering the ancestral memories of my land.
A journey through the worldview of indigenous peoples in Venezuela**
*María Alejandra Vega Molina **

RESUMEN

El pensamiento occidental generó que el ser humano es el centro de todo cuanto existe, los únicos seres o sujetos con derecho somos los humanos. La visión antropocéntrica ha desacralizado la Madre-tierra, convirtiéndola en una cosa inerte, sin conciencia. Las disociaciones hombre-naturaleza han conducido a la profunda crisis en que vivimos, perdiéndose la visión sagrada de la Madre-Tierra, en la que se sitúa el respeto por la vida como centro y punto de partida. Esta disertación se realiza desde el método de la interpretación desde la hermenéutica simbólica en el que se revisarán los símbolos relacionados con la Gran madre, vistos desde una vivencia personal en relación con los puntos de vista de las culturas originarias y por las religiones judeo-cristianas. Los conocimientos, valores y prácticas de coexistencia no son de propiedad sino son saberes que al ser comunicados a generaciones han generado el fluir de una convivencia comunitaria.

Palabras claves: Hermenéutica simbólica, Madre-tierra, Arquetipo, Culturas originarias, judeo-cristianas.

ABSTRACT

Western thought generated that the human being is the center of everything that exists, the only beings or subjects with rights are humans. The anthropocentric vision has desacralized the Mother Earth, turning it into an inert thing, without conscience. The man-nature dissociations have led to the deep crisis in which we live, losing the sacred vision of the Mother-Earth, in which respect for life is situated as the center and starting point. This dissertation is made from the method of interpretation from the symbolic hermeneutics in which the symbols related to the Great Mother will be reviewed, seen from a personal experience in relation to the points of view of the original cultures and by the Judeo-Christian religions. The knowledge, values and practices of coexistence are not property but are knowledge that to be communicated to generations have generated the flow of a community coexistence.

Key words: Symbolic hermeneutic, Mother-Earth, archetype, biocentric.

* Licenciada en Educación mención Lenguaje y Literatura. Magister en Lingüística. Candidata a doctora en ciencias sociales mención estudios culturales. Profesora agregada dedicación exclusiva Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad de Carabobo. Investigadora del Grupo de Investigación Alteridad Latinoamericana Investigadora colaboradora en el Observatorio de Ecología Política de Venezuela. Universidad de Carabobo.

Recibido: 24/09/2018. Aceptado: 20/10/2018.

*“¿Tiene dueño la tierra? ¿Cómo así? ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de comprar?
Si ella no nos pertenece, pues. Nosotros somos de ella. Sus hijos somos.*

Así siempre, siempre. Tierra viva.

*Como cría a los gusanos, así nos cría. Tiene huesos y sangre. Leche tiene, y nos da de mamar. Pelo tiene, pasto, paja, árboles. Ella sabe parir papas. Hace nacer casas. Gente hace nacer. Ella nos cuida y nosotros la cuidamos. Ella bebe chicha, acepta nuestro convite. Hijos suyos somos. ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de comprar?”
[E. Galeano.]*

Advertencia

El ser humano interpreta para comprenderse a sí mismo, a los otros, a su mundo, a las infinitas relaciones vinculadas a su vida y a las múltiples posibilidades de sentido. Para llevar a cabo, se sirve de una disciplina filosófica inspirada por la razón afectiva que interpreta al ser como implicación simbólica, entiendo lo real bajo una valoración del sentido oculto, la vivencia irracional tras el logo racional. Se vale del símbolo para fundar una relación entre la realidad y su profunda significatividad, es así que la actividad simbólica despliega “un sistema sónico que construye, genera y organiza la complicada urdimbre de la existencia humana, pues no sólo se vive en un universo físico, sino en un universo simbólico” (Cassirer, 1976: 47)

Esta disertación es un reencuentro entre las vivencias mitológicas vividas por la investigadora a través de los motivos, esencias y los prototipos ocultos dormidos en el seno de nuestra cultura latinoamericana. Tiene como propósito hacer una revisión desde el método de la hermenéutica simbólica del arquetipo de la Gran Madre, vistos desde una vivencia personal en relación con los puntos de vista de las culturas originarias y por las religiones judeo-cristianas.

Recordando a mi Madre ancestral

Desde el pensamiento occidental, el ser humano es el centro, la medida y el fin de todo cuanto existe, los únicos seres o sujetos con derecho somos los humanos, es la visión antropocéntrica la que ha desacralizado la Madre-Tierra, convirtiéndola en una cosa inerte, sin conciencia; aunado a la distorsión de la modernidad, lo que ha originado el desequilibrio climático, hídrico, energético, alimenticio y humano, rompiendo esa relación de existencia y coexistencia entre el ser y lo otro. Es por ello, que las disociaciones hombre-naturaleza han conducido a la profunda crisis en que vivimos. Se ha perdido la visión sagrada de la Madre-Tierra, en la que se sitúa el respeto por la vida como centro y punto de partida de todas las disciplinas y

comportamientos humanos y en el que se establece la noción de sacralidad.

En este recorrido por la visión de mi madre ancestral, recuerdo como en mis primeros años había cultivado el amor por la tierra, a escuchar los sonidos de la naturaleza y a temerle cuando le ocasionaba daño, eso siempre lo aprendí de mis padres; aprendí de la paciencia, de la contemplación para esperar el nacimiento de una planta o de una flor, y es que, durante la infancia, se logra la conexión con la tierra.

Cada uno lleva consigo una historia, en la que la presencia de los símbolos hace posible la construcción de sentido, pues ordena la visión del mundo, y todo su sistema de representaciones, de discursos y prácticas para la realidad, lo que le permite actuar sobre ella. En este recordar la historia personal, me encontré con el desprendimiento brusco que tuve a los siete años del símbolo femenino, con la muerte de mi madre, me desconecté del sentido de la vida. En ese momento, sin conocerlo, logré iniciar un proceso de individuación, en el que Jung (c.p. Espinoza 2011: 72-73), explica que se hacen conscientes los contenidos presentes en el inconsciente, y se abren las capas de lo conocido, se activa el arquetipo, es el camino mismo de la vida y quizá más allá.

Esa necesidad de conexión con el arquetipo de la Madre, me llevó a explorar el mundo indígena, en un inicio para responder a la pregunta de dónde venimos, por qué en la escuela no me habían enseñado sobre su existencia, y también por una necesidad que fluía en mi interior. El extracto de lo que voy a narrar a continuación, fue el inicio en donde se conectaron mis experiencias con la Madre:

Todo comenzó, la segunda vez que fui a Amazonas, al llegar a “Cerro Pintao”, cerro sagrado indígena, viví mi primer contacto con la diosa Madre, apenas pisé esas tierras un frío recorrió mi piel, era la sensación de serpientes que subían por mi cuerpo, creo que por un momento me sentí una serpiente. Además, escuché mucha agua, como si aquel lugar por un instante estaba cubierto de agua. Todo estaba lleno de serpientes, de diferentes colores y formas, intempestivamente me despertó la necesidad de advertirles a los demás que tuvieran cuidado con las serpientes.

Esta visión me sacó del lugar donde estaba, al caer en la realidad y continuar el recorrido, observé varios jeroglíficos pintados en el cerro con forma de una gran serpiente- y fue gracias a una conversación con un chamán- donde comprendí que había recordado parte de mi memoria ancestral, sus palabras fueron contundentes, al decirme que *estaba en conexión*, que había sentido a los ancestros originarios y que antiguamente ese lugar – ciertamente- estaba lleno de agua.

Ahora, en otra parte y otro tiempo de mi vida, y tomando herramientas teóricas que permiten el autodescubrimiento, el cual prefiero llamar *Recuerdos*, puedo profundizar en esa etapa que me ubica frente a mi madre biológica y a mi Madre Ancestral, y en las cuales- ambas- el desprendimiento ha sido un hecho recurrente, una por la experiencia de vida y la otra por imposiciones de pensamientos y episodios históricos. El hilo común, producto de ese desprendimiento, me ha llevado a conectar-me por diferentes medios, siendo en los recuerdos más profundos de mí ser, el lugar donde me atrevo a escribir e iniciar el recorrido.

En referencia a estos recuerdos que nos conectan en los sueños o en momentos de nuestra vida, Jung (1970: s/p) expresa que “nada de cuanto pertenece al pisque, o es parte de ella, se pierde nunca. Para vivir plenamente tenemos que inclinarnos, tender las manos y traer de nuevo a la vida los niveles más profundos de la psique a partir de las cuales ha evolucionado nuestra conciencia presente”, es que el ser humano no sólo tiene un inconsciente personal sino un inconsciente colectivo, una mente inconsciente heredada por cada miembro de la raza humana.

Para la sabiduría chamánica “somos estrellas con corazón y con conciencia”, esta cosmovisión discrepa de lo que occidente nos ha hecho pensar, en el que somos un ser esencialmente racional, sino un ser eminentemente emocional, producto del corazón y el sentimiento. Para Cassirer (1976) el ser humano desde que construye la cultura, se estructura como *Homus simbolicus* un animal simbólico, es capaz de dar sentido y significado a su existencia, a su forma de ser y estar en el mundo y de actuar dentro de este.

Ciertamente, la conexión de vida que he tenido con los pueblos indígenas ha venido de la palabra, del sonido, de sus sabores ancestrales. Una vez conversando con una abuela jivi¹, me preguntó que si tenía hijos y que dónde estaba mi madre; al enterarse que sólo vivía con mis hermanos, se entristeció y comenzó a cantarme una canción en jivi, cuya letra no comprendí en el momento, pero la melodía me expresó que la naturaleza me abrazaba, que todos somos hermanos y que los ancestros me cuidaban. Para mí, sentir a esa abuela desde la vibración armónica de un amor trascendente, creo, fue la mayor lección de todas.

Por eso, es de gran importancia autoanalizarse y revisar nuestras dimensiones simbólicas, porque es desde los símbolos en donde se constituye lo social. Los

¹ jivi o jivi son un pueblo indígena que habita en los Llanos del Orinoco, entre los ríos Guaviare, Meta y Arauca, en los departamentos colombianos de Vichada, Meta, Arauca, Guaviare y Guainía, y en Venezuela al occidente de los estados Amazonas, Bolívar y al sur del Apure.

símbolos no son simples construcciones metafóricas sobre la realidad, sino que son referentes de sentido de la acción social y política y, por tal razón, pueden ser instrumentalizados, ya sea para el ejercicio del poder, así como ser activados para su impugnación, para insurgir contra ese poder. Es fundamental entonces, analizar las culturas que hacen posible los universos de sentido que construyen los seres humanos y las sociedades (Guerrero, 2007: 134).

La hermenéutica simbólica como actitud mediadora

Revisando sobre la hermenéutica simbólica encontré que es una actitud inspirada en la “razón afectiva” que interpreta al ser como implicación simbólica. Para Ortiz-Osés (2003) la hermenéutica simbólica no renuncia a la razón y amplía el horizonte ya que el ser humano es afectividad, inter-personalidad, amor y sentido. Se concreta en el Mytos más que en el Logos, se manifiesta a lo largo de la historia en los mitos, leyendas, lo mágico, el misterio. Este autor definirá el inconsciente colectivo de Jung como “*imaginarios simbólicos o imaginarios arquetipos*” ya que lo simbólico se convierte en el tema central de esta hermenéutica.

Durand y Ortiz-Osés (c.p. Arocha, s/f), consideran que conocer es interpretar y de esta forma encontrar el sentido de verdad, los símbolos representan un significado manifiesto (lo histórico), y un significado latente (sentido) que es lo que busca la interpretación. Para Cassirer (1976), el origen del pensamiento simbólico es el mito, y el lenguaje también es considerado un símbolo, desde la hermenéutica simbólica se concibe el lenguaje como afectividad que lleva a encontrar el sentido.

Desde los mitos, Jung (1970: 11) descubrió el mensaje de estos relatos orales como una fenomenología del arquetipo, entendiéndose los arquetipos como “representaciones colectivas ya que en verdad designan contenidos psíquicos no sometidos aún a elaboración consciente alguna y representa un dato físico todavía inmediato”.

Para Ortiz-Osés (2003) la hermenéutica simbólica, es la disciplina del sentido, una filosofía en la que se intenta trascender el cosismo, la ausencia de simbolismo, abriendo la existencia a un sentido oculto por la visión mental moderna. Este sentido supone un reencuentro mitológico a través de motivos, esencias y prototipos ocultos, ofreciendo una nueva visión del mundo como representación de nuestros horizontes de sentido. Partiendo de esta postura filosófica, en esta disertación, se revisará el arquetipo de la Gran Madre que proviene de la historia de la religión y

abarca las distintas configuraciones del tipo de una diosa madre, este símbolo es derivado del arquetipo de la madre tiene una cantidad de formas típicas como la madre, la abuela, la diosa, la madre de Dios, la Virgen, Sophia, la ciudad, el país, el cielo, la cueva, el árbol, la tierra, entre otros.

El recorrido de la Gran Madre en la historia de la humanidad

Todas las culturas tienen lo sagrado como un elemento de la estructura de la conciencia que pertenece a todos los pueblos de todas las épocas, si damos una mirada, a las culturas más antiguas, parece como si la diosa madre hubiese sido la primera imagen de vida para la humanidad, es porque el misterio del cuerpo femenino es el misterio del nacimiento, el misterio de lo no manifiesto, convirtiéndose a la totalidad de la naturaleza. Para hacer el recorrido de cómo han visto a la diosa Madre, es necesario remontarse a los tiempos en que los seres humanos se reconocían como hijos de la naturaleza, vinculados con todas las cosas, este recorrido se disertará desde las investigaciones realizadas sobre el Mito de la Diosa de Baring y Cashford (2005: 31).

Han sido múltiples las imágenes de la diosa Madre a lo largo de la historia humana, en las que la fuente creativa de la vida se concibe en la imagen de una madre. Inicialmente, las imágenes de parto, del acto amamantar y de recibir al muerto de nuevo en el útero era muy comunes en el Paleolítico. Además, las diosas como fuente de vida se representaban de modo abstracto con la figura de un triángulo, o con una clara división de las piernas abiertas al inicio del vientre.

La diosa, también era comparada con diferentes animales, como la madre-pájaro que da a luz el huevo cósmico del universo, como la serpiente asociada con el espiral, el meandro y el laberinto que simboliza el intrincado sendero que conecta al mundo visible al invisible: "Es que en esos momentos los animales representaban los poderes generativos de la diosa que garantizaban la continuidad de la vida" (ibid.)

En el caso de la cueva paleolítica, fue el lugar más sagrado, el santuario de la diosa, un lugar de transformación, era el nexo entre el pasado y el futuro de los hombres y mujeres. Esa cueva traía al mundo a los vivos y acogía a los muertos. En el arte de las cuevas es recordado el vínculo de los animales y los seres humanos: "en los rituales celebrados en las cuevas, la gente experimentaba de nuevo la espontaneidad de la vida animal, sacrificada con el nacimiento de la conciencia que reflexiona acerca de sí mismo" (Baring y Cashford, ob. cit.: 47).

Asimismo, Campbell (1949) expresa que la visión de la diosa se visualizó en las

plantaciones y cosechas de los cultivos como madre nutricia de la vida, la mujer asistía a la tierra simbólicamente en su productividad. Ese misterio de la creación reflejado al dar a luz, la dota de un poder mágico ayudar a crecer a las culturas, a los árboles a dar fruto y a los animales a permanecer fértiles. Aquí es la diosa de la vegetación y de la abundancia de la naturaleza, cuyo útero son las profundidades de la tierra, de ella proviene la vida y a ella regresa.

Existe un sentido de valoración positiva de la oscuridad y de la humedad, de los huecos, de las grutas y oquedades, todos los cuales quedan simbólicamente asociados a lo que ocurre alejado de la luz y de la visión, en el interior, sea del cuerpo de la madre (gestación), sea de la tierra (germinación de la semilla, regeneración-fusión del cadáver). Esa relación la describe Riencourt (1974: 61), "la visión maternal femenina, cíclica y rítmica, disuelve toda dualidad, incluida la de la vida y la muerte, en un abrazo cálido y consolador".

Recordar el mito perdido de la diosa a través de las imágenes que existen como testimonio en la psique humana, esa visión de la unidad de la vida, tal como se ha descrito brevemente, originalmente imaginada como la diosa madre que da a luz las formas de vida que son ella misma, nos hace detenernos como ese conocimiento olvidado de la unidad y sacralidad de toda la vida, pervive en nosotros como fundamento. Al respecto, Jung (op. cit.) expresa que el inconsciente colectivo puede imaginarse como reflejo de la experiencia de los antepasados desde hace millones de años, el eco de los sucesos universales prehistóricos, a los que cada siglo añade una pequeña aportación de variedad y diferenciación.

Continuando con la disertación, la imagen de la unidad, encarnada en la diosa de la vida, no sobrevivió a la visión de la guerra, y esto produjo que la gran Madre asumiera dos funciones separadas: la vida y la muerte, ya no vistas como complementarias desde una totalidad, sino dos realidades opuestas. Para Eliade (1961) se perdió la creencia de la vida del cosmos y de la humanidad que constituyen una sola vida, es que, con la llegada de las imágenes religiosas, la visión del Dios padre creador del cielo y de la tierra mediante su palabra, inició la desacralización de la diosa Madre, porque él, que lo creo todo, está más allá de la creación, no dentro de ella.

A partir de ese momento la diosa Madre perdió su carácter mitológico y se asimiló a una mujer humana. En el Génesis hay dos versiones sobre la creación de la primera mujer, primeramente, en el capítulo I, Adán es creado al unísono con la diosa, desde algunas versiones es creada Lilith, primera mujer de la creación de Dios que vino del

mismo polvo que Adán, otros explican que se creó con *“toda suciedad y sedimentos impuros de la tierra, y de ellos formó una mujer. Como era de esperar, esta criatura resultó ser un espíritu maligno”*. No consiguieron la paz porque cuando él quería acostarse con ella, Lilith se negaba considerando que la postura recostada que él le exigía era ofensiva para ella *“porque he de recostarme debajo de ti yo también fui hecha del polvo y por consiguiente igual”*, las constantes diferencias llevaron a Lilith a pronunciar el nombre de Dios y poder huir, y luego se convierte en la madre de más de 100 demonios al día y portadora de la muerte a los niños por el pecado de sus padres.

Seguidamente, en el capítulo 2, Dios después de crear a Adán y a todos los animales, convencido que no era bueno que el hombre estuviera solo, de una costilla creó a Eva *“por ser ella la madre de todos los seres humanos vivientes”*, la primera madre de la raza humana y no madre de todo lo que vive, a causa de lo que *“hizo”*, da a luz, en última instancia al pecado, la muerte, el dolor y el trabajo” (Nueva Biblia de Jerusalén, Gen 1 y 2). Desde esta visión, la Madre-Tierra como diosa se desmitologiza, Eva se convierte en lo opuesto que era, ya no es dadora de vida, sino causa de la muerte, en la medida en que ella misma era también creación o naturaleza, la cual es maldecida con ella.

Otro aspecto que se puede resaltar, desde el cristianismo, es como Yavhé, el Dios creador, exigió como mandato divino *“no tendrás otros dioses fuera de mí. No te harás escultura, ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra”* (Nueva Biblia de Jerusalén, Ex 20. 3, 4). Es una nueva manera de mirar el mundo, lo divino ya no es de la naturaleza, el mandato es apartarse de las apariencias, por lo tanto, el amor a lo divino no puede estar relacionado con lo natural o con otra cosa del mundo. Antes a nadie se le había ordenado subyugar y dominar la tierra, *“sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptar sobre la tierra”* (Nueva Biblia de Jerusalén, Gen 1. 28), una gran metáfora de propiedad y posesión, y los que son tratados de esa forma responden de forma recíproca con temor y espanto. *“Este mandato divino inició el aislamiento de la tierra y del animal, pájaro o mundo marino, antes los animales eran sagrados, maestros de las leyes fundamentales a los que ambas, el humano y el animal se sometía”* (Baring y Cashford, 2005: 45).

El mito de la diosa Madre perdió su lugar central en el sentimiento de la humanidad,

es el mito del héroe guerrero quien ocultó a la diosa gradualmente a la psique inconsciente, tal como lo expresa Jung. Aun así se pueden encontrar esparcidas las imágenes simbólicas, en los mitos, las fábulas, los petroglifos, los jeroglifos de las culturas originarias. En este recordar haremos un recorrido por la visión de la Madre-Tierra presente en los pueblos ancestrales venezolanos y de esta manera iniciar el proceso de hacer conciencia la relación que nos une con la totalidad de la naturaleza y que me ha conectado, incluso sin saberlo.

La Madre-Tierra como símbolo de conciencia femenino en la memoria ancestral

Para Ortiz-Osés (2003), las cosmovisiones representan nuestros horizontes de sentido, cuyo imaginario simbólico cobija culturalmente nuestro devenir. Expresan concepciones de la realidad en diversas arquetipologías, mitologías e imágenes del ser experiencial, significan nuestros modelos existenciales y ciertas pautas intelectuales de conducta, pues funcionan como marcos de creencias compartidas en torno a una matriz axiológica de carácter cultural, constituyéndose en auténticas filosofías de valores de impronta colectiva.

Desde la cosmovisión de los pueblos ancestrales, la Madre-Tierra forma parte de una misma energía que se mueve armónicamente desde el equilibrio entre el numeroso conjunto de individuos y grupos sociales, fuerzas de la naturaleza, almas, espíritus del bosque, de las aguas y del cielo que pueblan el vasto cosmos indígena. Tal como lo expresan *“el ser humano comparte la existencia con las piedras, la vida con los vegetales, la sensación con los animales, es porque de cierta manera es cada uno de ellos”*.

De manera que es a través de los relatos, cuentos, canciones, mitos y leyendas, en los que se han recreado todo un universo imaginativo que recoge su pasado, su historia y sus creencias. En estos relatos orales aparecen sus dioses, la naturaleza, los animales, la familia y la comunidad, además indican las normas de comportamiento social y normas para cazar, hablan acerca de los espíritus guardianes y los sueños. En sus historias está presente el principio de reciprocidad a la Madre-Tierra, es dar y devolver, porque a cada uno le corresponde una acción complementaria, es un acto recíproco. Se hace explícita la humildad del hombre ante las fuerzas de la naturaleza porque al romper el equilibrio natural, trae consigo enfermedades, la muerte, la agresión y el conflicto.

A partir de las lecturas realizadas de los mitos de nuestros pueblos ancestrales,

revisaré aspectos simbólicos expresados en la relación con la Madre-Tierra, los cuales comprenden entonces “un alfabeto de lo metafísico con el que se transmite toda una compleja constelación de significados”. Con la diosa vista como la totalidad, el todo y la nada, el principio de toda creación, tal como lo expresa Vega (2015), en la mayoría de los relatos cosmogónicos, se relaciona la diosa Madre con el surgimiento de los seres humanos, animales, plantas y frutos. En el pueblo *bari*², el ser humano surgió de la piña, para los *e'ñepás*³ los primeros seres fueron tallados del árbol de Capaiba, para los *wótjüja*⁴ y los *jivi*, los seres nacieron del árbol Kuawei, también llamado Autana.

La mitología indígena es plena en un lenguaje metafórico en comunión con la armonía y el orden de la naturaleza, con la figuración del orden y la justicia que rige entre ellos. En la cosmogonía *wayúu*⁵, la actuación de la diosa, se representa a partir de la figura de Ma (tierra) quien ocupa no sólo un espacio como potencia espiritual, sino como deidad benefactora de la humanidad, “del vientre de Ma, la tierra germinó “A'üü” (es una roca que forma la cumbre de un cerro semejante a la vulva de una mujer), la semilla, la primera simiente de la cual nacieron los wayúu”. Aunque el ser humano fue creado por Maleiwa, “es desde el Cerro Madre, `la matriz del mundo` es de donde palpitó la vida por primera vez y sirvió de receptáculo común al género humano (Paz Ipuana, 1976: 196).

Para los pueblos ancestrales, la diosa está conformada por un cosmos y formada por varias partes interrelacionadas en el todo de la naturaleza. Para el pueblo *ye'kwana*⁶, la Madre-tierra representa un cosmos constituido por varios cielos intermedios, la tierra y el mundo subterráneo. En el caso de los Warao, la relación con la Madre-Tierra es el equilibrio, la estabilidad, la paz y la armonía, todo trastorno en este equilibrio, sea cual fuere la causa aparente, es considerado obra de los jebu, presentes en todos los objetos y aspectos de la vida, muchos controlan las parcelas del mundo material. De ahí la necesidad de vencerlos, calmarlos cuando se alteran o mantenerlos satisfechos mediante rituales donde se cuenta con la mediación de los shamanes (Santillana, 2009).

2. **Baris:** pueblo indígena que habita en las selvas del río Catatumbo, a ambos lados de la frontera entre Colombia y Venezuela.

3. **E'ñepás:** pueblo indígena venezolano que habita en el municipio Cedeño, ubicado en el extremo oeste del estado Bolívar, al norte del estado Amazonas, de Venezuela.

4. **Wótjüja (piaroa):** pueblo indígena que vive en las orillas del Orinoco y sus ríos tributarios en la actual Venezuela y en algunas otras zonas de Venezuela y Colombia.

5. **Wayúu:** Son indígenas de la península de la Guajira, sobre el mar Caribe, que habitan territorios de Colombia y Venezuela.

6. **Ye'kwana:** Son un pueblo indígena de la familia Caribe, están localizados en el estado de Amazonas del Brasil y en Venezuela; principalmente en el alto Caura, ríos Erebató y Nichare; el alto Ventuari y ríos Parú y Cuminá.

En esta relación de la diosa, todos somos parientes, todos participan por igual en la creación. Para los *wótjüja* la Madre-Tierra es un espacio continuo en el que los dioses, héroes culturales, animales terrestres, acuáticos y plantas son parientes y afines aunque sean diferentes, es el cosmos un espacio de contrastes, fiel reflejo de los poderes creadores y destructores. De la misma manera, el pueblo *kari'ña*⁷, cada parte del cosmos tiene un líder, el dueño del cielo es Kaaputaano Tumüonka y a su vez tiene ayudantes en el cerro, la tierra y en el agua, en el que todos son vistos como hermanos. En el caso de los *pumé*, se consideran descendientes de las estrellas, Kumañi es la diosa madre, fue quien creó a los seres humanos, ayudada por sus hermanos, el *juaguar Ichíai* creador del agua de los ríos, es el rey de las tinieblas de la tierra y de los espíritus y malignos. Y la serpiente Poaná, creador de la naturaleza, y enseñó a los hombres a pescar, cazar y a cultivar la tierra.

Los Yanomamis creen que el cosmos está formado por una serie de capas colocadas una sobre la otra. Los seres humanos ocupan la capa intermedia o *hei kë misi*, a la que conciben como una especie de disco, según las creencias el diluvio que azotó al mundo en épocas remotas, algunos de los yanomamis fueron arrastrados por el aluvión, por lo que terminaron siendo *napë* (criollos), la ferviente convicción que los demonios asedian en los confines de su territorio, representado por el arcoíris y la luz rojiza de los crepúsculos, es una de las razones por las cuales el pueblo yanomami ha resistido tanto a la aculturación.

Tratándose del pueblo *jivi*, la presencia de lo espiritual se ve reflejada en su vida cotidiana, uno de los aspectos coincidentes es la existencia de un grupo de seres creadores, proveedores y civilizadores, entre los cuales sobresale Kuwai por haber creado el mundo, las aguas, las montañas, los cielos, los animales y las personas. Esa visión de la naturaleza se ve representada en la estructura de ese cosmos, en el caso de los *Ye'kwana*, es Wanadi quien inspira la construcción la churuata tradicional que representa el cosmos, además, para los *ye'kwana* la cestería refleja una manera ancestral de entender el mundo.

En la relación con la diosa, los espíritus guardianes presentes en la naturaleza para proteger son muy comunes, por ejemplo, los ancestros de los cumanaotos creían que todos los seres vivos tenían un alma gemela, cuando el niño nacía, venía con un espíritu guardián, si en los días siguientes al nacimiento, su espíritu no ha tenido tiempo de reunirse con él y protegerlo de los espíritus enemigos, el padre cede su

7. **Kari'ña:** son unos de los grupos indígenas más antiguos y son descendientes directos de los caribes. Los estados dónde están ubicados son: Bolívar, Anzoátegui, Bolívar, Monagas y Sucre.

guardián para protegerlo momentáneamente, de allí que este obligado a descansar. Por eso, también cuando vuelven de un viaje se mantienen en reposo, durante cierto tiempo esperando que llegue su alma gemela.

En el caso de los rituales, estos son momentos de conexión con la diosa Madre. El ritual Kasíjmakasi de los *warekena*⁸ es una ceremonia de iniciación en la que se transfieren las enseñanzas de Kúwe, este ritual es realizado apartado de la comunidad porque aparecen animales sagrados que las mujeres tienen prohibidos ver y escuchar, durante ese período deben tener un arduo ayuno, a base de casabe y yukuta⁹.

Los Yanomamis¹⁰, realizan el ritual de comerse los restos carbonizados de los muertos, lo que les ha dado fama de caníbales, pero en su visión de mundo, este ritual significa *el modo como el individuo se funde en el ser colectivo*. Se inicia desde el mismo momento en que se da a conocer la muerte de la persona. Por otro lado, para los chaimas, las almas de los grandes líderes (piazan o caciques) se refugiaban en las cavernas y se convertían en *ka-ka* (guácharos). Para ellos, la diosa es representada en la cueva del Guácharo porque es la mansión de las almas, allí van a parar las almas de quienes mueren, por eso en la lengua de los chaimas, bajar el Guácharo quiere decir morir.

La diosa es vista desde el huevo y el vientre como forma de comienzo de vida, y de esa separación de las dos mitades femenina y masculina, de cielo y tierra proviene la creación. Para los makiritares, en el mito "Nadei Umadi" se relata cómo los primeros seres humanos hombres vinieron de *Huahanna*, un gran huevo que fue escondido en la vagina de Frímene, hermana de Nuna, la luna que en esta historia es un ente masculino. Otra mención de la diosa como huevo y como vientre de la vida es el mito pemón "Aramari", en el que una muchacha desde unos huevos que llevaba en su guayare, varias serpientes rompieron el huevo y subieron por su espalda y entraron por su sexo, una de ellas se convirtió en su hijo "in utero", con cara de hombre, cuerpo de serpiente, que salía y regresaba a su guarida materna. Se puede decir que la serpiente, con su forma y movimiento fluido, simboliza el poder dinámico de las aguas que "se hallan más allá de la tierra y aparecen como fuente generadora, se manifiestan como la impresionante potencia biológica femenina" (Liscano, 1991, 129).

8. **Warekena:** es un idioma arawaco hablado ante todo en el estado Amazonas, de Venezuela, en Brasil.

9. **Yucuta:** es una bebida hecha con agua fresca y mañoco. Es ligeramente amarga, muy refrescante y nutritiva.

10. **Yanomamis:** son un pueblo indígena dividida en tres grandes grupos: sanumá, yanomam y yanam. Habitan principalmente en el estado de Estado Amazonas (Venezuela) y en los estados brasileños de Amazonas y Roraima.

Para los *Warekena*, el árbol de la vida "Kali" que significa viento, existía en los tiempos de Nápiruli y el Kúwe, seres creadores, estaba hecho en parte por yuca, y en sus ramas estaban todas las especies de flora y fauna comestibles y cultivables por el hombre. Esta historia se encuentra en la cosmovisión de muchos pueblos indígenas de la zona y más ampliamente en el continente en general, ya que existen similitudes con el árbol de maíz entre los indígenas de Centroamérica, y con otros mitos de otros continentes.

Desde el sonido vibratorio de la música, también está presente la naturaleza, con instrumentos fabricados a partir de lo que les ofrece su entorno, con el caparazón del morrocoy o tortuga, la trompeta tradicional y una variedad de flautas. En el caso del pueblo Jodi, hacen música ceremonial para divertirse y para recordar la memoria ancestral, cantando pueden contar cómo hacen para cosechar la miel celosamente guardada por la colmena. Las mujeres en cambio, cantan en la intimidad para arrullar a sus hijos que suelen imitar su canto. Desde la cosmovisión Yekwana, Wanadi, el Dios Supremo, creó a su madre desde el sonido de una maraca llena de wiriki (piedras celestes).

Al lograr hilvanar estas historias, se van encontrando los símbolos presentes en mi memorial ancestral, existe una Madre Tierra concebida como madre porque da alimento, sostiene y todos somos parte de ella, es la procedencia de la tierra en la que todos los pueblos indígenas coinciden, por eso cuando la Madre Tierra sufre, los indígenas también. Esa Madre es el vínculo en que todos somos uno porque todo lo que tiene vida está inseparablemente interconectado

La Madre-tierra como símbolo de la memoria ancestral

Nuestros pueblos originarios han generado a lo largo de la historia una cosmovisión que se distingue por su relación de su respeto con la tierra y con la naturaleza, referente a su lectura y comprensión del cosmos y la vida, porque todo está expresado en energía, frecuencias de onda, en la que todos los elementos y fuerzas coexisten. Esta cosmovisión muestra conocimientos, valores y prácticas de coexistencia que no son de propiedad sino son saberes que al ser comunicados de generación en generación han generado el fluir de una convivencia comunitaria.

Las culturas originarias poseen una comprensión profunda de la compleja interrelación entre todos los seres, momentos, espacios y conexiones de la vida, incluida la vida no humana, animales, vegetales, minerales, dentro y fuera del espacio terrestre, que

trasciende el límite de las caracterizaciones y clasificaciones de la cultura occidental.

El proceso de insurgencia simbólica que se expresa en la lucha de los pueblos indígenas es resultante de un acumulado social e histórico de larga duración, un ejemplo de esto es como cada vez se hace más visible la fuerza de su ritualidad y de sus símbolos. Esto es expresado con contundencia en las diferentes formas como representan a la Gran madre en los que la persona, la sociedad y la naturaleza están unidas.

Desde esta disertación, se resalta la importancia de la relación entre el conocimiento y nuestra historia personal, es una forma de reconstruir las identidades que nos conforman. Ese recorrido por el imaginario constitutivo de la memoria ancestral presente en mis vivencias con los pueblos indígenas venezolanos, presenta una nueva visión del mundo como representación de nuestros horizontes de sentido.

Esta relación con la Madre genera en nosotros rituales para recuperar el equilibrio y el orden de las cosas, porque todo depende de la fertilidad, la reproducción y la disponibilidad de la tierra para sostenernos. Por eso es importante estar conscientes de nuestra memoria ancestral porque nos permite una relación de armonía entre las colectividades y la naturaleza, basada en principios de respeto por el Otro.

Referencias bibliográficas

- Arocha, J. (s/f). *El reino de Dios en Humberto Maturana*. Valencia
- Baring, A y Cashford, J. (2005). *El mito de la diosa*. Madrid: Ediciones Siruela
- Campbell, J. (1949). *El héroe de las mil caras*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica
- Cassirer, E.(1951). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la Cultura*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1961). *Mitos, sueños y misterios*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- Espinoza, H. (2011). *El héroe que llevamos dentro. Cómo y para qué somos como somos los venezolanos*. Valencia: Dirección de Medios y Publicaciones, Universidad de Carabobo.
- Guerrero, P (2007). *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. "Nuevas mirada desde Abya-Yala para la desconolización del poder, del saber y del ser"*. Asunción: Fondec

- Jung, C.G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica
- Liscano, J. (1991). *Mito de la sexualidad en oriente y occidente. El amor es lo que ama y no lo amado*. Caracas: Alfadil Ediciones
- Nueva Biblia de Jerusalén. (1998). *Edición Manual y de Bolsillo*. Bilbao: Desclée de Brouwer
- Ortiz-Osés (2003). *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Barcelona: Editorial Anthropos
- Paz Ipuana, R. (1976). *Mitos, Leyendas Cuentos Guajiros*. Caracas: Dic IAN
- Pueblos indígenas de Venezuela (2009). *Jivi, Wótjüja, Pemón, Ye´kwana, Kari´ña, Pumé, Kuiva, Yanomami*. Caracas: Santillana
- Riencourt, De A. (1974). *La mujer y el poder en la historia*. Buenos Aires: Monte Ávila Editores, p. 61.
- Santillana (2009). *Pueblos indígenas de Venezuela*. Caracas: Colección Bicentenario
- Vega, M. (2015). *El pensamiento mítico venezolano desde la filosofía intercultural*. Caracas: CLACSO

Otros temas de

Investigación

HACIA UNA COMPRENSIÓN INTEGRAL DE LAS PERSONAS TRANS DE LA GRAN CARACAS

Towards a comprehensive understanding of the Trans people in the Gran Caracas

*Alirio Aguilera **

RESUMEN

Este artículo presenta los hallazgos de una investigación cuya intencionalidad fue ampliar la comprensión de la población Trans que sirva como diagnóstico en las áreas social, laboral y psicoeducativa. El estudio descriptivo, con énfasis en la atención integral de salud, permitió la caracterización y comprensión más completa de las personas Trans, entre 2015 – 2016. Se aplicaron entrevistas en profundidad y una encuesta socio-demográfica a doce personas Trans, atendidas en la ONG Amigos de la vida (Caracas). Entre los hallazgos se destaca que sigue existiendo una visión patologizante del colectivo Trans y existe la necesidad de crear servicios especializados para este grupo, a fin de proveer una atención integral con un equipo multidisciplinario, que contribuya a la orientación en políticas de salud y grupos vulnerables como fundamento para desarrollar políticas sociales propiciadoras de su integración efectiva a la sociedad.

Palabras claves: Personas Trans, comunidad LGBT, atención integral, Gran Caracas.

ABSTRACT

This article presents the findings of a research whose intention was to expand the understanding of the Trans population that serves as a diagnostic in the social, labor, family and psychoeducational areas. The descriptive study, with emphasis on comprehensive health care, allowed a more complete characterization and understanding of trans people, between 2015 - 2016. In-depth interviews and a socio-demographic survey were applied to twelve trans people, assisted by the NGO Friends of life (Caracas). Among the findings it is highlighted that there is still a pathologizing vision of the Trans collective and there is a need to create specialized services for this group, in order to provide comprehensive care with a multidisciplinary team, which contributes to the orientation in Health policies and vulnerable groups as a basis to develop social policies that promote their effective integration into society.

Key words: Trans People, LGBT community, integral attention, Gran Caracas.

* Profesor Agregado de la Universidad Central de Venezuela y presidente de la Fundación Amigos de la Vida desde 1994. Magíster en Bioética (UCV). Especialista en Desarrollo Organizacional (UCAB), Psicólogo (UCV). Publicaciones recientes: Calidad de vida y disponibilidad de medicamentos antirretrovirales en personas que viven con VIH/sida en la gran Caracas, Disponibilidad de medicamentos antirretrovirales desde una perspectiva Bioética. Universidad Central de Venezuela. alirio1208@gmail.com

Recibido: 14/09/2018. Aceptado: 11/10/2018.

INTRODUCCIÓN

La transexualidad en Venezuela y en particular en el Distrito Capital, representa un terreno poco explorado por la psicología, encontrándonos con un grupo de personas que a diario tiene que enfrentarse a todo y a todos aquellos individuos que no comprenden ni aceptan su realidad. Uno de estos riesgos para la población Trans, es la posibilidad de contraer infecciones de transmisión sexual, incluyendo el VIH, que en nuestro país, al igual que en la mayoría de los países de la región latinoamericana, presenta una tendencia a estar concentrada en los grupos que se consideran más expuestos, a saber: hombres que tienen relaciones sexuales con otro hombres, trabajadoras y trabajadores sexuales; las mujeres y las personas privadas de libertad, por cuanto la vía de transmisión más reportada es la sexual (Min Salud, 2012).

En Venezuela, existen pocos registros de la población Trans, motivo por el cual no contamos con datos fidedignos que nos permitan conocer la realidad de este grupo sexo diverso. En cuanto al predominio de esta circunstancia, la World Professional Association for Transgender Health consideró que en Estados Unidos para 2012, existían entre 3000 y 6000 personas adultas reasignadas sexualmente, por medios quirúrgicos y hormonales, asimismo, se calcula que en el mundo existen entre 30.000 a 60.000 candidatos que desean someterse a estos procedimientos. Sin embargo, las cifras calculadas para el año 2011 por "GIREs - the Gender Identity Research and Education Society" del Reino Unido, muestran una prevalencia actual y futura mucho más alta de personas que podrían mostrar una disforia de género.

Es importante antes de hablar de población Trans, de otros conceptos como el género. Según la definición de la Organización Mundial de la Salud (OMS), el género es un constructo social mediante el cual los miembros de una colectividad asignan funciones, comportamientos y atributos considerados como apropiados para los hombres y para las mujeres. Es un concepto que da cuenta de un fenómeno dinámico que va mutando conforme lo hacen las propias sociedades. En segunda instancia tenemos a la identidad sexo-genérica que representa a la vivencia íntima, personal y única de ser hombre o mujer y de pertenecer al género masculino o femenino (Flores, 2008). Así mismo, la orientación sexual, es definida por la Asociación de Psiquiatría Americana (APA) como el término utilizado para referir la atracción sexual, emocional y afectiva hacia otras personas.

En este orden de ideas, es importante la diferencia de conceptos entre **Transgénero**, como el estado de identidad de género de uno mismo (autoclasificación como

hombre, mujer, ambos o ninguno), que no corresponde con el género asignado, **Transexual**, como una persona que nació biológicamente en un sexo y ha pasado mediana o completamente un proceso de transición con la finalidad de pertenecer a una sexualidad opuesta, sin que necesariamente haya de por medio una reasignación sexual y **Travesti**, que consiste utilizar la vestimenta y complementos socialmente delimitados para el sexo opuesto en hombres o mujeres (Rodríguez, 2012).

Más específicamente, existen otros enfoques en donde el sexo biológico no corresponde con la identidad sexual y a esto se le denomina **transexualismo** (Orozco, 2009; Álvarez-Gayou, 2011). Para Arango de Montiz (2008), la "transexualidad como una forma de disforia de género, es decir, una condición que consiste en una diferencia entre identidad/rol de género y las características físicas del cuerpo". Este proceso consiste en la reasignación sexo-genérica a través de técnicas quirúrgicas como la vaginoplastia o la faloplastia que permiten a las personas un cambio permanente en su sexo biológico de nacimiento.

En cuanto al tema de Transexualidad, en la población consultada se encuentra más apegada a la concepción de los especialistas, como en el DSM V, publicado en 2013 por la Asociación Psiquiátrica Americana, donde define a la Transexualidad como disforia de género y no como trastorno de identidad de género (APA, 2013).

Así tenemos, que **Transexualidad** según el DSM V (2013: 292) es una identidad transgénero que define la convicción por la cual una persona se identifica con el género opuesto a su sexo biológico, por lo que desea vivir y ser aceptado como una persona del género opuesto. La transexualidad es característica por presentar una discordancia entre la identidad de género y el sexo biológico. **Disforia de género** es un término técnico con el que se designa a las personas que tienen una contradicción entre su identidad sexual o identidad de género en contraposición al sexo biológico de su anatomía y cromosómico, viene determinado por el cariotipo o la dotación de cromosomas sexuales: XX en la mujer y XY en el varón.

En el ámbito mundial 36,7 millones de personas en todo el mundo vivían con el VIH final de 2015. En Venezuela, según el Informe mundial ONUSIDA para 2015 existían unas 110.000 personas diagnosticadas con VIH que corresponde a una estimación inferior de 99.000 y una estimación superior de 120.000 infectadas con este virus, con una prevalencia del 5% en adultos de entre 15 y 49 años.

En Latinoamérica, la epidemia del VIH está concentrada en áreas urbanas y ciudades

más pobladas, y entre los grupos vulnerables considerados como prioritarios en políticas públicas encontramos a los usuarios de drogas, trabajadores(as) sexuales, comunidad de la diversidad sexual, embarazadas, indígenas, personas con discapacidad, privados de libertad y personas en situación de calle entre otros. Los grupos considerados de mayor riesgo son los hombres que tienen sexo con otros hombres y trabajadoras sexuales (Onusida, 2011; Hammer, 2005).

Esta investigación de carácter exploratorio/descriptivo, intenta abordar un problema complejo como es la delimitación clínica del concepto Trans y también explorará las relaciones con el comportamiento sexual, específicamente con la prevención del VIH y los factores de protección y riesgo asociados (Hernandez Sampieri, 2003). En otras palabras el estudio aborda el tema de la transexualidad desde la perspectiva de la psicología dentro de un encuadre de salud sexual y derechos humanos en la población sexo diversa. Entre los criterios de exclusión para la selección de los participantes estuvo incluido que fueran mayores de 18 años, no estuvieran dedicados al trabajo sexual, y que no tuviera un diagnóstico positivo al VIH/sida.

Se trata de un estudio de casos que abordará un grupo individuos que forman parte de las denominadas personas sexo diversas, que pretende caracterizar la población Trans (Transgénero, Transexual y Travesti) con el objetivo de producir un informe científico desde la perspectiva de la psicología y los derechos humanos que sirva de orientación para conocer su comportamiento sexual y ofrecer una mejor comprensión en la inserción en lo social, laboral, familiar, educativo, afectiva, entre otras. En otras palabras, uno de los objetivos fue ampliar la comprensión de la población Trans y profundizar en un material que a futuro contribuya a construir estrategias que permita lograr una inserción armónica en el área social, laboral, familiar, educativo y afectiva, mediante sucesivas entrevistas en profundidad, durante los años 2015-2016.

En cuanto a la recolección de datos se realizaron entrevistas en profundidad (Taylor y Bodgan, 1990) para identificar temas claves y una encuesta socio demográfica con el objetivo de obtener un perfil para caracterizar a los informantes. Paralelamente con la identificación de los temas claves como son los factores de riesgo o protección frente al VIH, se buscó analizar e interpretar las vivencias, opiniones, interacciones interpersonales y conductas que tienen las personas Trans en su contexto social inmediato.

Esta población Trans hasta el año 2008, era incluida dentro de la población sexo diversa o LGBT, que incluye a gay, lesbianas y hombres que tienen sexo con

hombres (HSH), por organismos internacionales como OMS y ONUSIDA, lo que impedía que este colectivo se visibilizara en los registros epidemiológicos, estudios de comportamiento y programas de intervenciones en las áreas de prevención y atención directa.

En materia de sexodiversidad, son muchos los estudios que reseñan los altos niveles de marginación, estigma y discriminación que limita su inserción adecuada en los contextos familiares, estudiantiles y laborales, por lo que muchos se autoexcluyen y no logran alcanzar un nivel educativo que les permita concluir una formación técnica o universitaria que culmine con una oportunidad de empleo formal.

REFLEXION-EXPOSICIÓN

Luego de analizados los datos del estudio, encontramos que los resultados de la composición socio demográfica de los informantes, estuvo conformada por 12 personas: 4 Travestis (33,3%), 4 Transexuales femeninos (33,3%) y 4 transexuales masculinos (33,3%). Con un rango de edades entre 22 y 68 años, resultando una media de 35 años.

En cuanto a la **orientación sexual**, 58,3% poseían un patrón homosexual, 8,3% eran bisexuales y un 33,3% refieren un comportamiento heterosexual. De **nacionalidad venezolana**, (83,3%) y 16,6% eran ciudadanos extranjeros.

En relación al estado civil, los solteros representaron el 50%, personas divorciadas (16,6%), parejas en uniones libres (33, %), y no se registraron casados, separados o viudos. Al igual que el resto de los ciudadanos, las personas Trans desean establecer relaciones sociales más duraderas y encontrar pareja. Sin embargo, una gran cantidad de ellas, por el proceso de socialización el proceso es arduo y frustrante y con relativa frecuencia su círculo social es muy limitado (OMS, 2011).

Con un **nivel de instrucción**, universitarios (41,6%), Técnico Superior (33,3%), con estudios de secundaria (16,6%) y Técnicos medios (8,3). Referido a la **ocupación**, (41,6%) eran empleados de oficina, (33,3%) profesionales independientes, 16,6% eran estudiantes, un (8,3%) estaban desempleados o ejercían trabajos mixtos, respectivamente. De los entrevistados 75% poseía un trabajo fijo y un 25% tenía un trabajo ocasional.

De acuerdo a los datos obtenidos, **la religión** con mayor frecuencia en la muestra estudiada fue la católica (50%), seguida de la categoría otra (33,3%) donde se

registraron cultos poco tradicionales tales como “sincretismo neopagano”, “espiritista”, “santería” y “masonería”. En estas últimas manifestaciones mágico religiosas las respuestas manifestadas con regularidad, es la aceptación de su condición Trans, a diferencia de las anteriores religiones formales:

“voy a misa todos los domingos” (M.R.) %.“Católico, Voy un domingo no y un domingo sí”(V.G.); “...el sincretismo neopagano, no es más que buscar de las diferentes religiones, algo que te interese y te sirva para ti (H.M.); “En 1986, fui iniciada en el Budismo Zen, y en la actualidad continúo con la práctica regular (H.M.); “me gusta más la religión Evangélica, porque no vi hipocresía o por tener un defecto, no te rechazaban” (N.L); Estoy en la santería, debo durar un año vestida de blanco y apariencia masculina, porque cuando uno entra a cuarto de santo, uno vuelve a nacer con su sexo biológico” (D.R.);“yo estoy más por la filosofía de la masonería” (J.S.).

En relación con la selección de cultos o seudos religiones, podemos asociar con este tema los procesos de invisibilización que indirectamente llevan a cabo estas instituciones, que son tan sutiles e imperceptibles que son asimilados por sus propias víctimas, hasta el punto de reproducirlas, llevando a posiciones que pueden incluir el enmascaramiento, la sublimación de su propia existencia, ocultar algunos rasgos de su personalidad en ciertos escenarios o espacios públicos o simplemente la normalización de una violencia simbólica (Bastidas, Arteaga y Gómez, 2017). En otras palabras, las manifestaciones mágico religiosas no tradicionales, les ofrecen a las personas Trans una mayor aceptación o inclusión social, sin importar su apariencia física a cambio de las prácticas o rituales para alcanzar un bienestar y respeto en su entorno inmediato.

El apoyo familiar de las familias de las personas es frecuente, y se evidencia en el 83,3% de los participantes. Al profundizar en quienes son los miembros que más apoyan, encontramos que son las mujeres, liderizadas por las madres (30,4%), hermanas (17,4%) y abuelas (8,7%). En contrastes los padres representan el 21,7%, hermanos (17,4%), y los hijos biológicos o adoptados (4,3%).

“varias personas se extrañaron de mi situación porque me había quitado los senos, uno en particular se angustió mucho, un amigo muy querido ...” (J.D.); “mi mamá era muy cuadrada en ese aspecto y le costó bastante, pero en el momento que tomó la decisión, la aceptó y fuimos a consulta psicológica y psiquiátrica” (J.S.).

Las personas Trans enfrentan a lo largo de sus vidas desafíos que no son fácilmente comprendidos por grupos como la familia, donde las reacciones frente a estas

diferencias con el género pueden ser desaprobatorias, humillantes e incluso violentas (OMS,2011). Aunque también encontramos en otros grupos familiares, la aceptación de la orientación sexual, cambio de roles o la vestimenta como una adecuación a intervenciones quirúrgicas:

“No he tenido que dormir en la calle, ni que me hayan golpeado o maltratado. He sido bendecida por dios. Mi mamá es un pañuelo de lágrimas, me busca novios y ella me aconseja... Con mi papá he aprendido a ser más abierta” (N.L)

La población Trans necesita una **atención integral** de un equipo multidisciplinario, para atender las necesidades particulares de cada persona. En primer lugar, se desarrolla un proceso de valoración en el que la función del psiquiatra es fundamental. En paralelo entra en juego el endocrinólogo, responsable de producir los cambios de atributos sexuales en los pacientes mediante la hormonación, la prescripción de hormonas capaces de inhibir el vello en los hombres o incrementar el tamaño de sus mamas. La psicoterapia acompaña todo el proceso para ayudar a la persona transexual a ir asumiendo su nuevo rol y su nueva identidad sexual, una realidad que supone una liberación para ellos (Alvarez-Gayou y Millan,2008).

Este colectivo recibe una **asesoría médica** de profesionales, básicamente en la consulta privada, por cuanto en Venezuela, no hay un protocolo oficial para la atención de personas Trans en un servicio médico específico en instituciones públicas, pero en contraste estos lugares con mayor frecuencia se constituyen en espacios de discriminación, mala praxis y violaciones a los derechos humanos. Ello se evidencia en el verbatim del personal médico, al escuchar las peticiones de sus pacientes Trans en aspectos específicos como solicitar una histerectomía o eliminar las mamas:

“actualmente, me veo con un médico endocrino con el cual tengo un tratamiento hormonal, me ha ido super y he visto los cambios en mi evolución” (N.L.); “Me hormonado sistemáticamente (con supervisión médica) desde el 2002” (H.M.); “Le digo al cirujano: mira, yo me quiero quitar las tetas. ¡Ah, bueno! ¡Te las reducimos! No, no. Yo quiero un pecho de hombre... ¿Ah, tú quieres una mutilación? (J.D.); “mi endocrino me dice que me tengo que hacer una histerectomía... y con ello me quito el problema de la menstruación y ya (J.D.).

La ausencia de un protocolo de asistencia oficial, de alguna manera promueve, el primer inicio de ingerir hormonas por recomendación de una amiga, o información bajada de internet:

“Yo estaba tomando unas hormonas que una amiguita me recomendó...

nos automedicamos. Como decirlo, Nosotras, buscamos la información en internet y nos inyectamos...; "Jamás pude encontrar un equipo médico o psicológico orientado a esta cuestión" (H.M.).

Una gran limitación de esta respuesta está en la ausencia de servicios de salud pensados en responder a necesidades específicas de esta comunidad, o en la limitada voluntad o capacidad para ofrecerle servicios adecuados (Cáceres y col., 2013). Todo esto llega a tener una expresión negativa extrema en situaciones en las que hay demora sustancial en el otorgamiento de servicios, humillaciones públicas, y abuso verbal y físico.

Muchos especialistas, coinciden en que el discurso médico dominante, claramente guiado por una corriente patologizante, y ello forma parte de una esfera ideológica que interactúa con los individuos y donde subyace la necesidad de concretar una cura para las conductas desviadas y anómalas. Esta premisa se relaciona con una identidad de género subjetiva que fuera del discurso médico despatologizante se continúa percibiendo con recelo, particularmente en contextos donde los valores tradicionales se mantienen fuertes como es el caso de Venezuela.

En general las personas Trans experimentan miedo al rechazo, al tratamiento inadecuado o a la negación de servicios, prefiriendo utilizar servicios privados o clandestinos, la automedicación o mantenerse fuera de los servicios de salud por completo (OMS, 2011). Por todo ello pueden ser reacias a consultar con profesionales de la salud, o revelar su identidad o status, y con ello comprometer una atención óptima de su salud (Bareda e Isnardi, 2003). Todo lo anterior conlleva a la necesidad de la implementación de un programa centralizado, que integre la formación, asignación y gestión de los recursos humanos especializados y sensibilizados con la temática, tanto en el sector público como en el privado (Farji Neer, 2018)

En el estudio la conceptualización del **concepto transgénero** fue la más compleja y/o ambigua. Aunque unos pocos, también se consiguieron construcciones teóricas más elaboradas:

"Transgénero no se realmente, pero creo que es alguien que vive como un hombre pero con el espíritu de una mujer o algo así parecido!" (N.L.); "entiendo que son personas que tienen una necesidad de poder comportarse o asumir el rol de otro sexo que no es el suyo" (J.D.). "Se denomina transgénero a una persona que invoca la convicción de que su verdadera identidad genérica corresponde al género opuesto al que evidencia su anatomía genital y como tal se desempeña en los roles y conductas sociales que asume" (H.M.)

Caso contrario en la **conceptualización de transexual**, fue más claro describir por la asesoría recibida y la experiencia vivencial hasta ese momento, especialmente en lo referido a los cambios productos del proceso de hormonación y/o intervenciones quirúrgicas:

"transexual como yo, que ya tomé la decisión de hacerse una reasignación sexual completa absoluta, llámese hormonas y todo lo demás y transgénero es esa parte intermedia que va del travesti al transexual" ... Internamente se siente diferente como anatómicamente nació" (J.D.); "el Transexual, se operó de la parte de abajo y se quito su pene para convertirlo en vagina" (N.L.); " el transexual es la persona que se siente a nivel interno mujer y hace cambios físicos y de actitud, ingiere hormonas" (B.S.); ". "Transexual es la persona que se cambia completamente su identidad, su sexo, documentos y todo eso" (V.G.);

Otros tienen una mayor posibilidad de elaboración conceptual más amplia por la información disponible, el acceso a la información médica/psicológica y su participación en movimientos de defensa de los derechos humanos de este colectivo: "Yo no estoy encerrada en el cuerpo equivocado, como acostumbraban a decir en la década de los 60, soy una unidad psicosomática; no somos dos. Estoy en este cuerpo que acomodo para que se parezca a como me siento" (H. M)

Es notorio que la **definición de Travesti** es la menos difícil al momento de establecer diferencias en nuestra muestra. Refiere (Missé, 2013), que Travesti o transvestido hace referencia a aquellas personas que esporádicamente se visten y actúan con los códigos del género opuesto, aunque en su vida social y cotidiana se identifiquen con el género que les fue atribuido al nacer.

"Travesti, tengo entendido como la persona ocasionalmente cambia al sexo contrario bien sea para un show o por satisfacciones personales o íntimas, pero no es un cambio perpetuo" (J.S.); "el estereotipo sigue siendo un hombre y se transforma para hacer un show" (N.L.); o como ejemplo Freddy Mercury cuando se viste de mujer con bigotes" (H.M.); "Travesti es un hombre que se viste para entretener a un público con un personaje ficticio y que realmente no existe" (V.G.); "Travesti es el chico que se viste de mujer bien sea para sentir placer, o hacer espectáculo o a nivel artístico. (B.S.); "Es la persona que utiliza la ropa del otro género por diferentes motivos, puede ser por placer, por gusto, por conseguir cualquier tipo de cosas...hay que diferenciar el vestirse por placer o vestirse por querer" (H.M.).

En relación al ejercicio de la sexualidad y la prevención de enfermedades de transmisión sexual se ratifica que el cuidado de la salud es importante, por cuanto un

83,3% se habían realizado la prueba de Elisa para VIH y habían resultado negativo para este virus. El motivo para realizarse la prueba estuvo asociado en la mayoría de los casos a indicaciones del equipo de salud, como parte del seguimiento médico.

“Si, me hice la prueba de Elisa para empezar mi tratamiento” (N.L.), “Si me la hice y me la tengo que volver a hacer otra vez, si me tengo que operar” (J.D.).

En las entrevistas se desprende que, entre los participantes, el uso de condones es alto (58,3%), y las restantes tienen más problemas que no tienen una pareja fija. No parece haber muchas personas que estén dispuestas a comprometerse en una relación que conlleva desaprobación social, estigma y discriminación, adicionalmente sus compañeros sexuales pueden incidir negativamente en la conducta como la negociación del uso del condón y otras estrategias de sexo seguro (OMS, 2011).

La discriminación en oficinas públicas, es un tema frecuente y se evidencia con énfasis al momento de ir a trámites de cedula o documento de identidad, en aeropuertos y sitios públicos. Como señalan Bastidas, Arteaga y Gómez, (2017) el poder político y religioso, utilizan mecanismos para invisibilizar la existencia de grupos minoritarios como es el caso del grupo LGBTI, para establecer una subalternización de un sector mayoritario hegemónico propio del sistema moderno.

“Para sacar el carnet de identidad, en la Dirección de Inmigración y Extranjería, me mandaron a recoger el pelo, quitarme los zarcillos y el maquillaje. Yo pregunté porque tenía que quitarme todo eso. Entonces me dijeron que era una orden nueva...” (N.L.); “El nombre masculino es un documento de identidad en que aparece la fotografía de una mujer me ha acarreado hasta el momento inconveniente civiles” (H.M.); “Otro show era cuando salía del país y me sellan el pasaporte, y me miraban... Y entonces preguntaban por el titular de cedula” (N.L.); “Me molesta mucho por ejemplo que en la política venezolana discriminen o hagan burla porque alguien sea travesti u homosexual (H.M.)

Las personas Trans pueden tener dificultades en la renovación o cambio de sus documentos de identificación para reflejar su identidad de género que difiere del sexo indicado en su certificado de nacimiento. Si bien el reconocimiento legal de la identidad legal de género puede ser considerada como una cuestión del debido respeto legal, también tiene implicaciones importantes para la salud, al reducir la angustia y facilitar el acceso al mercado de trabajo y a los servicios de salud (OMS, 2011). Por ello la posibilidad de que las personas Trans, está limitada a cambiar su nombre propio, solo si no corresponde con su género, es objeto de burla o

atente contra su integridad personal, según la Ley Orgánica de Registro Civil (2009), y por esta razón las personas Trans se les dificulta cambiar sus documentos legales para que correspondan con su identidad de género, aun cuando se hayan realizado el cambio de sexo fuera del país.

Por todo lo antes expuesto, es necesaria una legislación sobre derechos humanos que proteja a las personas Trans del estigma y la discriminación como parte de la respuesta para hacerle frente a los factores estructurales que impactan negativamente el acceso a una atención integral de este colectivo. Según estudios recientes (Cáceres y col, 2013) la evidencia muestra, que estas constantes violaciones a los derechos humanos, pueden provocar problemas de salud mental de personas LGBTI (que incluyen la depresión, el uso de sustancias y el suicidio, entre los más comunes), y que ello se derivan fundamentalmente por la exclusión social y la exposición sistemática a discriminación, violencia y agresión por parte del entorno.

La patologización de colectivos GLBTI, como las personas Trans puede tener claras consecuencias sobre las opciones de vida privada y pública (laboral, profesional) y experiencia de salud de las personas. Por ejemplo, puede llevar a dictámenes civiles, penales, laborales, y administrativos desventajosos; puede exponer a las personas a prácticas médicas nocivas (Cáceres y col, 2013).

Los desafíos en el futuro inmediato nos plantean la necesidad de actuar sobre las múltiples expresiones de exclusión social y ciudadanía restringida de las comunidades LGBTI, y en especial las personas Trans, incluyendo: terminar con la discriminación, maltrato y violencia en la sociedad, la familia y el entorno cercano, mediante cambios legales adecuados, asegurar el cumplimiento de la ley y la sensibilización de los operadores de justicia; luchar contra la indiferencia y discriminación persistentes en el sector salud, proveer el desarrollo de servicios adecuados para atender las necesidades generales y específicas de estas comunidades; y terminar con la falta de oportunidades educativas, laborales y de participación social como generadora de inequidades, marginalidad y pobreza.

DISCUSIÓN-CONCLUSIONES

Luego de concluido el estudio, el equipo elaboró un conjunto de resultados y conclusiones que se detallan en el informe de contenidos del proyecto, pero donde destacan los siguientes puntos:

- El estudio determina que se mantiene el enfoque médico patologizante y se necesitan políticas y estrategias, para crear servicios de atención especializados para las personas Trans, aun en entornos con recursos limitados, pero con la capacidad requerida de especialistas y las actitudes adecuadas de los proveedores implicados en el proceso global.
- Entre los factores de protección encontramos: el apoyo familiar, tener pareja, tener un nivel medio de escolaridad que permita la posibilidad de un oficio o profesión, el acceso a la asesoría con especialistas, el uso correcto de estrategias de sexo protegido incluyendo el uso correcto y regular de condones. Así como, la pertenencia a una religión o práctica mágico religiosa.
- Entre los factores de riesgo los antecedentes de ITS, signos de ansiedad y depresión, uso de alcohol y drogas ilícitas, la ausencia del apoyo de redes sociales, tanto familiares, pareja o amigos, el no contar con un trabajo con una remuneración regular, acceso a servicios de salud y especialistas en la temática medico/psicológica, el uso errático de condones y de estrategias de sexo protegido, elementos que los colocan en una situación más vulnerable al colectivo Trans en términos de contraer un infección de transmisión sexual, incluyendo el VIH.
- Existe una necesidad de establecer un plan de trabajo multisectorial entre los servicios de salud (VIH, ITS, Endocrino), laboratorios, ONGs, y los servicios de salud privados con el objetivo de prestar un servicio de calidad al alcance de todos los usuarios.
- Es necesario crear servicios especializados para el colectivo Trans a fin de proveer la atención específica con un equipo multidisciplinario de médicos, psicólogos, psiquiatras, sexólogos, abogados entre otros profesionales, con miras a reducir las prácticas de automedicación y la recurrencia a procedimientos ilegales.
- En el caso específico de los transexuales que requieren una intervención quirúrgica, es indispensable diseñar y poner en ejecución un protocolo de atención oficial, según especificaciones médicas y consentimiento informado de la persona Trans de acuerdo a directrices internacionales actuales.
- El estudio evidencia que persisten prácticas discriminatorias y estigmatizantes por razón de género y orientación sexual, lo que dificulta el acceso a los servicios públicos (salud y cedula), y adicionalmente recurran a procedimientos

antiéticos, pongan en riesgo tanto su salud y su seguridad.

- En la muestra estudiada las prácticas de protección al VIH, y otras ITS han sido exitosas, en particular en las personas Transexuales masculinas y femeninas debido en gran parte a su seguimiento de su proceso de hormonación y demás procedimiento de reasignación de sexo.
- En cuanto al tema de la religión, aun cuando la católica es la más reportada por tradición familiar y la promoción de un modelo hetero normativo, se observa una variada muestra de otros cultos como la santería, el budismo Zen y espiritismo, que el análisis efectuado aceptan con mayor flexibilidad la temática Trans.
- Es necesaria una legislación sobre derechos humanos que proteja a las personas Trans del estigma y la discriminación como parte de la respuesta para hacerle frente a los factores estructurales que impactan negativamente el acceso a una atención integral de este colectivo.

Referencias

- Álvarez-Gayou, Juan. (2011). *Sexoterapia integral. Manual Moderno*. México.
- Álvarez-Gayou, Juan y Millan, Paulina. (2009). *Homosexualidad, Bisexualidad, Transvestismo, Transgeneridad y Transexualidad: derrumbe de mitos y falacias*. Instituto mexicano de Sexología. Mexico.
- Arango De Montis, Iván. (2008) *Sexualidad Humana*. Manual Moderno Editorial. México.
- Asociación Psiquiátrica Americana (APA, 2013). *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-V*. Arlington.
- Bareda, Victoria e Isnardi, Virginia (2008) *Travestismo y prevención del VIH/SIDA: un escenario de categorías en crisis*. V Jornadas de investigación en Antropología Social. Facultad de Filosofía y letras. Universidad de Buenos Aires.
- Bastidas, Felipe; Arteaga, Anibal y Gómez, Joan. *Fundamentalismo religioso, género y procesos de invisibilización según la vivencia de algunas víctimas en la Gran Valencia, Venezuela*. Boletín Científico Sapiens Reserach. 7 (1) 34-47. Disponible: <https://www.srg.com.co/bcsr/index.php/bcsr/article/view/120>.
- Cáceres, Carlos; Talavera, Víctor y Reynoso, Rafael (2013). *Diversidad sexual, salud y ciudadanía*. Revista Peruana de Medicina. Experimental y Salud Pública, 30 (4),

- pp.698-704. issn 1726-4634.
- Flores, V. (2008). *La situación de la transgeneridad y la transexualidad en la legislación mexicana a la luz de los instrumentos jurídicos internacionales*. Consejo Nacional para la Prevención de la Discriminación: México Distrito Federal.
- Gender Identity Research and Education Society (GIRES, 2011) *Gender Identity Research and Education Society 'responde (GIRES) to de policy review paper "Equilaty Act 2010: the public sector Equality Duty: reducing bureaucracy*. Disponible: www.gov.uk/government/publication/gender-identity-research-and-education-society-gired.
- Farji Neer, Anahi (2018) *Obstáculos y facilitadores para garantizar el derecho a la salud integral Trans en la Gran Buenos Aires y la Plata*. Revista Argentina de Salud Pública, dic,7(29), pp. 26-30.
- Hammer SM. Clinical practice (2005). *Management of newly diagnosed HIV infection*. N Engl J Med. 2005; 353:pp. 1702 -1710.
- Kruijver, Frank; Zhou, Jiang-ning; Pool, Chris; Hofman, Michel; Gooren, Louis and Swaab, Dick (2000). *Male to female transsexuals have female neuron numbers in a limbic nucleus*. The Journal of Clinical Endocrinology & Metabolism, 86(5), pp. 2034- 2041
- Hernández Sampieri, Roberto / Fernández Collado, Carlos / Baptista Lucio, Pilar. (2003) *Metodología de la investigación*. McGraw-Hill Interamericana. México.
- Ley Orgánica del Registro Civil*, Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N°39.624, publicada el 15 de septiembre de 2009, <http://www.pgr.gob.ve/dmdocuments/2009/39264.pdf> (Fecha de consulta 12/09/2013).
- Ministerio del Poder Popular para la Salud (Min Salud, 2012). *Plan Estratégico Nacional 2012 – 2016 para la respuesta al VIH/Sida*. República Bolivariana de Venezuela. Caracas, 2012.
- Missé, Miguel (2013) *Transexualidades. Otras miradas posibles*. Madrid/Barcelona: Egales
- ONUSIDA (2011). *Análisis Regional Consolidado de los Informes UNGASS presentados por 17 países de América Latina en 2010*. Junio. América Latina.
- ONUSIDA (2016). *Hoja informativa. Estadísticas mundiales*. Noviembre. Disponible en <http://www.unaids.org/es/resources/fact-sheet>
- ONUSIDA Venezuela (2016). *Estimaciones sobre el VIH y el sida en 2015*. Disponible: <http://www.unaids.org/es/regionscountries/countries/venezuela>
- ONUSIDA (2011). *Análisis Regional Consolidado de los Informes UNGASS presentados por 17 países de América Latina en 2010*. Junio. América Latina.
- Orozco, Gabriela; Ostrosky, Freddy y Salin, Rafael (2009). *Bases Biológicas de la Orientación Sexual: Un estudio de las Emociones en Transexuales*. Revista Neuropsicología, Neuropsiquiatría y Neurociencias, Abril, 9 (1), pp. 9-24. Disponible: http://neurociencias.udea.edu.co/revista/PDF/REVNEURO_vol9_num1_6.pdf.
- Organización Panamericana de la Salud (2011). *Por la salud de las personas Trans. Elementos para el desarrollo de la atención integral de las personas Trans y sus comunidades en Latinoamérica y el Caribe*. Disponible en http://www.aidstar-one.com/sites/default/files/Por_la_Salud_de_las_Personas_Trans.pdf.
- Programa de Naciones Unidas (PNUD). *Objetivos de Desarrollo del Milenio en Venezuela*. Disponible en www.pnud.org.ve/content/view/full/176/169/ (Fecha de consulta 10/05/2015).
- Rodríguez, Diane (2012). *Estudio Descriptivo de los Factores Influyentes en la Incidencia del VIH de las Transexuales de las Regiones de la Costa Ecuatoriana, Durante el 2012*. Universidad de Guayaquil, Facultad de Psicología. Guayaquil.
- Rueda, Angie. (2008) *Transgeneridad y transexualidad: Derechos humanos y no discriminación*. Gaceta Informativa del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 13 (14), pp. 18-34.
- Taylor, Steve y Bogan, Robert (1990). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Editorial Alianza.
- World Professional Association for Transgender Health (2012). Disponible en <http://gendertrender.wordpress.com/2012/07/06/american-psychiatric-association-dumps-wpath-standards-of-care/>.

ALGUNOS ASPECTOS QUE PUDIEREN PROPICIAR EL CAMBIO SEMÁNTICO

Some aspects which may lead to semantic change

Sandy Rafael Tucci *

RESUMEN

El cambio semántico es un aspecto tan antiguo como la aparición de las lenguas mismas y es un factor fundamental del mecanismo evolutivo de ellas. Sin embargo, los estudios al respecto comenzaron a tomar la forma de un objeto de las ciencias del lenguaje apenas en el siglo XIX. Los estudios más abundantes referidos al significado proliferaron en el siglo XX y han continuado hasta el presente con mayor énfasis. Este trabajo parte de la experiencia docente principalmente y de la diaria comunicación tanto en los medios sociales como académicos, donde se percibe el constante movimiento (por así decirlo) del significado de las palabras. Es interesante conocer cuándo comienza a darse un proceso de cambio semántico, aspecto no estudiado ni precisado hasta ahora, pues, la mayoría de los estudios relacionados se refieren al cambio semántico cuando ya se ha dado, valdría decir, son estudios a posteriori (investigación post facto). Aquí se trata de dilucidar algunos factores que podrían propiciar el cambio semántico.

Palabras claves: Cambio semántico, sinonimia, ampliación semántica, polisemia, semalingüística.

ABSTRACT

The semantic change is an aspect as old as the appearance of the languages themselves and is a fundamental factor in the evolutionary mechanism of them. However, studies in this regard began to take the form of an object of the language sciences just in the nineteenth century. The most abundant studies on meaning proliferated in the twentieth century and have continued to the present with greater emphasis. This work is based mainly on teaching experience and daily communication in both social and academic media, where the constant movement (so to speak) of the meaning of words is perceived. It is interesting to know when a process of semantic change begins to take place, an aspect that has not been studied or specified until now, since most of the related studies refer to semantic change when it has already occurred, it would be worth mentioning, they are a posteriori studies (post facto research). Here is to elucidate some factors that could lead to semantic change.

Key words: Semantic change, polysemy, synonymy, semantic extension, semalinguistic.

* Profesor Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Extensión El Tigre. Director del Centro de Investigación Juan Manuel Cajigal (Cijumaca), San José de Guanipa, estado Anzoátegui. Licenciado en Letras y en Biología, Universidad Central de Venezuela, Magíster en Educación, Universidad Bicentenario de Aragua. Autor de: *Los anglicismos en la prensa de Caracas*, *Cuentos de Navidad*, *El destino (relatos)*, *Ortografía efectiva*, entre otros. Universidad Pedagógica Experimental Libertador. sandytucci@hotmail.com/cijumaca2016@hotmail.com

Recibido: 27/07/2018. Aceptado: 11/10/2018.

Introducción

Las lenguas son entes dinámicos, en constante evolución. Los cambios que se dan en los diferentes idiomas son realmente impredecibles. Las palabras adquieren significado y con ello autonomía. Cuando un vocablo llega a este punto, puede convertirse, a su vez, en generador de nuevos términos, todos relacionados, formando familias de palabras, cuyo vínculo más fuerte es el significado en su estructura profunda. El cómo suceden dichos cambios es tema central del presente artículo, donde se trata de visualizar algunos posibles factores que inciden en el cambio lingüístico, enfocándose el asunto en el cambio semántico de palabras y sintagmas.

Cada lengua opera como un sistema en el entendido de que está formada por un conjunto de partes que se integran, se complementan y coadyuvan entre sí para lograr un fin específico que es la comunicación. Ese conjunto de partes de una lengua está conformado por el subsistema fonológico, donde operan los sonidos, es decir, los fonemas; el subsistema léxico, conformado por el vocabulario, las palabras en su conjunto; el subsistema semántico, referido al significado de las palabras; el subsistema morfológico, que atiende a la forma y función de las palabras; el subsistema sintáctico, que incide en la formación de oraciones y el subsistema pragmático, donde entra el discurso, la organización de las ideas y el efecto comunicacional del lenguaje.

En el presente artículo se hace referencia someramente al desarrollo de la semalingüística como reciente ciencia del lenguaje, se expresan algunos conceptos tales como cambio semántico, cambio semántico parcial, cambio semántico total, ampliación semántica, autonomía del significado de algunas palabras, sinonimia parcial y sinonimia total, con sus debidos ejemplos; igualmente, se exponen algunos factores que tal vez estén propiciando el cambio semántico, los cuales son: (a) el capricho, (b) influencia de la escuela (o la educación), (c) el prestigio del hablante, (d) la interpretación personal, y (e) el préstamo lingüístico. Resulta interesante pensar en cuáles son los factores que inducen dicho cambio y tratar de dilucidar o entender, por ejemplo, cómo el verbo poner comienza a significar “volver(se)” o “tornar(se)” o “cambiar(se) a”.

La semalingüística

La ciencia que estudia el significado es la semántica. Sin embargo, esta disciplina no está exenta de polémicas y puntos de vista divergentes. Algunos estudiosos alegan que es una disciplina extralingüística y que se emparenta con la filosofía, pues, el

estudio del significado per se no se dirige solamente a las palabras, sino que va más allá. Puede abarcar el fonema, el grafema, el acento, cualquier morfema, desinencia, afijo, no obstante, también logra extenderse a objetos diversos, amuletos, talismanes, símbolos, íconos, gestos; lo cual involucra un buen número de disciplinas relacionadas con la semántica, pero de índole diferente, ya no del dominio exclusivo de la lingüística.

En 1977, el connotado lingüista inglés John Lyons publicó su libro *Semántica*, en dos volúmenes. Luego, en 1981 nos legó *Lenguaje, significado y contexto*, y en 1995, *Semántica lingüística. Una introducción*, traducida al español por Santiago Alcoba en 1997. En ella, nos dice: “Para mí, la semántica es, por definición, el estudio del significado; y la semántica lingüística es el estudio del significado codificado sistemáticamente en el vocabulario de las (llamadas) lenguas naturales” (p. 16).

Podemos apreciar que ha usado la expresión “semántica lingüística” y no solo la palabra semántica, pues, de ese modo, se le daba a esta rama su justo lugar dentro del campo de las ciencias del lenguaje. Ya la filosofía no podría, de esta manera, reclamar dicha disciplina como una ciencia extralingüística, abriendo paso al estudio del significado circunscrito al área del lenguaje específicamente.

En virtud de ello, se le ha dado un nombre particular a los estudios que se desarrollen específicamente dentro del campo del significado de las palabras. Surge entonces la **semántica lingüística** como la ciencia lingüística que se ocupa del estudio del significado de las palabras. Para fines de practicidad, en el presente trabajo se hablará de **semalingüística** (semántica lingüística) haciendo analogía con otras disciplinas como la psicolingüística, la sociolingüística y la etnolingüística, por nombrar solamente tres.

Interesa exclusivamente el significado de las palabras y expresiones lingüísticas diversas, siempre enmarcado dentro del contexto de la lengua como sistema. No se pretende ir más allá; se deja de lado esta polémica de si la semántica es una ciencia lingüística o extralingüística, pero la **semalingüística** está circunscrita netamente dentro del campo de las ciencias del lenguaje y se ocupa del estudio del significado de las palabras en sus diversas expresiones, así como de la oración, del párrafo y del texto en su sentido más amplio; igualmente de las partículas como afijos, desinencias, grafemas y fonemas.

El cambio semántico ha sido estudiado por diversos autores en época reciente

(Geeraerts, 1993; Jiménez Ruiz, 1997; Llamas Saíz, 2005; Fernández Jaén, 2007; entre otros destacados semantistas). Es un fenómeno lingüístico complejo que opera en el seno de las lenguas desde muchas perspectivas y en el que inciden múltiples factores. Se puede dar en el transcurso del tiempo o como un fenómeno global, puede ser geográfico o social, pueden operar en su incidencia factores afectivos, políticos, religiosos, tabúes, prejuicios; todo lo cual hace de éste un tema difícil de abordar y demandante de mucho tiempo de lectura, investigación, seguimiento, observación, comparación y análisis.

En el campo de la lingüística se ha estudiado el fenómeno en el área de las lenguas en contacto (Weinreich, 1974 [1953]), el préstamo lingüístico (Bloomfield, 1964; Hjelmslev, 1976), en las transferencias, las transposiciones (Weinreich, op. cit.), la ampliación semántica (Tucci, 1990) y la confusión semántica (id., en elaboración, 2017). Sin embargo, acá se hace referencia a casos particulares, producto de la experiencia profesional docente y comunicacional, durante años de trabajo. En próximos trabajos se abordará con detalle el tema de la confusión semántica a partir de un trabajo de investigación ya realizado, pero aún en revisión final.

El cambio semántico

El **cambio semántico** se produce cuando una palabra pierde su significado y adopta uno nuevo, a veces opuesto, en tanto que otras veces es aproximado a su significado original, pero con modificaciones. El cambio semántico es uno de los factores que propician el cambio lingüístico, o mejor dicho, está incluido dentro de ese último. Es un hecho que sucede continuamente en el seno de una lengua, como las mutaciones en los seres vivos. Puede ser aceptado o rechazado, igual como las mutaciones son favorables o desfavorables.

Hoy por hoy, se ha estudiado este fenómeno lingüístico desde diversos puntos de vista, realmente interesantes, pero cuyo tratamiento amerita el desarrollo de un libro, más allá de una nota breve como la presente. Entre otros factores estudiados por los semantistas recientemente, están la importancia que se le da a la metáfora y a los elementos culturales que conforman el espacio lingüístico de una lengua dada. En palabras de Fernández Jaén (2007: 353), tenemos:

...no cabe duda de que sólo llegaremos a poseer una visión completa del cambio de una lengua cuando dispongamos de una descripción (basada en datos textuales) de la evolución prototípica (metafórica) y formal (sintáctica) de los hechos lingüísticos de esa lengua que esté iluminada por

la información adicional que aporta el contexto.

En relación con lo anterior, Geeraerts (1997) habla del significado prototípico central, lo que hace que en la evolución de nuevos significados haya una relación de familia (o de semejanza) y esto impide que los significados surjan de un modo arbitrario. Esto, quizá, puede tener algún vínculo con lo que se conoce como significado en estructura profunda, desde el punto de vista chomskiano (para algunos válido y para otros no), pero que viene a ser como el significado nuclear, fuerte, firme, frente al significado periférico (en estructura superficial), en cuyo caso, ninguno de estos últimos sería prototípico.

Para Geeraerts (ob. cit.), la evolución del significado es de naturaleza cultural y enciclopédica y la metáfora y la metonimia ejercen fuerte influencia en la evolución semántica de las palabras.

Por otro lado, así como todo en el mundo del conocimiento, el cambio semántico es susceptible de ser clasificado. De tal modo, se puede hablar de **cambio semántico total**; igualmente, se puede hablar de **ampliación semántica** de un vocablo, entre otras divisiones. Hay **cambio semántico total** cuando una palabra abandona por completo su significado original y se queda con el nuevo. Un ejemplo de éste es el caso del verbo *recordar*, cuyo significado original era *despertar*, usado en forma reflexiva. En otra época, cuando alguien decía “me recordé”, estaba diciendo “me desperté”. En el siglo XXI, prácticamente nadie asocia el significado de *despertar* con el verbo *recordar*. Aunque es necesario acotar que en Venezuela quedan reductos de ese uso, en ciertas zonas rurales del oriente del país.

El **cambio semántico parcial** presenta diferentes variantes, habida cuenta de que se produce en una parte de la población hablante. Está el **cambio semántico diatópico** que sucede cuando se da en un área de la comunidad lingüística en tanto que en el resto no se da el cambio. Igualmente, puede darse en un estrato social (cambio semántico diastrático) o en un grupo técnico, pero en el resto de la comunidad se conserva el significado original. Por ejemplo, la palabra *veterana* alude a una persona experimentada en algo, pero en el oriente venezolano y especialmente en El Tigre, en La Mesa de Guanipa, una veterana es una prostituta vieja. En ciertas regiones de Perú, por citar otro ejemplo, una lavandera es una ramera a domicilio (Vargas Llosa, 1980 [1976]), pero en el resto del mundo hispánico es la que se dedica a lavar ropa.

En los casos anteriores hay que diferenciar cuándo el cambio semántico se produce en un sector de la población (factores extrínsecos), a cuándo el cambio se da en una parte del significado de la palabra (factores intrínsecos). Sin embargo, eso es tema de otro estudio, por lo cual no se aborda acá.

Por su parte, la **ampliación semántica** se produce cuando a un término ya existente se le añade una nueva acepción (Tucci, 1990). En la historia del idioma es el conocido caso de la palabra pluma, escama especializada que cubre el cuerpo de las aves. Sin embargo, ciertos tipos de plumas son capaces de albergar en su cálamo o cañón tinta, la cual se inyecta artificialmente y sirve para escribir. Miles de manuscritos antiguos fueron escritos utilizando *plumas*. Posteriormente, dado la necesidad de demanda en el mercado, el ingenio humano creó un objeto basado en la estructura de la pluma, el cual cumplía la misma función. La gente siguió llamando a este objeto *pluma* y con el transcurrir del tiempo, es la pluma que conocemos en los medios intelectuales. Allí hubo una ampliación semántica del vocablo *pluma*. Se le añadió una acepción, un significado adicional a una palabra que ya existía y sin que desapareciera el primer significado.

El nuevo significado (acepción) adquirido por el vocablo *pluma* se amplía y se diversifica, alejándose en elevado grado de su significado original; por ejemplo, cuando se quiere destacar el esmerado trabajo de un intelectual, se puede decir, tranquilamente: "es un escritor de fina pluma" y con ello se entiende que esto no tiene nada que ver con la pluma de un ave sino con las cualidades del personaje.

Como ya se ha dicho, el cambio semántico forma parte del mecanismo evolutivo natural de las lenguas. Es algo inevitable. Por otro lado, a veces no tiene mayores consecuencias o repercusiones en el ámbito social y cuando se está dando es imperceptible. Sin embargo, en el mundo académico puede llegar a provocar contradicciones entre personas autorizadas en los distintos campos del saber al propiciarse comprensiones o interpretaciones diferentes de un mismo asunto.

En el área de la investigación académica se suele confundir el significado de diversos términos y sintagmas. Esto dificulta la comprensión de los diferentes textos y afecta su correcta interpretación. Es usual que se confunda, por citar un caso, proyecto con informe en el mundo de la investigación. De igual modo, se emplean aleatoriamente una serie de términos como sustitutivos o sinónimos de otros tales como problema y problemática; también se podría mencionar: *tema*, *temática*, *tesis*, *ensayo*, *monografía*, *resumen*, *mapa mental*, *mapa conceptual*,

cuadro sinóptico, *síntesis*, *análisis*, *método*, *metodología*, *técnica*, entre muchos otros términos, usados unos en sustitución de otros.

Se debe aclarar que este artículo no lleva por objeto decir cuáles son las definiciones correctas de cada uno de esos términos. Dichas definiciones aparecen en los diferentes diccionarios lexicográficos y especializados. Más bien interesa entender cómo se produce el fenómeno del cambio semántico y qué factores lo inducen. De igual modo, se exponen ejemplos extraídos del contexto real, tanto social como académico.

Un caso bastante conocido de cambio semántico se produce en la expresión de *un vaso de agua* cambiada por un vaso con agua. Los que defienden el cambio alegan que "un vaso no es de agua", es decir, no está hecho de agua, pero los mismos usuarios de ese cambio dicen, sin detenerse a reflexionar en el asunto, expresiones tales como *una taza de café* o *un plato de sopa* (Tucci, 2011). Es algo discriminatorio. ¿Por qué en un caso sí y en los otros no? Eso está más cercano del capricho que de la lógica idiomática. Lo cierto es que hasta en la televisión escuchamos decir *un vaso con agua* y en algunos casos, la misma persona dice después *un vaso de agua*, lo que revela que tiene ambigüedad en el uso de una u otra expresión.

El cambio semántico está asociado también con la sinonimia. Dos palabras son sinónimos cuando se puede cambiar una por la otra sin que se altere el significado oracional. Por ejemplo:

- (1) a. Mi *mamá* es amable.
- b. Mi *madre* es amable.

Mamá y *madre* son sinónimos. Se puede cambiar uno por otro y el significado de la oración no sufre alteración alguna. En este caso *madre* y *mamá* son **sinónimos absolutos**, puesto que no hay variación en el significado de ambos términos, apartando los matices, demasiado sutiles en este caso, como decir que *mamá* es más íntimo, más mimoso, y *madre* es más social, más protocolar. Obviando esto, no hay cambio de significado.

Un caso diferente es el de los verbos *colocar* y *poner*. Ellos son sinónimos parciales. Vale decir, que son sinónimos sólo en una parte del rango de su significado, pero en el resto no. Por ejemplo, colocar y poner son sinónimos en el siguiente caso:

- (2) a. Juan *pone* el libro sobre la mesa.
- b. Juan *coloca* el libro sobre la mesa.

El cambio de un verbo por el otro no ha alterado el significado de la oración. Sin embargo, en otros contextos, *poner* y *colocar* no son sinónimos. Por ejemplo: *yo me pongo a pensar* no puede ser sustituido por “yo me *coloco* a pensar”. Esta segunda oración es inusual. Podemos decir que *poner* significa: *colocar, cambiar, tornar, variar, volver, meter*, incluso *calzar* y *vestir* entre otros ejemplos visibles en las oraciones; vale decir que es un verbo **polisémico**. Veamos los siguientes ejemplos:

- (3) a. *Poner el libro* (colocar el libro).
- b. *Ponerse pálido* (volverse pálido).
- c. *El agua se puso verde* (se volvió, se tornó, cambió a, varió a verde).
- d. *Se puso en otro puesto* (se cambió de puesto).
- e. *Se puso un pantalón* (se calzó un pantalón).
- f. *Se puso furioso* (se volvió furioso).

En tanto que *colocar* significa: *poner, adquirir un trabajo, guardar, pero no significa variar, tornar, cambiar*, por ejemplo.

- (4) a. *Colocar el libro* (poner el libro).
- b. *Se colocó como chofer* (consiguió trabajo como chofer)
- c. *Lo colocó en la gaveta* (lo guardó en la gaveta).

Ahora, observemos las siguientes oraciones:

- (5) a. “El agua se **colocó** verde”
- b. “El hombre se **colocó** furioso”
- c. “El chico se **colocó** pálido”.

En estos casos, *colocar* y *poner* no son sinónimos, pues no significan lo mismo y no pueden ser sustituidos el uno por el otro.

Sin embargo, en la región guanipense (y probablemente en otras partes del país también) está sucediendo una ampliación semántica del verbo *colocar*, y muchos estudiantes, en sus informes, escritos o redacciones han usado el verbo *colocar* con el significado de *tornar, cambiar, variar* o *volver*. Se han observado casos como el siguiente: “al agregar el reactivo, el agua se *colocó* verde”. En ese caso, se pueden usar los verbos: *tornó, cambió a, varió a* o *se volvió*, “el agua se *volvió* verde”, pero los jóvenes están usando en su lugar el verbo *colocar*. Allí está operando un cambio semántico parcial.

¿Cómo se detecta un cambio semántico?

Cuando un cambio semántico se está generando, es muy difícil de precisar y cuando se detecta es porque ya se ha dado. Sin embargo, es posible percibir sus síntomas de manera azarosa en diversas circunstancias, sobre todo de orden social. Por ejemplo, la palabra *individuo* es sinónimo de *ente* y de *ser*; no obstante, se dio el caso de una docente que les preguntó a sus alumnos de tercer grado de educación básica qué era un individuo. Un niño de nueve años respondió diciendo que eran esas personas que se metían en las casas sin pedir permiso, vale decir, *un invasor, un intruso*.

El asunto es que otro niño que no tenía vínculos con aquél pensaba que la definición de su compañero era la correcta. ¿Por qué dos niños que viven en sectores diferentes, que no se conocen, manejan un concepto semejante? Indudablemente, allí pasa algo. Tal vez en la comunidad lingüística se esté manejando ese significado para la palabra *individuo*. Si el cambio semántico prospera, será aceptado por la comunidad. A ello se opone el factor de la corrección. La docente les aclaró a sus estudiantes que un individuo es una persona (sin entrar en más detalles, dado la edad de los chicos). Ya esos niños recuperaron el significado correcto de la palabra *individuo*. Pero ello no significa que el cambio semántico haya sido detenido.

Como corolario de lo anterior, en algunos medios académicos se ha prohibido a los estudiantes utilizar el término *individuo* para referirse a una persona. El alegato es que se considera peyorativo. ¿Tendrá esto algún vínculo con lo que entienden los niños por *individuo*? ¿Se está operando un cambio semántico con esa palabra? ¿O ya sucedió?

Factores que propician el cambio semántico

Son múltiples los factores que desencadenan el cambio semántico en las palabras y sintagmas. Numerosos lingüistas y filólogos se han ocupado de ello a lo largo de la historia reciente. En este trabajo no se va a hacer un recuento de dichos cambios. Sin embargo, se va a enumerar aquellos que se han observado en la comunidad lingüística según las diversas expresiones de los hablantes de la región guanipense (Mesa de Guanipa), en Venezuela.

El capricho

En primer lugar, podemos hablar del capricho. Para este caso resulta muy a propósito la expresión un vaso de agua, ampliamente tratada por diversos autores

y ya mencionada. A veces alguien va a un restorán y pide a un mesonero que le traiga *un vaso de agua* y el *mozo*, dándoselas de gracioso, le dice al cliente: “no tenemos de agua, los tenemos de vidrio y de plástico”. Entonces, el cliente responde: “bueno, un vaso con agua”. Si bien la expresión sintagmática no cambia mayormente su significado, siempre se ve afectado. Desde el punto de vista teórico tanto como del práctico, no tiene sentido esa “corrección” que se hace con respecto a la expresión mencionada. Tal vez se podría decir que es un fenómeno de ultracorrección.

Las preposiciones son elementos lingüísticos, categorías léxicas, que por sí mismas carecen de **significado léxico**, aunque tienen **significado gramatical**. Ellas significan en la medida en que relacionan. Son elementos de relación entre dos nombres: vaso y agua, en este caso; también con otras categorías: sujeto-verbo, nombre-adjetivo, por citar dos. De tal manera, se les puede atribuir significado dentro del sintagma, pero no fuera de él, pues, la preposición *de*, sola, no significa nada. Sin embargo, al relacionar las diferentes categorías léxicas, puede significar:

- (1) a. Origen: José Luis es **de** España.
- b. Procedencia: el profesor llegó **de** Puerto La Cruz.
- c. Consistencia: un vaso **de** vidrio.
- d. Pertenencia: la casa **de** Juan.
- e. Utilidad o función: la mesa **de** trabajo.
- f. Modo: lo hace **de** prisa.
- g. Esencia: un hombre **de** buen corazón.
- h. Calidad o característica: la casa **de** azul.
- i. Ubicación: la gaveta **de** abajo.
- j. Temporalidad: el día **de** llegada.

Y otros significados más, entre los cuales está el de contenido:

- (2) a. Un vaso **de** agua.
- b. Una taza **de** café.
- c. Una botella **de** vino.
- d. Una olla **de** sopa.
- e. Un cartón **de** huevos.
- f. Un tarro **de** miel.

Salvo en el primero de los casos citados, a nadie se le ocurre decir “una taza **con**

café”, por ejemplo. Se aprecia que en todos los ejemplos anteriores, la preposición *de* alude al contenido.

Por otro lado, en líneas generales, las lenguas del mundo tienden a la economía del lenguaje al momento de hablar o de escribir. Para ello se emplean muchos recursos cohesivos de sustitución, elisión o pronominalización. De igual modo, los diminutivos, los apócope, las abreviaturas y los hipocorísticos. En todos los ejemplos dados con la preposición *de* está presente la figura de elisión, pues, la expresión *un vaso de agua* significa en su estructura profunda: *un vaso **lleno** de agua*, pero el contenido está implícito en el momento de hablar y el hablante dirá: “quiero un plato de arroz y un vaso de agua”, lo cual significa, en realidad: “quiero un plato *lleno* de arroz y un vaso *lleno* de agua”. La forma verbal *lleno* se ha elidido y su significado subyace oculto, está tácito en la mente del hablante y del oyente. Esto se hace más claro cuando la persona dice: “deme medio vaso de agua”, a nadie se le ocurrirá que el vaso está cortado por la mitad y a este respecto, los que suelen decir *un vaso con agua* dirán *medio vaso de agua*. ¿Por qué? Porque el significado de las palabras subyace, profundamente, en la mente de los usuarios de una lengua y ésta ofrece resistencia al cambio. Las lenguas se autorregulan y le confieren estabilidad al significado de las palabras a través del tiempo.

Que la expresión “un vaso con agua” es desafortunada lo demuestra el hecho de conmutarla por la siguiente oración: “deme medio vaso con agua”. En esta última, claramente, lo que está por la mitad no es el agua sino el vaso y con toda seguridad eso no es lo que quiere expresar la persona que pide el vaso de agua.

Con respecto a su función, la preposición **con** refleja el significado de compañía, entre otros. Una persona que pide *un café con leche*, está pidiendo en realidad un *café acompañado con leche*. También puede ser *mezclado con*, *revuelto con*, *homogeneizado con*, *diluido con*, pero no indica contenido en igual forma. Cuando una persona dice: *se comió un pan **con** mantequilla*, significa que el pan está untado con mantequilla, acompañando con la mantequilla. Un plato de arroz con ensalada, por ejemplo, el arroz está acompañado **con** la ensalada. Ahora bien, obsérvese la expresión: *se tomó un vaso con agua*, de inmediato pareciera que el personaje “se tomó el vaso” aunque sabemos que lo que se tomó fue el agua. Yendo más lejos, obsérvese esta expresión: “se tomó un vaso **con** agua con azúcar”, el doble **con** en la oración influye rápidamente en el hablante, quien dirá: “se tomó un vaso **de** agua **con** azúcar”, donde se refleja con claridad el significado aportado por la preposición

con de compañía y el retorno a la expresión original *un vaso de agua*.

Influencia de la escuela

Otro factor que puede estar induciendo el cambio semántico proviene de la escuela, de la educación (y tal vez el más fuerte de todos en la época presente). Es el segundo factor a considerar acá. Éste sucede cuando al estudiante se le habla acerca de los sinónimos como elementos que pueden ser sustituidos por otros sin cambio en el significado. El aprendiente puede llegar a creer que esto es una verdad absoluta y que cada vez que use sinónimos, el significado del mensaje no se alterará. Sin embargo, la realidad es que casi ninguna palabra es sinónimo de otra totalmente.

Cuando dos palabras pueden ser sustituidas una por la otra en cualquier contexto, estamos en presencia de una **sinonimia total**. En cambio, la mayoría de los llamados sinónimos son semejantes de modo parcial, ya que pueden ser sustituidas solamente en determinados contextos, pero no en todos. A esto lo podemos llamar **sinonimia parcial**.

Los sinónimos totales son difíciles de encontrar. Ya mencionamos el caso de *madre-mamá*. Podemos mencionar también los siguientes pares: *padre-papá*, *perro-can*, *docena-doce*, *letra-grafema* y quizás unos cuantos más, en cuyo caso la variación de significado es nula en la práctica. Lo podemos ver en las frases: *un perro furioso*, *un can furioso*. Ambas dicen lo mismo. En tanto que los sinónimos parciales son muy abundantes. Podemos retomar el caso de los verbos *poner* y *colocar*, ya mencionado. Estos dos verbos son sinónimos solo en una parte del rango de sus significados respectivos. Podríamos hacer un diagrama de Venn, como sigue:

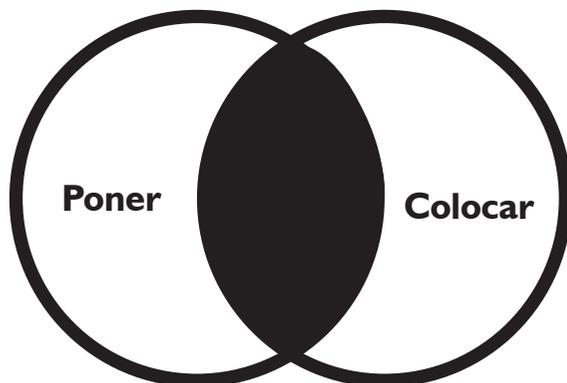


Figura 1. Los verbos poner y colocar son sinónimos parcialmente.

En la Figura 1 se aprecia que ambos verbos son sinónimos solo en la parte sombreada que corresponde a la intersección de los dos conjuntos semánticos, del resto cada verbo es independiente del otro en cuanto al significado. Algo similar sucede con cientos de pares, tales como *planta-vegetal*, *pájaro-ave*, *árbol-planta*, *libro-texto*, *mensaje-recado*, *uña-garra*, *diente-muela*, *gato-felino*, *gorra-sombrero*, *pelo-cabello*, *casa-vivienda*, *lenguaje-lengua*, etcétera. Ninguno de ellos es sinónimo total del otro.

Sin embargo, tanto el docente como el estudiante, al hacer ejercicios de sinonimia en la redacción de textos, pueden llegar a creer que basta con sustituir un término por el otro sin que se altere el significado del mensaje final en cualquier contexto. Pueden llegar a creer falsamente que basta con acudir a un diccionario de sinónimos y el asunto estará resuelto y así el texto resultaría enriquecido en su redacción. Al aprenderlo así, como algo absoluto, el joven cree que *poner* y *colocar* se pueden sustituir el uno por el otro siempre y en cualquier contexto; por ello un chico o chica llegar a decir: *el agua se colocó verde*.

Para la mayoría de los semantistas, los sinónimos absolutos no existen. Por ejemplo, Regueiro Rodríguez (2010: 17), expresa:

La negación axiomática se inicia con Bréal, quien propugna la creación de la semántica o “ciencia de las significaciones” en *Las leyes intelectuales del lenguaje* (1897): niega la sinonimia en virtud de su ley de repartición del significado según la cual, cada vez que se produce una sinonimia en una lengua, las voces implicadas tienden a repartir su contenido y acaban por diferenciarse semánticamente.

Cabe destacar que no fue solamente Bréal quien negó la sinonimia; antes que él, ya se había tocado el tema, pues: “Darmesteter, en *La vie des mots étudiée dans leur significations* (1887), ya había negado la sinonimia con similares argumentos. La sinonimia sería, pues, “una coincidencia pasajera a la que la ley pone remedio, inexorablemente” (Regueiro Rodríguez, *op. cit.*: 17).

En el ámbito venezolano, se confirma (Falcón de Ovalles et al, 2000: 133) lo ya expuesto:

En verdad, los sinónimos absolutos deberían conmutarse en un mismo contexto, pero esto no ocurre, pues esa sustitución perfecta no se da en un mismo contexto, sino teóricamente. Las palabras *madre*, *mamá*, *mami* son sinónimos absolutos, tienen igual significado, pero los dos últimos no podrían sustituir al primero en un contexto histórico o científico, por ejemplo: *La madre del Libertador se llamaba María de la Concepción*

Palacio y Blanco o La leche de la madre es vital para el niño. Podría decirse entonces, que los sinónimos absolutos son sinónimos sólo desde el punto de vista conceptual, pero no así en el uso comunicativo.

Otros autores, como Freixa c.p. Kostina (2011: 39) hablan de equivalencia conceptual; al respecto, se tiene la siguiente referencia:

Asumimos que no existe equivalencia conceptual (EC) absoluta entre los sentidos de una unidad léxica o de sus variantes semánticas y léxico-semánticas que describan un mismo concepto y... entendemos por equivalencia un *continuum* proyectado sobre un eje que, a su vez, comprende diversos segmentos correspondientes a diferentes grados que van de un grado de EC máxima al grado de EC mínima.

Para demostrar lo dicho, la autora usó un gráfico donde dos vocablos se solapan y al tener significados parecidos, la EC va desde un grado mayor, donde ambos vocablos significan lo mismo (EC máxima) al otro extremo, donde comparten el significado en un menor rango, donde son sinónimos (EC mínima) y al salirse de allí, ya no son sinónimos.

El prestigio del hablante

Un tercer factor que puede inducir el cambio semántico es el “prestigio” de quien habla. Para los chicos, un docente es una voz “autorizada”, todo lo que diga será correcto y estará fuera de discusión (ahí se aprecia de nuevo la influencia de la escuela). En el caso de los adultos, profesionales y estudiantes universitarios, éstos suelen ser más exigentes al escoger sus “voces autorizadas”. Cuando alguien goza de reconocimiento general, sin proponérselo, se convierte en una voz *autorizada* y es similar al docente de los niños. Esa “voz autorizada” goza de prestigio dentro de la comunidad lingüística a la cual pertenece.

Si una persona reconoce esa situación, su responsabilidad consistirá en opinar con bases sólidas para que no sucedan malos entendidos. Sin embargo, esto no es lo que sucede. Muchas personas caen en el envanecimiento y pueden llegar a cometer errores imperdonables, pues, los que confían en ellas estarán convencidos, absolutamente, de algo que no es cierto o correcto en un contexto determinado. Finalmente, esto produce cambios semánticos y también la introducción de nuevos términos. Ejemplos de estos casos son la confusión entre voces como *ahorrar* y *economizar*, entre *hurtar* y *robar*, por citar dos casos. También, cuando se producen verbos a partir de derivados verbales, como es el caso de *influir*, uno de cuyos

derivados es influencia y de éste el nuevo verbo creado es *influenciar*, cuyo significado original es el mismo de *influir*.

En el ámbito político suceden cambios semánticos con frecuencia. Es impresionante el giro que tomó el adjetivo *escuálido* en Venezuela y cuyo significado tomó un tinte político acentuado en extremo. El vocablo dejó de ser adjetivo y pasó a ser sustantivo. En cualquier lado y estrato social, se refiere a los opositores al gobierno de turno como *escuálidos*, nada que ver con el significado original de la palabra. En la órbita socialista, sucedió algo similar con el término *camarada*, el cual ha perdido su connotación política anterior, y ha retomado su significado original. Ello es debido a que los cambios lingüísticos son aceptados o rechazados y solo el tiempo dirá cuál permanecerá y cuál se desvanecerá, pues, las lenguas actúan como las soluciones tampones en química, que amortiguan los cambios y los regulan, de modo que los minimizan, los reducen o los eliminan.

Igualmente, en el ámbito político adquirieron significado propio términos como *congresante*, *permisología*, *burocracia*, *cambur*, los cuales han sido de aceptación generalizada, y recientemente, términos como *enchufado*, entre los más usuales, que develan un cambio semántico. Por ejemplo, lo que para los venezolanos es una persona que forma parte del Congreso Nacional, en otros países de habla hispana significa algo diferente. En cualquier otro país, el *congresante* es el que asiste a un congreso, a un evento y forma parte del equipo expositor y quien es miembro del Congreso Nacional es llamado congresista, término inusual en Venezuela, sustituido por *congresante*. Tal vez a alguien “autorizado”, de reconocido prestigio se le ocurrió llamar *congresantes* a los miembros del Congreso Nacional en aquel momento, tal vez quiso ofender, pero lo cierto es que el vocablo adquirió un significado propio y ha sido aceptado de modo general en el medio venezolano.

La interpretación personal

Un cuarto factor que puede estar operando en la producción del cambio semántico es la interpretación personal. Esto, unido a la no comprensión cabal del significado de diversos términos, se traduce en un uso incorrecto de los mismos y con el transcurrir del tiempo origina un cambio semántico. En este sentido, docentes, instructores, facilitadores, que por diversas circunstancias se ven al frente de una cátedra para la cual les falta preparación, pueden convertirse en multiplicadores de errores que luego serán asumidos como verdades sin discusión. Sobre todo, se observa esto en el manejo de ideas y de conceptos.

En este sentido, se aprecia cómo muchas personas de medios académicos y universitarios confunden *proyecto* con *informe*, sin tener claro qué es una cosa o la otra; *trabajo de grado* con *tesis*, *ensayo* con *monografía*, *resumen* con *análisis*, *conclusiones* con *recomendaciones*, *síntesis* con *resumen*, *técnica* con *método* y éste con *procedimiento*; *técnica* con *tecnología*. La lista es larga. Este cambio semántico pertenece a estratos educativos elevados.

El préstamo lingüístico

Un quinto factor que propicia cambios semánticos es el producido por el contacto entre lenguas diferentes. Ha sido, quizás, el más estudiado y sigue operando en el siglo XXI. Cuando un vocablo de una lengua penetra otra diferente, estamos frente a lo que se conoce como **préstamo lingüístico**. Por ejemplo, en el juego del fútbol, la palabra *goal* significa *meta*, pero al ser adoptada por la lengua castellana, transformada morfológicamente en *gol*, su significado es muy específico: anotación en el fútbol. El término adquiere así autonomía de significado y es capaz de generar, por derivación, nuevas palabras que no proceden directamente del idioma original como *golazo*, *golero*, *goleada*; son creaciones del idioma castellano. En esta forma, el préstamo lingüístico y el cambio semántico enriquecen el idioma, lo cual es positivo.

Una palabra adquiere **autonomía de significado** cuando se aparta de su origen etimológico y llega a expresar un significado nuevo. *Gol* en castellano no significa *meta*, no es sinónimo de *meta*, por tanto, no puede sustituirse por tal en el discurso. Una *meta* es un punto de llegada y ese significado lo conserva la palabra *goal* en inglés.

La palabra *gol* es un anglicismo que ha sido castellanizado; ya no es inglés. Para el idioma, *meta* significa también *aspiración*, *sueño*, *intención*. Observemos los siguientes ejemplos: *mi meta es ser médico*; *mi aspiración es ser médico*; *mi sueño es ser médico*; *mi intención es ser médico*. A nadie se le ocurrirá decir: *mi gol es ser médico*.

Consideraciones finales

Las consecuencias del cambio semántico son impredecibles. Sin embargo, se puede decir que una de las más notorias es el grado de confusión que se puede producir en una comunidad lingüística cuando diversos grupos manejan concepciones diferentes propiciadas por el cambio semántico. Se pueden producir polémicas, divergencias de criterios, enfrentamientos, que afecten la eficacia de los trabajos académicos realizados

en un campo determinado. Otra consecuencia, muy hermanada con la anterior, es que afecta la preparación académica de las generaciones emergentes, pudiendo crearse lagunas en el aprendizaje profesional de los estudiantes universitarios, con consecuencias por determinarse solamente en el futuro, en cuyo caso hay mucho que estudiar y la realización de nuevos trabajos de investigación ayudarán, de algún modo, a esclarecer el panorama semántico en el uso cotidiano de las palabras.

Finalmente, de alguna manera, se puede percibir el peso fundamental que tiene la escuela, como elemento formador de la sociedad, en la evolución del cambio lingüístico y, en especial, del cambio semántico, lo cual queda como posibilidad abierta para futuras investigaciones en este ámbito en particular.

Referencias

- Bloomfield, Leonard (1964). *Lenguaje*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Falcón de Ovalles, Josefina; Rivas D'Jesús, Digna; y Jaén de Castillo, Aura (2000). *Lengua española*. Caracas: Fedupel.
- Fernández Jaén, Jorge (2001). *Breve historia de la semántica histórica. Interlingüística*, (17), pp. 345-354. Disponible: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2317212>. Consultado: 23 de mayo 2017.
- Geeraerts, Dirk (1993). *Des deux cotés de la sémantique historique et sémantique cognitive en Histoire, Epistemologie, Langage*, I (15), pp. 111-129.
- Geeraerts, Dirk (1997). *Diachronic prototype semantics. A contribution to Historical Lexicology*. Oxford: Oxford University Press.
- Hjelmslev, Louis (1976). *Sistema lingüístico y cambio lingüístico*. Madrid: Gredos.
- Jiménez Ruiz, Juan Luis (1997). *La problemática del cambio semántico en la lengua como sistema de valores: aproximación epistemológica*. ELUA, (11), pp. 177-197.
- Kostina, Irina (2011). *Clasificación de la variación conceptual de los términos basada en la modulación semántica discursiva. Ikala, Revista de Lenguaje y Cultura*. (27). Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia. Disponible: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=255019722002>. Consultado: 15 de mayo 2016.
- Lyons, John (1997). *Semántica lingüística: Una introducción*. Barcelona, España: Paidós.
- Llamas Saíz, Carmen (2005). *Metáfora y creación léxica*. Pamplona, España: Euna.
- Regueiro Rodríguez, María Luisa (2010). *La sinonimia. Cuadernos de Lengua Española*, 109. Madrid: Arco-Libros.

Tucci, Sandy Rafael (1990). *Los anglicismos en la prensa de Caracas*. Caracas: Instituto de Filología Andrés Bello - Universidad Central de Venezuela. (Trabajo especial de grado sin publicar)

Tucci, Sandy Rafael (2011). *Ortografía efectiva*. Caracas: Fedupel.

Weinreich, Uriel. (1974, orig. 1953). *Lenguas en contacto*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca-UCV. (Traducción: Francisco Rivera.)

Vargas Llosa, Mario. 1980. *Pantaleón y las visitadoras*. Barcelona, España: Editorial Bruguera, S.A.

UNA APROXIMACIÓN A LAS POLÍTICAS CULTURALES UNIVERSITARIAS EN VENEZUELA

An approach to university cultural policies in Venezuela

Rocío Zairete Azuaje Contreras *

RESUMEN

Las universidades tienen un gran compromiso en la provisión de ciudadanos formados integralmente. En este sentido, la cultura como transmisora de símbolos y significados, tiene un rol importante en la transformación de la sociedad, por lo que las universidades deberán presentar políticas culturales acordes a lo requerido por el entorno. El presente artículo caracteriza las políticas culturales desarrolladas en las universidades venezolanas, desde el enfoque de técnicas de análisis cualitativos mediante entrevistas a seis (6) Directores de Cultura; con un diseño bibliográfico y de campo. Entre las conclusiones más relevantes se destaca que en su mayoría, estas casas de estudio carecen de políticas culturales claras que orienten la praxis cultural, predomina la cultura desde un modelo de difusión artístico.

Palabras claves: Universidades, gestión cultural, política cultural.

ABSTRACT

The universities have a great commitment in the provision of integrally trained citizens. In this sense, culture, as a transmitter of symbols and meanings, has an important role in the transformation of society, so universities must present cultural policies according to the requirements of the environment. The present article characterizes the cultural policies developed in the Venezuelan universities, from the qualitative analysis techniques approach through interviews with six (6) Culture Directors; with a bibliographic and field design. Among the most relevant conclusions is that most of these houses of study lack of clear cultural policies that guide cultural praxis, culture predominates from a model of artistic diffusion.

Key words: Universities, cultural management, cultural policies.

* Ingeniero Industrial (UNET). Magíster en Ingeniería Industrial (UNEXPO). Magíster en Administración de Negocios (UNA). Doctora en Ciencias de la Educación (UBA). Consultora de procesos, asesora de ingeniería industrial en la UNA, Coordinadora del Centro Local Metropolitano UNA (2008-2011), Secretaria de la Comisión Permanente de Directores de Cultura de las Universidades Venezolanas (2015-2017). Actualmente Directora de Cultura de la UNA desde 2014. Artículo reciente: Las redes sociales como experiencia de la Dirección de Cultura de la Universidad Nacional Abierta (2018). Profesora Agregada en Universidad Nacional Abierta. rocio.azuaje.una@gmail.com

Recibido: 30/08/2018. Aceptado: 30/09/2018

*Cultura:
"Espejo donde se reflejan nuestras identidades,
donde se depositan nuestros sueños
y donde intentamos construirnos como sociedad.
(Brunner, 1988)*

Introducción

Las universidades personifican un eje transformador en la sociedad, el cual, sumado a los procesos de formación cognoscitiva, pueden ser fuente generadora de bienes y servicios culturales articuladas con las políticas culturales gestadas en el país. Resulta interesante entonces, dar una visión general de cómo se ejecutan las políticas culturales en las universidades venezolanas, tras una revisión de elementos documentales e información dada por algunos de sus protagonistas. De acuerdo con esto, en el presente artículo se expone una aproximación del desarrollo de las políticas culturales universitarias contempladas en el país, las cuales se analizan en conformidad con el quehacer cultural que se gesta en algunas de estas casas de estudio, el cual varía de acuerdo a la filosofía adoptada en cada universidad.

Se habla de aproximar, debido a la inexistencia de datos estadísticos que permitan un análisis objetivo del tema que aquí nos ocupa, tal y como lo refiere Guzmán (2009), al revelar la inexistencia de un sistema apropiado para acceder a información cultural que sea útil y que permita la toma de decisiones en un área determinada. Se consideran algunos casos de estudio y con base a ellos, se desarrolla la aproximación a las políticas culturales en los centros de estudio universitarios en Venezuela.

Metodología empleada

Se adoptó una investigación documental. Tal como lo señala el Manual de la Universidad Nacional Experimental Libertador (UPEL, 2006: 20), se caracteriza por "...el estudio de problemas con el propósito de ampliar y profundizar el conocimiento de su naturaleza, con apoyo, principalmente, en trabajos previos, información y datos divulgados por medios impresos, audiovisuales o electrónicos.". El rasgo particular en este tipo de estudio, llevó a conceptualizaciones, reflexiones y conclusiones, las cuales son diagnósticas y que podrán profundizarse a futuro.

Con respecto al diseño de la investigación, se considera que la misma fue de campo y bibliográfica. En cuanto al diseño de campo, la información permite concretar una interacción entre los objetivos y la realidad de la situación de campo, que visualiza

y recopila los datos de la realidad en su situación natural; asimismo ahonda en la comprensión de los hallazgos y suministra al investigador una visión panorámica de la realidad más fundamentada en cuanto al conocimiento de la misma.

En torno al diseño bibliográfico, Palella y Martins (2010:87), mencionan que se hace una revisión sistemática y rigurosa de material documental; asimismo, dichos documentos son recolectados, seleccionados, analizados y presentados de forma coherente, utilizando procedimientos lógicos como lo son: el análisis, síntesis, deducción, inducción, entre otros. Debido a la gran cantidad de universidades en Venezuela, para fines de este trabajo, se seleccionaron a seis (6) universidades representativas que accedieron a la realización de entrevistas y/o tuvieron información sobre su quehacer cultural:

1. Universidad del Zulia (LUZ)
2. Universidad de Carabobo (UC)
3. Universidad Católica "Andrés Bello" (UCAB)
4. Universidad Metropolitana (UNIMET)
5. Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV)
6. Universidad Politécnica Territorial del Estado Mérida Kleber Ramírez

Para el procedimiento de la recopilación de la información, se definió inicialmente el tema a abordar, concerniente a la política cultural universitaria. Se plasmó mediante una guía inicial, las ideas a abordar y en consecuencia, se realizó un arqueo bibliográfico y de páginas universitarias, filtrando la información valiosa para el desarrollo del artículo, aplicando técnicas como el subrayado y el resumen. De igual forma, se hicieron entrevistas a Directores de Cultura de las universidades ya mencionadas. Una vez culminadas estas fases, se procedió a realizar el artículo.

Las universidades y la cultura

Las universidades simbolizan un sistema en el que convergen diversos actores, lo que la hace plural por los miembros que la integran, identificados individualmente por sus creencias, conocimiento, identidad, filosofía de vida, entre otros elementos. Es así que estos centros universitarios tienen como razón de ser, la formación de ciudadanos integrales que suministren insumos desde donde le corresponda actuar.

Estas casas de estudio proveen al entorno un importante insumo transformador, que influye directamente en el crecimiento de las naciones. Ante esta responsabilidad, las

universidades deberán definir lo que suministran a la sociedad, acorde a lo que se requiere en ella y contribuyendo a lo definido en el preámbulo de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), que refiere el requerimiento de

...una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia, federal y descentralizado, que consolide los valores de la libertad, la independencia, la paz, la solidaridad, el bien común, la integridad territorial, la convivencia y el imperio de la ley para ésta y las futuras generaciones; asegure el derecho a la vida, al trabajo, a la cultura, a la educación, a la justicia social y a la igualdad sin discriminación ni subordinación alguna...

Lo contemplado en el texto anterior, infiere la necesidad de ciudadanos que puedan transitar y contribuir en espacios de: ciudadanía, humanismo, sensibilidad, paz, solidaridad, entre otros; con claros derechos sin exclusión alguna. Esto coincide con lo tipificado en la Ley Orgánica de Educación (2009), en su artículo 25, la cual refiere entre los objetivos de la educación universitaria: la divulgación del conocimiento, la ciencia, la tecnología, las artes, entre otras manifestaciones creadoras que conduzcan a un desarrollo integral, destacándose siempre, el servicio hacia la sociedad y el desarrollo independiente de la nación.

Es entonces que al indagar por el concepto de **cultura**, variadas son las definiciones que los autores dan al respecto. En su acepción más tradicional, el vocablo cultura tiene su forma nominal en "*cultum*" que se traduce en cultivar; en torno a su raíz griega significa podar y su raíz latina "*colere*" se refiere a colonia, colonizar. Tiempo después se transforma hacia el cultivo de las personas, de las artes, de las letras, entre otros.

Cuche (2002), desarrolla una breve historia al revelar que los Pensadores de las Luces, quienes definieron la cultura como la suma de diversos saberes acumulados y que han sido transmitidos generacionalmente y en Alemania del siglo XV, se afirmaba que todo lo auténtico que pudiera favorecer el enriquecimiento intelectual y espiritual era considerado cultura.

Pérez y Pérez (2006:154), manifestaron una visión similar a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), al relacionar la cultura como "...valores, creencias, actitudes, conductas individuales y colectivas adscritas a un grupo humano"; esto infiere que determinado grupo social se puede llegar a vincular con una serie de símbolos comunes y que les permite tener una especie de sello o marca de identificación.

Edward Tylor (c.p. Giménez, s/f), razonaba sobre la Cultura como un complejo que abarca el conocimiento, las creencias, arte, moral, derecho y otros hábitos adquiridos por el ser humano; esta conceptualización limita el amplio bagaje de lo que representa la cultura. Asimismo, Franz Boas (c.p. Cuche, 2002), añade que los grupos humanos se diferencian de otros por su cultura, la cual es una marca única que los identifica, ya sea por sus: creencias, costumbres, tradiciones, entre otros elementos distintivos. Esto al parecer de la autora, representa un modo estático de definir un proceso inmerso en un mundo tan cambiante.

Geertz (c.p. Giménez, s/f), concibe la cultura como una telaraña o estructura de significados, totalmente establecidas, de hecho, Giménez (op. cit.: 16), reitera que la misma posee una relativa autonomía y coherencia que responde a una estructura simbólica y concluye con: "La cultura es la organización social de significados, interiorizado mediante esquemas o representaciones compartidas y objetivados en forma simbólica, en contextos históricamente definidos y socialmente estructurados". Se deriva entonces que la Cultura, al encarnar un conjunto de símbolos compartidos, se encuentran en una sociedad cambiante y que, a pesar de ser transmitidos generacionalmente, pueden modificarse con el paso del tiempo o incluso presenciar nuevos elementos que identifiquen determinado grupo social, los cuales son compartidos mediante la constante interacción.

Disertando sobre la Cultura como base transformadora para la creación de una nueva sociedad, Bermúdez (c.p. Palencia, 2012: 97), expone que la misma es un "...espacio de la construcción simbólica de la orientación societal, y como importante, en la promoción de procesos de participación, de mejoramiento de la calidad de vida y de una efectiva democracia ciudadana". El hecho cultural puede representar un progreso en la calidad de vida que puede construirse en la sociedad mediante los propios ciudadanos y que las universidades indudablemente deben gestionar positivamente.

De ahí el interés de las ciencias sociales en la Cultura, acorde a lo estipulado por Cuche (2002) quien afirma que la persona es un ser de cultura, por lo que al estar presente en un proceso de interacción con la sociedad, se hace preciso el análisis de todos los procesos, símbolos y flujos dinámicos que se gestan y coadyuvan a elementos como el poder, la política, la identidad colectiva, entre otros.

Aproximación a las políticas culturales universitarias

Las políticas culturales, según Mariscal (2007), han generado un gran interés en los

últimos años, tanto así, que se demanda la formación de gestores culturales, así como de la formalización de políticas que permitan cubrir eficientemente las necesidades de consumo cultural de la sociedad. En el ámbito de publicaciones e investigaciones, reitera el autor, emergen múltiples autores que disertan sobre este interesante tema, tales como García Canclini (1987), Brunner (1987), Yúdice (2002), entre otros. Todo ello conlleva a pensar sobre la importancia y la urgencia de asentar las bases de los **gestores culturales** como profesionistas y su relevante rol en el desarrollo de políticas públicas en este sector tan vital para el desarrollo sostenible.

Al intentar definir una política cultural, se pueden encontrar diversos puntos concordantes y disímiles, sin embargo, se puede partir de lo revelado por Yúdice y Miller (2004:11), quienes aluden a una representación de los soportes o los basamentos que posee una institución para el encauzamiento de la creatividad estética y los estilos colectivos de las personas, por consiguiente, los autores refieren, que se reflejan en "...guías para la acción sistemáticas y regulatorias que adoptan las instituciones para alcanzar sus metas".

Estos soportes en políticas culturales, que de acuerdo a autores como Brunner (1988), García Canclini (1987), Bonet (2004), entre otros, constituyen rasgos particulares, a saber: son deliberadas, conscientes, estructuradas que permiten la satisfacción de necesidades culturales y que orientan el desarrollo simbólico que se gesta en una sociedad, institución o área particular.

Las líneas de acción procuran, por consiguiente, establecer las orientaciones hacia elementos deseados que se esperan en el quehacer cultural, siendo el caso específico del presente artículo, es decir, las universidades. Por lo tanto, es preciso el planteamiento de adecuadas políticas, focalizadas a prácticas desde diversos puntos que incluyan a todos los actores involucrados, donde prevalezca lo colectivo y no grupos particulares de ciudadanos.

Lo anterior conlleva a la consulta de los grupos que hacen vida en los entes universitarios, para el diagnóstico de sus necesidades culturales y que sea flexible en el tiempo, ya que la globalización tan cambiante puede ir modificando el estilo de vida y los gustos de los consumidores culturales. De igual manera, Rodríguez (2002: s.p.), revela que el tema de las políticas culturales implica:

...develar las discursividades de los textos culturales mostrando su condición histórica, su genealogía y las maneras como configuran los modos en que nos entendemos a nosotros mismos y nos relacionamos

con los otros, es decir como dan forma a nuestra subjetividad. Hablar de cómo hablamos de la cultura y sus textos no busca orientar el análisis hacia una búsqueda de las contradicciones entre el decir y el hacer, o entre lo que se propone y lo que se logra. Cuando inscribimos la retórica de las políticas culturales en los regímenes discursivos queremos darles importancia a las dinámicas del saber en la construcción de la realidad social. Queremos entender las retóricas de la cultura como regímenes de representación que moldean nuestra concepción de la realidad y nuestras acciones sociales, y cuya condición de verdad no reposa en que nuestras acciones se correspondan con dichos modelos, sino en las formas en que movilizan modos posibles de experiencia social.

Conforme a lo anterior, el establecimiento de políticas culturales implica acciones que influyen y moldean el quehacer cultural, así como sus aspectos simbólicos, donde intervienen cada uno de estos elementos en la transformación societal con necesidades propias, acorde a lo establecido en estos soportes que llevan hacia un fin determinado.

Entre los modelos más destacados de políticas culturales, se presenta a García Canclini (1987), quien establece paradigmas orientados hacia los agentes culturales, las clases políticas y los procesos simbólicos que se gestan y distinguiendo cada uno de esos elementos de acuerdo a las fuentes de financiamiento y la naturaleza pública o privada.

Estos modelos son: el mecenazgo liberal, cuyos agentes son fundaciones, industrias y empresas privadas. Tiene como fin la difusión del patrimonio y su desarrollo mediante la libre creatividad individual; el tradicionalismo patrimonialista, el cual tiene como agentes los estados, partidos e instituciones culturales tradicionales y pretende la preservación del patrimonio como símbolo de identidad cultural; el estatismo populista, que se maneja mediante un ente gubernamental y partidos, reforzando las tendencias de la cultura nacional que coadyuva a la reproducción equilibrada del sistema; la privatización neoconservadora, regida por empresas privadas, nacionales y transnacionales, sectores tecnocráticos del estado, y que reorganiza la cultura a través de las leyes del mercado; la democracia participativa que establece mediante el gobierno e instituciones culturales, el acceso igualitario de los individuos para el disfrute de bienes culturales y la democratización cultural, que por medio de partidos progresistas y movimientos culturales independientes se procura el desarrollo plural de la cultura basado en las necesidades propias del individuo de acuerdo a sus creencias y requerimientos.

El Observatorio Vasco de la Cultura (2015), presenta un modelo basado en el factor de proximidad, que tiene como fin el acercamiento de la cultura a través de políticas locales, con factores como: el acceso, la expresividad o apoyo a la creación y a la participación ciudadana y el tercer modelo de la cultura como potenciadora del sentido de pertenencia comunitaria, evitando la disgregación y transformando las realidades ya existentes.

Por otro lado, al hacer señalamientos sobre políticas culturales, se pudiera creer que las mismas sólo pertenecen al Estado o gobierno, no obstante, muchas organizaciones que deseen el fomento, difusión, preservación de la Cultura, entre otros elementos, deben establecerse guías que le permitan mantener un conjunto de acciones estructuradas que dejen de lado la improvisación, con el propósito del cumplimiento de las metas planteadas. Las universidades no son la excepción, de hecho su influencia y misión en la sociedad, según Secada (2002) es la educación y la capacitación, la socialización del ciudadano bajo una infraestructura que promueva la ciencia, la tecnología y la cultura. Todos estos ejes influenciarán directamente, el modo de vida de los individuos.

Ciudades y Gobiernos Locales Unidos (2009:7) refieren que mediante la Agenda 21 de la Cultura, se establece la incorporación de la Cultura en todas las políticas públicas: "El papel de la cultura en el desarrollo sostenible consiste principalmente en incluir una perspectiva cultural en todas las políticas públicas. Se trata de garantizar que cualquier proceso de desarrollo sostenible tenga un alma"; por lo que se infiere que las universidades, como centros por excelencia de formación, deben adherirse a este llamado de la cultura para el desarrollo sostenible, que llevará al fortalecimiento del vínculo con la sociedad.

La gestión cultural en los recintos universitarios, tal y como refiere Gómez (2003), es vital debido a lo requerido por la sociedad, la cual demanda apertura de las universidades hacia la cultura por los cambios dinámicos del mundo actual; en este sentido, las políticas culturales tienen que adecuarse a lo requerido, beneficiando así a los individuos hacia un mejor entendimiento de su medio ambiente.

Pérez de Maza (2011:21), explica que "Se trata no sólo de enseñar destrezas y capacidades...sino de un nuevo aprendizaje, el aprendizaje social y cultural, en el que la persona se identifique como participante de un proceso de cambio social". Se proyecta que las universidades por medio de sus autoridades y entes rectores, formulen directrices en torno a este aprendizaje paradigmático que debe gestarse en

el individuo.

Al relacionar la Cultura con las universidades, Martinell (2001:103), formula que ésta es un mecanismo que crea símbolos e imágenes y permite el entendimiento del mundo de forma diferente, por ende, desde la universidad es posible forjar un espíritu crítico y creador al individuo, articulando lo académico con lo cultural, generando un enfoque diferente para la visualización del entorno, resguardando sus raíces e identidad.

Agregando a lo anterior, Morles, Medina y Álvarez (2003: 75), reseñan que:

El carácter estratégico de la educación superior adquiere mayor significación en el actual contexto de inicios del siglo XXI, signado por un salto cualitativo en el proceso de globalización. La educación superior en este contexto, debe considerar la formación del hombre para que alcance su plenitud, como individuo y como parte de la comunidad, el fortalecimiento de la identidad de la persona humana, la reafirmación espiritual, moral y cultural para que pueda conocer más y en mejores condiciones y a la vez, reconocerse.

Para alcanzar este cometido, se deben establecer políticas culturales claras que satisfagan las necesidades de la comunidad universitaria y la extra universitaria, lo que involucra un aporte valioso para la sociedad. Como ya se dejó entrever, cada universidad tiene su particularidad, no obstante, muchas poseen elementos comunes en torno a la manera de gestionar sus políticas.

Brunner (1985:19), considera a las universidades como parte del circuito de la educación superior, donde internamente se desarrollan políticas que afectan a todos los demás agentes culturales, aparte de esto señala:

Ocurre, entonces, que en el caso de estas macroinstituciones culturales se concentra, por una parte, una gran capacidad de definir ellas mismas sus propias políticas culturales, asunto que dadas sus características organizacionales no es nada fácil de hacer, al mismo tiempo que otros actores- especialmente el gobierno, las empresas, sectores científicos, colegios profesionales, etc- buscan incidir sobre esas instituciones para incorporarlas a ciertos diseños de política cultural o para que adopten, interiormente, esos diseños.

Lo anterior lleva a comprender que las universidades bien podrían adoptar políticas del Estado o diseñar sus propios soportes institucionales hacia la Cultura, las cuales se adaptarán a su estructura interna y a las necesidades culturales de su comunidad

universitaria y del entorno.

En Venezuela, al sondear sobre las bases legales de la Cultura universitaria, la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), insta en su artículo 99, lo concerniente a los derechos culturales de los venezolanos mediante bienes irrenunciables como los valores de la cultura, procurando los medios para tal fin.

Por otro lado, la Ley de Universidades (1970), mediante su artículo 138 indica sobre la existencia de una Dirección de Cultura en cada universidad, que fomente y dirija las actividades de Extensión y Cultura, que coadyuve a la formación del estudiante y a la difusión de la ciencia y la cultura entre la colectividad. No obstante, aquí se visualiza los pocos lineamientos que se brindan para la instauración de políticas claras a regir en cada universidad.

Iniciando con la **Universidad del Zulia (LUZ)**, se tiene que, en el año 2009, desarrollaron unas mesas de trabajo para la formulación de sus Políticas Culturales, las cuales se ven reflejadas en un importante papel de trabajo materializado en el 2012. Allí tras un gran trabajo de meses, se plantearon a la luz del concepto de Cultura como la concepción de "telaraña de significados" de Geertz (c.p. Giménez, s/f) que permitieran el acceso igualitario y plural de la comunidad universitaria, lo cual va acorde al modelo de democracia participativa que asegura el acceso igualitario de acuerdo a García Canclini (1987).

Palencia (2012), refiere que las bases de las políticas culturales de LUZ surgen por medio de un diagnóstico participativo, mediante definición conceptual discutida y consensuada, sobre la base de directrices y objetivos susceptibles para ser instrumentalizados, logrados y redimensionados a partir de potencialidades y posibilidades abiertas. En otras palabras, se hizo un diagnóstico previo del consumo cultural del estudiantado y mesas de trabajo de expertos y actores involucrados del quehacer cultural zuliano. Entre los ejes destacados para la formulación de las políticas se presentaron: identidades culturales, democracia cultural y fortalecimiento de los derechos culturales, construcción de ciudadanía y cultura de paz, cultura y ecología, relación arte-cultura, ciencia y sociedad, apoyo a las artes y a los creadores y trabajadores culturales universitarios y de la región, potenciación de la acción cultural universitaria y cultura y comunicación.

Cabe destacar que las fuentes de financiamiento provienen del Estado, de la autogestión y de las alianzas con otros organismos privados debido al bajo

presupuesto asignado anualmente que de acuerdo a la Agencia de Noticias de LUZ (2015), es de aproximadamente un 5% asignado a todas las universidades, lo cual resulta insuficiente para todo lo que se desea planificar.

Otro aspecto relevante es el Museo de Arte Contemporáneo del Zulia (MACZUL), iniciativa de LUZ y dirigido por una fundación autónoma que pretende ser agente transformador de la sociedad, mediante la elevación del nivel de vida de los ciudadanos, ofreciendo servicios culturales: expositivos, culturales, educativos, esparcimiento y diversión. (Página web MACZUL)

La Universidad de Carabobo (UC) en su misión referente a la Gestión Cultural, afirma la sensibilización de "... los integrantes de la Comunidad Universitaria para crear la necesidad de la actividad cultural e incrementar el enriquecimiento comunicacional, teniendo como fin la transformación de la realidad cultural del entorno" (s/p). En su página web, señalan que fomentan como actividades extrauniversitarias: conciertos, exposiciones de arte, talleres de formación artística y literaria.

Se observa la Cultura desde un enfoque transformador del entorno más cercano, en especial de la comunidad universitaria, basado en la formación, producción cultural, promoción e investigación, que conlleve a:

1. Promover una formación humanística e integral.
2. Potenciar habilidades y talentos.
3. Sensibilizar sobre el respeto a los derechos humanos, sociales y culturales
4. Participar del respeto y cuidado del medio ambiente.
5. Favorecer la libre expresión de las ideas, del pensamiento y la creatividad
6. Reconocimiento y del otro.

En cuanto a sus actividades más destacadas, se tiene la Feria internacional del Libro (Filuc), espacio de encuentro para la literatura y cultura, que contribuye al desarrollo de una sociedad con "...sentido crítico y reflexivo". (Página web Filuc). Este evento ha contribuido a la sinergia literaria de editoriales que ya ha ganado prestigio en el ámbito nacional e internacional, estableciendo alianzas con organismos públicos y privados.

Asimismo, se tienen actividades enfocadas en la formación y difusión, cuyos ejes centrales son:

- Encuentro de Internacional de Poesía

- Publicación de Revista Poesía
- Publicación de Revista Zona Tórrida
- Encuentro de Coros Universitarios
- Festival de Jazz UC
- Festival de Música de Cámara UC
- Concierto Clásico de Navidad
- Pregón de la Navidad
- Festival Institucional de la Voz Universitaria UC
- 4 Confrontaciones Artísticas
- Semana de Monologo
- Encuentro de Danzas Universitaria
- Feria internacional del Libro (Filuc),
 - Eventos de importancia en la Galería Universitaria Braulio Salazar, que impulsa eventos de trascendencia artística como el Salón Nacional de las Artes del Fuego, así como constantes convocatorias para exposiciones individuales y bienales con amplia trayectoria.

Otros aspectos de interés encontrados, fue que, sumado al presupuesto estipulado por el Estado, cuentan con ingresos propios a través de actividades formativas que contribuyen al desarrollo del talento artístico y propician el debate de ideas, atendiendo necesidades educativas para el desarrollo humano y el bienestar social. Tales como: cátedras, conversatorios, talleres, concursos, encuentros y cursos.

Universidad Católica “Andrés Bello”, la cual acorde a lo establecido en su página web, su misión es “Convertir a la cultura en un aspecto central de las labores académicas y en uno de los puentes clave para integrarnos con la comunidad ucabista y entidades vecinas.”, asociándola a objetivos estratégicos, a saber:

- Fortalecimiento de los grupos culturales.
- Recreación y cultura: alcanzar una mayor diversidad en la oferta de actividades y mayor promoción interna y externa.
- Apoyo logístico e infraestructura: garantizar el mejor aprovechamiento de los espacios disponibles.
- Formación cultural: desarrollar espacios dentro de la programación de la agrupación, en los cuales se realicen talleres continuos que permitan el crecimiento individual o colectivo de los participantes.
- La UCAB como referente cultural.

Conforme con las premisas anteriores, se destaca el enfoque en la articulación con el eje académico como medio para su afectación al contexto más cercano que visualiza a la Cultura como ente integrador universidad- comunidad. Dicha perspectiva pudiera alinearse con lo expresado por McGregor (2010:2):

...se promueve una concepción de la cultura que la ubica como dimensión esencial del desarrollo integral de los pueblos, y tiene como principio universal la promoción de los derechos culturales como parte fundamental de los derechos humanos, elemento ineludible de las nuevas formas de relación de los individuos y las comunidades.

Por consiguiente, las políticas deben contemplar el desarrollo integral de la sociedad más cercana, que trascienda lo académico o la simple recreación artística. Este ente universitario interactúa con su comunidad próxima, no obstante, sería ideal potenciar la proximidad, de acuerdo a lo mostrado por el Observatorio Vasco de la Cultura (2015:7), quienes refieren que “...la proximidad representa un valor transversal, más allá de la promoción del acceso a la cultura, el sentimiento de pertenencia y la capacidad de expresión de las personas”

Montes (2015) indica que entre sus agrupaciones artísticas relevantes se tiene a: Teatro UCAB, Danza UCAB, Narracuentos, Coral UCAB, Grupo Vocal Experimental, Grupo Cámara, Ensamble Ucab, Son del trabajo, Coro infantil y danza tradicional para niños. El presupuesto asignado depende de la universidad que es privada (no reciben aportes del Estado), autogestión y mediante convenios con entes públicos y privados.

Sumado a ello, gracias a una alianza con el Banco Occidental de Descuento (BOD), se cuenta con el Centro Cultural “Padre Carlos Guillermo Plaza”; diseñado para el impulso de la innovación, aprendizaje y promoción del arte y la cultura. Ello permite abarcar la comunidad universitaria y las comunidades vecinas. Posee tres galerías que exhiben periódicamente obras de artistas consagrados y nóveles de Venezuela y el mundo. Cada año por lo menos tres distintas colecciones adornan sus espacios (El Ucabista, 2018)

Universidad Metropolitana, universidad privada, la cual, tras lo revisado en su página web, “... tiene a su cargo la organización, promoción y supervisión de los eventos artísticos que se gestan en la Universidad Metropolitana y la coordinación operativa de las agrupaciones artísticas que hacen vida en nuestro campus”. Sus áreas de formación, se enfocan en las Artes Plásticas y Visuales, Música, Teatro, Literatura,

Cine y Tradiciones populares, teniendo mayor peso, según su propio director, la música, seguida por el Teatro y Artes Plásticas.

Sus principales proyectos abordan una oferta trimestral con una serie de asignaturas enfocadas a la apreciación y desarrollo de destrezas vinculadas a las artes y una programación regular de exposiciones, cine, teatro y conciertos. Además, la Universidad, a través de su Dirección de Cultura, respalda a estudiantes de alto desempeño cultural.

El financiamiento de las actividades proviene del presupuesto universitario, la autogestión y otros entes culturales (Fundaciones y empresa privada). Para la planificación presentan una selección mucho más táctica y cada vez más sustentada en talento interno o sinergias, cooperaciones con embajadas, instituciones culturales y aliados. Con el presupuesto que manejan en la actualidad resulta imposible programar con mucha antelación.

Se destaca la Fundación Sala Mendoza; espacio expositivo alternativo que mediante alianzas privadas, ha fomentado las prácticas artísticas contemporáneas, intercambio de conocimiento mediante conversatorios, charlas, entre otras actividades de interacción con las personas. Posee también una librería, tienda de arte y un programa educativo que comprende diplomados en arte contemporánea, talleres, seminarios, entre otros. (Página web Fundación Sala Mendoza)

Entre tanto, la **Universidad Nacional Bolivariana de Venezuela (UBV)**, destaca en su misión:

Impulsar una actividad cultural coordinada y eficaz en la Universidad Bolivariana de Venezuela a nivel nacional, promoviendo la formación integral a través de diversos recursos artístico-pedagógicos, con la finalidad de aportar herramientas coherentes para el desarrollo de las capacidades expresivas de los participantes vinculados a valores de pertenencia, identidad e ideología, cónsonos al desarrollo del proceso educativo revolucionario. (s.p.)

En la sentencia anterior se observa claramente la formación integral del estudiante mediante la cultura, visto desde el paradigma ideológico y del "proceso educativo revolucionario" del actual gobierno. Este tipo de acciones que pretenden difundir la actividad artística, tienen una alta influencia en la incorporación ideológica de acuerdo a las directrices del Estado.

Entre otros elementos encontrados, se tiene en los hallazgos de Montes (2015), quien afirma que, entre las actividades más destacadas, se tienen: la danza, el teatro, cinematográficas y literarias, existiendo mayor enfoque hacia la parte musical. Esto acorde a los núcleos que conforman la dependencia: Núcleo de Expresión Musical (Dos agrupaciones estables), Núcleo de Expresión Escénica (tres agrupaciones), Núcleo de Expresión Visual y el de Expresión Literaria.

Por otro lado, la **Universidad Politécnica Territorial del Estado Mérida "Kleber Ramírez" (UPTM)**, de acuerdo a una entrevista realizada a su Director, aun elaboran su misión, sin embargo, revela que el direccionamiento cultural está apegado a la misión y visión institucional, enmarcado en la inclusión y participación cultural de la comunidad universitaria, con especial atención en propiciar la vinculación social por medio de la participación directa de la comunidad en las diversas actividades, así como de la indirecta mediante la expectación de puestas en escena intra y extra institucionalmente. Posee además relevante prioridad para esta dirección, la promoción y exaltación de los valores culturales endógenos que contribuyan al desarrollo de la identidad local, regional y nacional como aporte al avance de la soberanía cultural contemplada en el Plan de la Patria.

Entre los programas más significativos de la Dirección comprende: Programa de Formación artística musical - Programa de Difusión de Tradiciones Populares - Programa de Artes Visuales, todo ello fundamentado en ejes como: la música, el canto coral, las artes visuales, el teatro y el cine.

Para realizar su planificación, expresan que se evalúan los resultados del año anterior, se efectúa reunión del equipo de trabajo para diagnosticar las demandas y necesidades de las diferentes áreas, posteriormente se efectúa el Plan Operativo Anual, Plan General Estratégico de Acción y los Planes Específicos de Acción. Igualmente, los Planes de Acción están sometidos a un monitoreo permanente para su flexibilidad y reconducción.

Una vez procesados los datos desplegados previamente, se puede decir que en su mayoría, coincidiendo además con Montes (2015), las universidades carecen de diseño y formulación de políticas culturales universitarias, en otras palabras, su accionar cultural se hace sin soportes que permitan la orientación de la actividad planificada en un periodo de tiempo. Solamente la Universidad del Zulia en el año 2013, tras un arduo trabajo se planteó la generación de políticas que encauzan lo planeado y ejecutado en su Dirección de Cultura.

El enfoque notorio en la gestión cultural de estas Direcciones de Cultura, es el planteado por Mariscal (2007), a saber, el modelo difusionista, el cual se relaciona con la preponderancia en la producción, circulación y consumo de los productos y servicios culturales. Ello se traduce en la relevancia de generar eventos culturales: festivales, conciertos, muestras artísticas, entre otras, dejando de lado, otros aspectos importantes de la cultura.

Aunado a ello se encontraron factores comunes como:

- Bajo presupuesto asignado para la actividad cultural, por lo que deben buscarse alianzas estratégicas con organismos privados o embajadas para desarrollar lo planeado. No obstante, carece un plan continuado de financiamiento permanente
- En su mayoría, las mismas están adscritas al Rectorado, de acuerdo a lo estipulado por la Ley de Universidades (1970) en su artículo 138.
- Todo se fundamenta en un Plan Operativo Anual insertado en la planificación de la Universidad.
- Carecen de diagnósticos de consumo para la determinación de las necesidades culturales de su comunidad intra y extra universitaria.
- Los gestores culturales afirmaron la importancia de establecer políticas culturales, no obstante, es vital sensibilizar a las autoridades universitarias para el establecimiento de las mismas.
- Existe un enfoque directo en la formación integral del estudiante a través de su pertenencia a grupos estables o mediante una cátedra cultural durante su carrera.
- Falta de indicadores de control de la gestión cultural.

Un elemento significativo y diferenciador, es el de las Universidades “bolivarianas”, las cuales ejecutan actividades acordes a la ideología del Estado y que concuerda con lo señalado por Guzmán (2016:232) quien habla del modelo cultural autoritario, de corte populista en los entes culturales del estado:

Sin embargo, el país en los últimos 17 años, ha sido testigo de intervenciones, imposiciones y exclusiones que indican una suerte de autoritarismo cultural, un limitado acceso y participación de la población a experiencias distintas del desarrollo cultural institucional oficial; restricciones en relación con las libertades culturales; persecuciones a la

libertad de culto y creencias; aplicación de sanciones y vetos a proyectos y proposiciones distintas a la cultura oficial, así como la persistencia de obstáculos para una más libre circulación de las ideas y opiniones...

Por consiguiente, este hecho es factor habitual en dichas universidades controladas por el Estado, quienes, mediante sus actividades, fomentan el proselitismo político, excluyendo claramente a quienes adversen su modelo político, lo cual difiere de las Universidades autónomas que no siguen directrices del Estado.

Conclusiones

Luego de considerar y transitar por las Direcciones de Cultura de las principales universidades venezolanas y sus políticas, se concluye que estas organizaciones carecen de intervenciones estructuradas y deliberadas en relación a su quehacer cultural. Predomina un modelo de difusión de las artes, es decir, se proyectan las diversas manifestaciones culturales de acuerdo a cada universidad.

Se constató, además, la inexistencia de diagnósticos previos a las necesidades culturales de los usuarios, pilar fundamental para la elaboración de una política que, en la mayoría, se advierte la poca importancia que dan las autoridades universitarias en torno a las políticas culturales, considerándola en muchas ocasiones, un elemento “recreativo” para determinadas ocasiones especiales.

Es vital la determinación de políticas culturales universitarias que soporten el acceso plural a los bienes culturales, teniendo presente el fomento del quehacer cultural que coadyuve al pensamiento, disfrute estético y formación crítica del sujeto que recibe los bienes culturales.

Se hace apremiante, que las autoridades universitarias comprendan que una gestión cultural no es sólo “divertir” a determinado público, antes bien, la Cultura va más allá de ello, ella actúa como factor de transformación, como pilar de la formación integral, de generación de procesos creativos, consolidación de la identidad cultural y de todo aquello que coadyuve al respeto de los derechos culturales que posee cada individuo de este mundo.

El establecimiento de políticas culturales, van de la mano con lo enfatizado por Magallanes (2006), al referir que las mismas se orientan hacia la noción de la cultura como factor protagónico en el desarrollo sostenible de una sociedad y no como una inversión a largo plazo, por consiguiente, es vital superar el paradigma de “costo

innecesario" y verlo como elemento trascendental en la formación ciudadana.

En síntesis, lo previamente desarrollado llevará a diseños de políticas que brinden el acceso y apropiación cultural para todos, satisfaciendo esa demanda cultural transformadora de la sociedad actual y que conviertan a los usuarios culturales de las universidades, en agentes activos de la cultura.

Referencias

- Agencia de Noticias LUZ (2015). *La gestión cultural universitaria de Venezuela cabalga sobre la crisis*. http://www.agenciadenoticias.luz.edu.ve/index.php?option=com_content&task=view&id=6149&Itemid=150
- Brunner, J. (1988). *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago: Biblioteca Flasco.
- Brunner, J. (1985). *La cultura como objeto de política*. Santiago: Biblioteca Flasco.
- Ciudades y Gobiernos Locales Unidos - CGLU. (2009). *Cultura y desarrollo sostenible: ejemplos de innovación institucional y propuesta de un nuevo modelo de política cultural*. Resumen Ejecutivo. Agenda 21 de la Cultura. España, CGLU y el Ayuntamiento de Barcelona.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999). *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela* 36.860, de fecha jueves 30 de diciembre de 1999. Caracas.
- Cuche, D. (1999) *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- El Ucabista (2018). *Centro Cultural Padre Carlos Guillermo Plaza: Cinco años innovando*. <http://elucabista.com/2018/05/24/centro-cultural-ucab-5-anos-innovando/>
- Feria Internacional del Libro Universidad de Carabobo. [Documento en línea]. Disponible: <http://www.filuc.uc.edu.ve/>
- Fundación Sala Mendoza. [Documento en línea]. Disponible: <https://www.fundacionsalamendoza.com/quienes-somos>
- García Canclini, N (1987) *Introducción en políticas culturales en América Latina*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Gimenez, G. (s.f.) *La concepción simbólica de la cultura*. Capítulo 1. Pp. 1-17.
- Gómez, J. (2003). *La propuesta cultural de la universidad de Murcia*. En Sánchez, A y Gómez, J. (Comp). *Práctica artística y políticas culturales. Algunas propuestas*

desde la Universidad Murcia. Murcia: Universidad de Murcia.

- Guzmán, C. (2016). *Debates sobre la institucionalidad cultural en Venezuela 1991-2016. Gobernanza, pensamiento y políticas culturales en tiempos de autoritarismo*. En: Anuario ININCO / Investigaciones de la Comunicación. Caracas, Venezuela. Universidad Central de Venezuela. Instituto de Investigaciones de la Comunicación. Facultad de Humanidades y Educación. Volumen 28. N° 1, diciembre. Pp. 195-238.
- Guzmán, C. E. (2009): «*Las estadísticas e indicadores culturales en Venezuela*. Anuario ININCO / Investigaciones de la Comunicación. Vol. 21. No. 2.
- Ley de Universidades (1970). *Gaceta oficial de la República Bolivariana de Venezuela*. 1429 (Extraordinaria), septiembre, 8).
- Ley Orgánica de Educación. (2009). *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, Nro. 5929 (Extraordinaria), agosto 15.
- Magallanes, H. (2006). *Políticas culturales: El fomento a la lectura en México y su impacto en la ciudad de Guadalajara 2001-2006*. Tesis Doctoral. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Mariscal, J. (2007). *Políticas Culturales. Una revisión desde la gestión cultural*. México: Universidad de Guadalajara.
- Martinell, A. (2001). *La gestión cultural: singularidad profesional y perspectivas de futuro (recopilación de textos)*. Cátedra Unesco de políticas culturales y cooperación. Disponible: www.cidadeimaginaria.org/gc/GCprofut.pdf
- McGregor, J. (2010). *Derechos Culturales*. Ponencia Tlaxcala, 9 de julio.
- Montes, M. (2015). *Políticas culturales y gestión de las direcciones de cultura en universidades venezolanas. Años 2008-2012*. Trabajo de Grado para optar al grado de Magister Scientiarum en Gestión y Políticas Culturales. Universidad Central de Venezuela: Caracas.
- Morlés, V; Medina, E. y Álvarez, V. (2002). *La educación superior en Venezuela*. Instituto internacional de la UNESCO para la educación.
- Museo de Arte Contemporáneo del Zulia. [Documento en línea]. Disponible: <http://maczul.org.ve/museo/>
- Observatorio Vasco de la Cultura. (2015). *El factor proximidad en las políticas culturales 2015. Gobierno Vasco. Administración de la Comunidad Autónoma del País Vasco*. Departamento de Educación, Política Lingüística y Cultura. Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.

Palencia, G. (2012). *La Gestión Cultural Universitaria. Enfoque sistémico en los contextos y ciencias de la complejidad*. Tesis Doctoral de la Universidad Rafael Belloso Chacín: Maracaibo.

Parella, S y Martins, F (2012). *Metodología de la Investigación Cuantitativa*. Caracas: FEDEUPEL.

Pérez, G y Pérez M. (2006). *Qué es la animación sociocultural. Epistemología y valores*. Narcea Ediciones: España.

Pérez de Maza, T. (2011). *Extensión Universitaria: Función Organizadora de un currículum abierto*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Rodríguez, V. (2002). *Políticas Culturales y Textualidad de la Cultura: Retos y Límites de sus Temas Recurrentes*. <http://www.oei.es/historico/cultura2/vmrodriguez.htm>

Secada, J. (2002) *La naturaleza de la universidad en el Siglo XXI*. En Aljobin de Losada, C y Germaná, C (Comp.). *La universidad en el Perú*. Lima: UNMSM, Fondo Editorial.

Yúdice, G. (2002) *El Recurso de la Cultura. Usos de la Cultura en la era global*. Serie Culturas. Barcelona, España. Editorial Gedisa, S.A.

Yúdice, G y Miller, T. (2004) *Política Cultural*. Barcelona, España. Editorial Gedisa, S.A. Serie Culturas.

Universidad Pedagógica Experimental Libertador UPEL (2006) *Manual de Trabajos de Grado de Maestría y Tesis Doctorales*. Caracas, Venezuela: Fedupel.

REVISTA ESTUDIOS CULTURALES NORMAS DE PUBLICACIÓN

1. Se publicarán los trabajos realizados por investigadores nacionales o extranjeros. Se admitirán ensayos de temas filosóficos o teóricos en general, así como literarios, avances de investigaciones empíricas y documentales en las diversas disciplinas humanas y sociales, así como abordajes inter y transdisciplinarios.
2. Sólo serán admitidos trabajos inéditos.
3. Todo trabajo será sometido a un proceso de arbitraje siguiendo la técnica Doble Ciego, realizado por expertos en las áreas de interés.
4. Los trabajos pueden variar en extensión, desde quince (15) hasta un máximo de treinta (30) cuartillas a espacio y medio.
5. El trabajo debe ser presentado en TRES (03) copias, en papel bond, tamaño carta y a doble espacio. Fuente: Times New Roman, tamaño 12. Debe estar acompañado de la versión virtual en CD con la información correspondiente. Uno de los ejemplares debe incluir en el encabezado: el título, nombre del autor(es), el grado académico alcanzado y el nombre de la institución a la que pertenece(n). También agregar una síntesis curricular de máximo cinco (05) líneas con títulos académicos, línea de investigación actual y últimas publicaciones. Igualmente presentar el número(s) telefónico(s) (habitación y celular), dirección postal y/o correo electrónico. Dos de las copias no deben incluir los datos de identificación del autor o autores, con la finalidad de que puedan someterse al arbitraje previsto.
6. El resumen del artículo no debe exceder de 150 palabras máximo. Debe, en lo posible, tener una versión DEL RESUMEN en inglés (abstract)
7. El esquema sugerido para la elaboración del resumen incluye el propósito de la investigación, metodología y conclusiones del trabajo. Las palabras clave o descriptores del artículo deben señalarse al final del resumen y del abstract, CON UN MÍNIMO DE CUATRO Y UN MÁXIMO DE SEIS.
8. Las referencias bibliográficas estarán incorporadas al texto entre paréntesis, indicando los datos en este orden: apellido del autor, año de la publicación original, año de la edición utilizada y página. Por ejemplo

(Foucault, 1975/1990: 32). El inventario de las fuentes bibliográficas, será incluido al final del original del artículo y en orden alfabético. Igualmente con las fuentes virtuales o electrónicas, que se identificarán de acuerdo a la siguiente pauta: nombre del autor, título del texto, dirección electrónica, fecha de la consulta.

Las notas a pie de página se usarán para comentarios o digresiones. En caso de estudios históricos, se identificarán fuentes documentales a pie de página.

Si se hace una paráfrasis o un comentario acerca de un texto en particular se utilizará el confróntese (cfr.) con autor, fecha y, si es necesario, páginas.

9. Los gráficos, tablas y cuadros deberán ser numerados y titulados. Se representarán en páginas separadas indicando el lugar del texto donde deben ser insertadas.
10. La evaluación y corrección de las normas formales puede ser asumido previamente por el Comité Editorial, para que el árbitro se concentre en aspectos sustantivos del trabajo. El incumplimiento de las reglas no justificaría por sí sólo el rechazo definitivo de un artículo.
11. El trabajo será sometido a la evaluación de dos árbitros. Si se presenta una discrepancia en la aceptación del trabajo, se consultará un tercer árbitro, cuya decisión será la definitiva. Si es aceptado con observaciones, según el criterio de los árbitros, será devuelto a su autor o autores para que realicen las correcciones pertinentes. Una vez corregido por el autor, debe ser entregado al Consejo Editorial, en un lapso no mayor de quince (15) días continuos. Pasado ese lapso se podrá admitir el trabajo como si se tratara de un nuevo artículo a ser sometido a todo el proceso de arbitraje.
12. El trabajo no aceptado será devuelto al autor o autores con las observaciones correspondientes, si éste lo solicita. El mismo no podrá ser arbitrado nuevamente.
13. El autor o autores cuyo artículo sea aceptado y publicado recibirá tres (03) ejemplares de la revista.
14. Para garantizar la variedad de los trabajos publicados, la Revista tiene

como política la no repetición de un mismo autor en dos números consecutivos.

15. Cualquier aspecto no completado en este documento, será estudiado, decidido y dictaminado por la Junta Directiva Editorial de la Revista.
16. Cada artículo será publicado junto a la fecha en que fue recibido por la revista, la fecha en que fue entregado al árbitro y la fecha en que éste lo devolvió a la redacción para su publicación.

Estudios Culturales

TABLA DE CONTENIDO

EDITORIAL

TEMA CENTRAL: VIVENCIA PERSONAL E INVESTIGACIÓN SOCIAL

MEMORIA E IDENTIDAD: LA AUTOBIOGRAFÍA COMO MÉTODO DE REFLEXIBILIDAD EN LA MUJER Y LO FEMENINO

María Báez

RELATOS DE VIDA: UNA ALTERNATIVA PARA LA INTERPRETACIÓN, COMPRENSIÓN Y RESPETO A LA MUTIVERSALIDAD CULTURAL EN VENEZUELA

Carmen O. Mambel

SENTIDOS EMERGENTES EN EL MUNDO DE VIDA POPULAR VENEZOLANO DESDE LA EXPERIENCIA MIGRATORIA EN SANTIAGO DE CHILE

Franklin León Rugeles

EL MOVIMIENTO MUSICAL NACIONALISTA VENEZOLANO DESDE LA MIRADA DEL RELATO-DE-VIDA DE ALECIA CASTILLO

Guillermo Rodríguez y Eudel Seijas

ALÍ PRIMERA: LA CANCIÓN SOCIOPSIKODRAMÁTICA DE VENEZUELA

Elías González

RECORDANDO LAS MEMORIAS ANCESTRALES DE MI TIERRA. UN RECORRIDO POR LA COSMOVISIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN VENEZUELA

María Alejandra Vega Molina

OTROS TEMAS DE INVESTIGACIÓN

HACIA UNA COMPRENSIÓN INTEGRAL DE LAS PERSONAS TRANS DE LA GRAN CARACAS

Alirio Aguilera

ALGUNOS ASPECTOS QUE PUDIEREN PROPICIAR EL CAMBIO SEMÁNTICO

Sandy Rafael Tucci

UNA APROXIMACIÓN A LAS POLÍTICAS CULTURALES UNIVERSITARIAS EN VENEZUELA

Rocío Zairez Azuaje Contreras

NORMAS DE PUBLICACIÓN

