

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
ESCUELA DE HISTORIA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA
DOCTORADO EN CIENCIAS HUMANAS

EL TIEMPO COMO REPRESENTACIÓN

***Voces y silencios de la trama femenina en
los páramos de la Cordillera de Mérida****

Autora: Luz Gisela Pargas López

Tutora: Dra. Blanca Elisa Cabral

Mérida, marzo de 2012

*Trabajo presentado ante la ilustre Universidad de Los Andes para optar al título de doctora en
Ciencias Humanas

Dedicatoria:

A esta hermosa gente de la cordillera de Mérida!

A mis amados....Gustavo, mis hijos y nietos....quienes ya pertenecen a esta tierra

A mis amigos verdaderos

A mis hermanos

A mis compañeros del Humanic y del Departamento de Antropología y Sociología

Agradecimiento:

A Blanca Elisa Cabral por lidiar con mi salvaje exigencia de libertad. Gracias a su enorme fe en el “otro” y a su enorme plasticidad y calidez humanas

A mi hijo Pedro Elías

A Agnes Teresa Aldana y a sus hijos. Gracias por su trabajo y apoyo

A Amilciar Gualdrón, Daniel Matos, Deybi Quintero y Bhima Gandica Galera por el trabajo fotográfico

A Alejandrina Silva, por creer en una discípula que siendo tan irreverente con el tiempo como yo, pudiera emprender una tesis con este tema

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Índice General

Índice General	1
Epígrafe	9
Resumen	11
Introducción en primera persona	13
Capítulo I: LA FLECHA DEL TIEMPO. Las ciencias humanas en busca del tiempo: fenomenología, ciencia y pensamiento concreto	23
Introducción	26
I.1 Sobre el tiempo en la fenomenología de Kant, Husserl y Heidegger	31
I.1.1 Sobre el tiempo en la filosofía trascendental de I. Kant	31
I.1.1.1 La representación del yo kantiano.	41
I.1.1.2 Exposición metafísica del concepto del tiempo. Segunda sección. De la estética trascendental del tiempo	43
I.1.2 Sobre el tiempo en la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Heidegger	46
I.1.2.1 El tiempo vivido en la conciencia	46
I.1.2.2 El tiempo en la ontología heideggeriana	54
I.2 El continuo científico <i>espaciotiempo</i> en la física de Newton y Einstein	59
I.2.1 Los aportes de Newton y la “razón” intemporal	65
I.2.2 Las principales contribuciones de Einstein a la teoría del tiempo	75
I.3 Las ciencias humanas <i>en busca del tiempo</i>	80
I.3.1 La desfiguración del sentido del tiempo y la crisis espiritual de Occidente	85
I.3.2 El tiempo en la sociología de Anthony Giddens	93
I.3.3 Las tesis sobre el tiempo de Norbert Elías	99
I.3.4 Historia y tiempo	109

I.3.4.1 Roger Chartier: los conceptos de tiempo y representación en la historia cultural	109
I.3.4.2 La noción de representación en la historia de Chartier	121
I.3.5 Las ciencias humanas: diagrama-síntesis del tiempo	129
I.4 Conclusiones a este capítulo	134
Capítulo II: LA RUEDA DEL TIEMPO. El mundo de las representaciones: un encuentro entre el mito, la ciencia y la <i>philosophia plebeia</i>	139
Introducción	143
II.1 El reingreso del sujeto en la naturaleza y en una nueva ciencia de la vida	148
II.1.1 El retorno del sujeto en la ciencia	148
II.1.1.1 El futuro del espaciotiempo de la vida	166
II.2 El Pensamiento concreto: el encuentro entre el mito, la ciencia y la <i>philosophia plebeia</i>	177
II.2.1 El mito y el tiempo en Mircea Eliade.	177
II.2.2 El pensamiento concreto de Lévi-Strauss	189
II.3 El "tiempo de los indios" y el "mito total": representaciones simbólicas	198
II.3.1 Introducción a la obra de J. Clarac	198
II.3.1.1 "El tiempo de los indios"	203
II.4 Las Representaciones sociales: entre imaginarios, mentalidades y representaciones simbólicas	211
II.4.1 Representaciones sociales en la historia reciente (o reconstruyendo el árbol genealógico)	211
II.4.1.1 Representaciones de Durkheim y las mentalidades en la Nueva Historia	219
II.4.1.1.1 Las "representaciones colectivas" de E. Durkheim y M. Mauss	220
II.4.1.2 Las representaciones simbólicas	239

II.4.1.3 Sobre el tema de las Representaciones en la Historia Nueva (siglo XX)	244
II.4.1.4 Las Representaciones Sociales: ¿una noción inédita?	251
II.4.1.4.1 Un poco de Historia	251
II.4.1.4.2 Un poco de teoría: La noción	256
II.4.1.4.3 Lo social de las representaciones	259
II.4.1.4.4 ¿Cómo están estructuradas?	262
II.4.1.4.5 Para tener acceso al mundo de las representaciones sociales	265
II.5 Conclusiones a este capítulo. Fundamentos y precauciones mínimas.	268
Capítulo III: TIEMPO, DESTIEMPO Y CONTRATIEMPO. Mujeres en su espaciotiempo	275
III.1 La trama femenina: hilvanes socioculturales	278
III.1.1 Preludio en clave de género	278
III.1.2 Algunas puntadas guías	281
III.1.3 Mujeres en su espacio-tiempo	284
III.1.3.1 De la representación al simulacro. El feminismo como espectáculo	298
III.2 Tiempo(s) de páramo	308
III.2.1 El ambiente páramo en la cordillera de Mérida	308
III.2.2 Mucuchíes: entre páramos y pueblos	337
III.2.3 Tiempos vividos	343
III.2.4 Tiempo de trabajo	352
III.2.5 Faena agrícola	357
III.2.6 Medidas del tiempo. Calendarios y otros	364
III.2.6.1 El tiempo religioso indígena	364

III.2.6.2 El calendario de sal llamado <i>Cañuela</i> o <i>Cabañuela</i>	368
III.3 La palabra tiempo	370
III.3.1 La palabra escondida	370
III.3.2 Las mujeres y los cambios lingüísticos	384
III.3.3 La palabra tiempo	388
III.4 Consideraciones a este punto.	397
Capítulo IV: EL TIEMPO COMO REPRESENTACIÓN. Voces y silencios femeninos en un presente continuo	403
Introduciendo una experiencia	406
IV.1 El Área de estudio. Entre aldeas y páramos	428
IV.1.1 Mucuchíes y sus aldeas	429
IV.2. Modo de acceso al mundo de las representaciones (o para hacer que "ellas" se descubran a sí mismas)	436
IV.2.1 Proyectos existentes	437
IV.2.2 Diseñando y enfocando el método. Hacia un pluralismo metodológico para abordar un problema complejo	450
IV.2.2.1 "Pluralismo " y "Transversalidad"	450
IV. 3 El tiempo como representación: Trabajos "de campo"	458
IV.3.1 Primer trabajo de campo: estudio exploratorio	459
IV.3.1.1 Conclusiones del Primer trabajo de campo	471
IV.3.2 Segundo trabajo de campo. La representación del tiempo desde las mujeres	472
IV.3.2.1 Ligia Parra. También llamada "Sembradora de agua"	476
IV.3.2.2. Audelina. Mujer tejedora en una cooperativa	479
IV.3.2.3 La señora Carmen, médica "sobandera"	483
IV.4. Conclusiones al segundo trabajo de campo	485

IV.4.1 La representación femenina del tiempo: algunos andamios de esta trama	487
Conclusiones Generales (siempre inconclusas) de una investigación	495
Fuentes de consulta	515
Anexos	541
Índice de Cuadros	5
Índice de Figuras	5
Índice de Anexos	8
 Índice de cuadros	
Capítulo III	
Cuadro N° III.1 Clasificación de pisos térmicos	357
Cuadro N° III.2 Rasgos lingüísticos de Caracas, Palenque y Mérida	400
Capítulo IV	
Cuadro N° IV.1 Población de Venezuela para el siglo XIX	418
Cuadro N° IV.2 Sectores catastrales de la Parroquia Mucuchíes	433
 Índice de figuras	
Capítulo I	
Figura N° I.1 Enfoques teóricos	30
Figura N° I.2 Diagrama síntesis del tiempo	130
Capítulo II	
Figura N° II.1 Reconstruyendo el árbol de la representación social (siglo XIX)	212
Figura N° II.2 Reconstruyendo el árbol de la representación social (siglo XIX. 1898)	213
Figura N° II.3 Reconstruyendo el árbol de la representación social (siglo XX)	214

Figura N° II.4 Reconstruyendo el árbol de la representación social (siglo XX.1961)	215
Figura N° II.5 Reconstruyendo el árbol de la representación social (siglo XXI. Transición)	216
Figura N° II.6 Reconstruyendo el árbol de la representación (Síntesis)	219
Figura N° II.7 Estructura de una representación (I)	262
Figura N° II.8 Estructura de una representación (II)	262
Figura N° II.9 Estructura de una representación (III)	263
Figura N° II.10 Estructura de una representación (IV)	263
Figura N° II.11 Dimensión individual	264
Figura N° II.12 Dimensión colectiva	264
Capítulo III	
Figura N° III.1 Sierra de Perijá y Cordillera de Mérida	309
Figura N° III.2 Ubicación relativa	310
Figura N° III.3 Mapa de temperatura	312
Figura N° III.4 Variación anual de la precipitación y la temperatura	313
Figura N° III.5 Relieve montañoso	314
Figura N° III.6 Relieve	315
Figura N° III.7 Altitud	316
Figura N° III.8 Valles	317
Figura N° III.9 Valles de origen glaciar	318
Figura N° III.10 Acumulaciones Morrénicas	319
Figura N° III.11 Surcos glaciares	319
Figura N° III.12 Erosión	319
Figura N° III.13 Niveles de morrenas	320
Figura N° III.14 Valle interno	321
Figura N° III.15 Hidrografía	322

Figura N° III.16 Mapa hidrográfico	322
Figura N° III.17 Hidrografía	323
Figura N° III.18 Hidrografía	323
Figura N° III.19 Hidrografía	323
Figura N° III.20 Unidades ecológicas	325
Figura N° III.21 Variaciones ecológicas y de precipitación	326
Figura N° III.22 Vegetación	327
Figura N° III.23 Vegetación	327
Figura N° III.24 Vegetación de estrato bajo	328
Figura N° III.25 Agricultura y presencia humana	329
Figura N° III.26 Cobertura de la tierra	330
Figura N° III.27 Cambios por conversión	332
Figura N° III.28 Agricultores de Mucuchíes	340
Figura N° III.29 Indias Mucuchís, de Mucuchíes	340
Figura N° III.30 CAÑUELA o “cabañuela”	369
Capítulo IV	
Figura N° IV.1 Ubicación relativa, nacional, regional, municipal y parroquial del área en estudio	429
Figura N° IV.2 Mucuchíes y sus aldeas	431
Figura N° IV.3 Código catastral de las Aldeas de la Parroquia Mucuchíes	432
Figura N° IV.4 Aspectos físicos de construcción	434
Figura N° IV.5 Usos de la tierra	435
Figura N° IV.6 Siembra en el páramo de Mucuchíes	435
Figura N° IV.7 El pueblo de Mucuchíes. Vista desde El Morro	436
Figura N° IV.8 Mapeo de fincas	439

Figura N° IV.9 Páramo	471
Figura N° IV.10 Mapa de Misintá	472
Figura N° IV.11 Ligia Parra	476
Figura N° IV.12 Ligia Parra dibujando el tiempo	477
Figura N° IV.13 Dibujo del tiempo (Ligia)	479
Figura N° IV.14 Audelina; Mujer tejedora en una cooperativa	480
Figura N° IV.15 Audelina dibujando el tiempo	481
Figura N° IV.16 Dibujo de Audelina	482
Figura N° IV.17 Sra. Carmen	483
Figura N° IV.18 El tiempo de Carmen	484
Índice de anexos	
Anexo N° 1 El Modelo Ternario	542
Anexo N° 2 Fundación de Mucuchíes P. Fernando Campos del Pozo	544
Anexo N° 3 Documento antiguo de Mucuchíes (siglo XVII)	549
Anexo N° 4 Comunicación del Rey de España (Carlos IV) 1802	550
Anexo N° 5 MUTÚS. Diccionario etnolingüístico de Alain Fabre	554
Anexo N° 6 Fotografía casa de San Rafael de Mucuchíes	558
Anexo N° 7 Guía de Entrevistas (Estudio exploratorio, primer trabajo de campo)	559
Anexo N° 8 Guía de Entrevistas (Segundo trabajo de campo)	560

Todos los momentos humanos al fin perecen por fuerza del tiempo o de la adversidad... pero hay momentos menos corruptibles, sobre los cuales ni el tiempo voraz ni la odiosa vejez vinieron a reclamar derechos [...] Apenas comenzaron a lucir en la Tierra las virtudes inmortales de nuestra alma se manifestaron en los cielos brillantes estrellas, que, como si fueran lenguas publican y celebran en todo tiempo vuestras excelsas virtudes.

www.bdigital.ula.ve

Galileo Galilei, El mensaje de los astros

Resumen

El tema de la representación del tiempo constituye el motivo del presente trabajo doctoral. El mismo es producto de una investigación¹ que se realizó en un contexto muy particular: el ambiente páramo de la cordillera de Mérida. Desde conversaciones sobre el tiempo con mujeres habitantes de algunas aldeas aledañas a Mucuchíes (Municipio Rangel, Estado Mérida, Venezuela), se construyen algunas dimensiones de estas representaciones (afectos, valoraciones, conocimientos y prácticas). A partir de un método cualitativo, de carácter plural y transversal, con énfasis en la etnografía, se va dibujando por ellas mismas una especie de síntesis, que en teoría se trabaja a partir de la noción de *representaciones sociales*, tomando ciertas precauciones teórico-metodológicas al revisar algunas perspectivas desde la fenomenología, las llamadas ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas, pero esperando más de la *philosophia plebeia* en la trama femenina andina, que de los modelos heurísticos (sin descartarlos), la cual precisa ser recuperada.

¹ El tiempo como representación. Trayecto de vida entre el páramo y la ciudad andina. Proyecto H-1081-07-09-B. Auspiciado por el Consejo de Desarrollo científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. 2009.

Introducción en primera persona

Entre las dimensiones olvidadas de lo que nos hace humanos (fundamentos), se encuentran las formas de construcción de las subjetividades. Éstas hay que rastrearlas en el suelo social y al calor cultural a fin de ver cómo se manifiestan y a la vez, indagar si sus asuntos clave siguen siendo: el sentido de la existencia, la noción de realidad y la representación del mundo.

Este trabajo de investigación se propone en esta última, la representación como construcción sociocultural y simbólica desde la vivencia del tiempo en un grupo de mujeres del páramo de la cordillera de Mérida, Venezuela. Este aspecto de la vida humana es un asunto pendiente en esta parte de los Andes venezolanos, al procurar complementar lo que otros ya han adelantado muy bien, agregando sólo una pequeña porción; un grano a su formación y transformación sociocultural; la del ser andino.

Es verdad que el principio de identidad domina hoy esa cuestión de los intereses del pensamiento científico. La humanidad se ha identificado con el saber de la ciencia pues ella se ha legitimado. No es este recorrido el que hacemos, sino en reverso: desde el pensamiento llamado "concreto"; desde los sujetos y sus representaciones tratamos de entender este mundo de los Andes venezolanos, sin menospreciar el legado de la ciencia pero recuperando el primero. Como ya lo hubiera dicho Durkheim: no es que el pensamiento mitológico desconozca el científico, sino que lo infringe.

¿Por qué lo hace? Simplemente la gente común y corriente está jugando el juego de la ciencia. Desde esta posición (relativa), los sujetos y los grupos o cualquier asociación, están permanentemente fabricando representaciones sobre casi todas las cosas que observan o que les afecta de alguna manera.

Y aunque algunos referentes estén muriendo, otros resucitan y entran nuevamente en escena en el proceso de constitución de la sociedad.

Algunos de estos referentes fundacionales fueron los de la Modernidad (ya en crisis): las ideas de Historia, Proyecto y Futuro.

Y es que la gente se queda con sus propias “teorías” de la calle, del barrio, de la comunidad, o entre los escondrijos de los páramos y nuevas formas urbanas. Con tal epistemología del sentido común, se responde a las necesidades inmediatas, a la censura social, la gente se apega a sus ritos y mitos de origen o nuevos para revivir en las ceremonias el tiempo de los dioses o el tiempo de los indios; teorías que inventan el mundo, o lo recrean, no en una crítica negativa basada en la certeza, pues si así lo fuere, quedaríamos sin dioses.

Es evidente que está ocurriendo un tránsito hacia un quiebre del conjunto de representaciones cuyos referentes civilizatorios no responden a las demandas histórico-sociales que una vez fueron clave del espacio-tiempo cultural de Occidente. Es esto lo que nos mueve a intercambiar representaciones con la *gente del páramo*, como les decimos los habitantes de los centros urbanos.

La ruta que se sigue en este trabajo es aquella que va desde el fenómeno hasta el concepto, a diferencia del pensamiento científico, el de la mente civilizada, que parte del concepto en dirección al fenómeno. Como lo hubiere manifestado Claude Lévi-Strauss; los dos piensan bien, pero es necesario recuperar el primero (2007).

Transitaré el camino de la experiencia, usando la linterna de algunos vectores de detonación de la idea de estudiar el tiempo: una experiencia personal y

una preocupación teórica: la pertinencia del estudio del tiempo desde las ciencias humanas.

La primera:

Hace aproximadamente dos décadas la experiencia de haberme encontrado por poco tiempo extraviada en los valles altos de Mérida, me hizo establecer una relación que comenzó con un encuentro forzado. La sensación que me produjo el silencio de las palabras que sólo se escuchaban en mi memoria de cómo se atropellaban estas en la ciudad y su contraste con el aquí y ahora en el páramo; del silbido del viento al chocar con las ramas y las hojas de los pinos entre los picos nevados, el paisaje en armonía con otras voces y silencios del lugar, se confabularon para hacerme olvidar el temor e invitarme a meditar sobre un asunto que venía inquietándome desde mi llegada a estas tierras andinas muy diferentes a las de mi lugar de crianza. Comencé a diferenciar el paisaje al mismo tiempo que recordaba el haber crecido entre cardones y tunas. Contemplar el paisaje contristó mi espíritu, estado que se confabuló para romper la velocidad material del viento junto con mis sentimientos de angustia y distracción de otras formas de ver el mundo en la vida cotidiana urbana, abriendo así una ventana a mis afectos por otros diferentes a *mis* ya conocidos para bajar a la tierra de la historia contada por estos *mis ahora próximos*.

La segunda:

La segunda preocupación que me asaltó fue el *modo de atrapar* el tiempo, comenzando por la interpretación ordinaria del ser-ahí. Había observado

desde mi llegada a Mérida, que las personas del páramo “se tomaban su tiempo”; para cruzar una calle caminando, para atender a los turistas, para desempeñar alguna tarea, en el habla cotidiana cuando describían alguna experiencia o cosa, en el control de sus emociones, entre muchas otras cosas. Desde el tiempo urbano y la razón científica me preguntaba si estos pobladores tendrían un proyecto de vida, pero para mi sorpresa, al conversar con ellos, en especial, con las mujeres, noté que no estaban interesados en planificar como nosotros para asegurar el tiempo futuro. Ellos y ellas vivían en “un presente continuo”. Su ocupación no era el proyecto, sino su trayecto de vida, cuestión que se podrá ver en el relato de las mujeres. Fue entonces que entendí que era preciso tratar de rastrear mucho mejor el tiempo en esa trama femenina. Por otro lado era también preciso contar con las imágenes teóricas ya estructuradas en la filosofía, la ciencia y el pensamiento concreto (en los términos de Lévi-Strauss), incluso cosmológica, sobre el tiempo (The Galactic Cultural Strategy), y también en los chinos (Argüelles [1984] 2007), donde encontramos que el tiempo sigue una trayectoria en espiral hasta elegir averiguar qué era lo que los andinos se representaban en relación al tiempo y optar por una epistemología del sentido común en los términos del grupo de Moscovici (1979). En esta última se inscribiría la representación del tiempo en los Andes.

Por otro lado, el estudio de *una materia al parecer tan obvia como el tiempo*, (Einstein en Howking 2003), y además presente en todo lo que hacemos y vivimos, tenía que ser convertida en exótica para poderla estudiar, o quizás, tener una experiencia con ella como la que casualmente la tuve. Por tanto, me parece que es oportuno hacer ciertas advertencias:

- a) La de que el objetivo no es un estudio del tiempo histórico (historia o la lectura del tiempo), es decir, la “historia como escritura desdoblada (que) tiene entonces la triple tarea de convocar al pasado, que ya no está con

un discurso en presente, mostrar las competencias del historiador, dueño de las fuentes, y convencer al lector (Chartier 2007: 26).

- b) Se trata del asunto del tiempo como representación.
- c) Se parte del principio de que el tiempo es una construcción; somos nosotros quienes dibujamos un paisaje del espacio-tiempo; de la naturaleza, un paisaje de la vida. "Solo el hombre, como ser autorreflexivo lleva dentro de sí el tiempo, aunque el proceso temporal envuelva no sólo lo humano, sino todo lo que existe, o todo aquello a lo que le demos existencia. Por otro lado, mujeres y hombres participamos del tiempo de la naturaleza, pero hacemos también del tiempo una construcción propia. Así que de esto no podemos derivar un "tiempo social", sino precisamente, una conformación social del tiempo (Falero (1998). Sería erróneo decir que nos sumergimos en un tiempo fluyente, en tanto tiempo absoluto, externo a los fenómenos, cuando es al revés, son los cambios humanos, los eventos sociales, los que crean el tiempo.
- d) Esta construcción se despliega en la trama de la vida, en la que el hombre solo es apenas, un hilo (para decirlo en los términos del Gran jefe Duwamish, de los indios pieles rojas) [1854] (en waste.ideal.es 2011).

Por eso, de tener una experiencia de aproximación al tiempo, diferente a una teorización filosófica o científica, exige igualmente que uno vaya al encuentro con la construcción inter-subjetiva del tiempo; desde un método de ser-ahí (en el mundo)-con los otros, que se hace visible en el "como" y en el lugar donde se fabrica el imaginario, desde la reproducción de la vida cotidiana ("con sus trajines y afanes") y desde sus ritos y otras formas culturales y desde las relaciones sociales, así como de todas las otras formas

elementales de vida, lo cual supone una estructura ontológica circular (somos-interpretamos-somos).

Si se me preguntase por qué se ha elegido a las mujeres como sujetos de estudio, diría que es una elección arbitraria, o tal vez buscando en este género la particular relación tierra-madre-imaginario a partir de la singular modalidad del ocuparse de lo que la mujer produce biológicamente, así como de su relación con la Tierra y con los otros elementos que la conforman: los hombres, las mujeres, el territorio y su forma, el aire, el fuego, los árboles, los insectos, las piedras, los cerros, los animales y todo lo que simbólicamente interpreta o se apropia, hasta las “deudas” que haya que pagar según sus imaginarios “para que haya lluvias buenas, buenos veranos, sol y aires buenos”.

Podemos resumir en tres preguntas la dirección de la trama de este texto:

1. ¿Cómo se ha representado el tiempo?
2. ¿Qué entendemos por representación?
3. ¿Cuál es la representación del tiempo en la trama femenina?

Igualmente podemos resumir en tres enfoques, el despliegue de la explicación del tiempo a través de la historia contemporánea:

1. El tiempo en la filosofía contemporánea: o el predominio de un sujeto absoluto y atemporal (XVII al XIX)
2. El tiempo en la ciencia como “nueva mentalidad”
Razón, experiencia, método y verdad y en las ciencias humanas
3. El tiempo se piensa en la dinámica socio-antropológica e histórica (el pensamiento concreto y el sentido común)

Este último punto constituye el centro de dirección del trabajo a fin de recuperar el sentido que nos había dejado obnubilados con la luz de la ciencia moderna, la cual, para erguirse y afirmarse, como lo ha dicho Lévi - Strauss (2007), optó por volver la espalda al mundo de los sentidos, al mundo que vemos y olemos, saboreamos y percibimos. Por mucho tiempo se pensó que el mundo sensorial era un mundo ilusorio, frente al mundo real, que sería el de las propiedades matemáticas, que sólo podían ser interpretadas por el intelecto y no por el testimonio de los sentidos.

Ha sido nuestra ubicación espacial (desde Occidente) lo que ha influido en la representación matricial del tiempo, del mundo en el que vivimos, de tal modo que no hemos podido ver en el transcurso de esta modernidad como cultura, que el conocimiento se construye desde varias fuentes del saber. No hemos podido ver que la vida es historia y que el conocimiento de la vida ha de ser igualmente histórico, no es un conocimiento abstracto, ni un conocimiento experto; que la verdad es la verdad que tiene sentido para la gente común y corriente, no es una verdad absoluta, sino en permanente reconstrucción y posición.

Este modelo segundo, de influencia lateral, que hunde sus raíces en la resolución de los problemas concretos ha parecido especulativo, percibido y difundido como intuitivo; este es el del pensamiento concreto, el del sentido común; un pensamiento no exacto, desinteresado, es decir, movido por un deseo de comprender el mundo que lo circunda, su naturaleza y la sociedad en la que vive. Este es el mundo de los pueblos que fueron considerados dominados por la necesidad.

Pero además (para continuar parafraseando a Lévi-Strauss); estos pueblos responden al objetivo de resolver sus asuntos y necesidades por medios

intelectuales exactamente como lo pudiera hacer un filósofo, e incluso, lo haría un científico (2007: 39). Esta es su hipótesis básica.

El despliegue del texto que sigue se hará entonces, en cuatro momentos:

El primero: un capítulo que sigue la representación del tiempo entendido como un objeto, como algo puesto en frente para entenderlo y factible de ser matizado. Así, tal cual lo entendieron los científicos de los siglos XVII, XVIII, XIX e incluso hasta el siglo XX.

En este capítulo se abordan los enfoques más relevantes del pensamiento *civilizado* de Occidente; desde una aproximación a autores contemporáneos comenzando por la fenomenología de Kant, Husserl y Heidegger, la representación desde la física de Newton y Einstein para finalmente intentar una síntesis de las ciencias humanas en busca del tiempo, igualmente desde algunos autores desde la historia, la sociología y la psicología social.

El segundo: un capítulo titulado La rueda del tiempo. El fenómeno de representación y el encuentro entre el mito, la ciencia y la *philosophia plebeia*. A partir del reingreso del sujeto en la naturaleza y en una ciencia para la vida se aborda el pensamiento concreto en el mito total y el "tiempo de los indios" hasta llegar a la noción de representación social. Estas son las representaciones provenientes de un pensamiento no exacto, pero total; concreto, e interesado en lo que tiene sentido para lograr un intercambio social o intersubjetivo. Un pensamiento movido por un deseo profundamente humano de comprender el mundo, de dominarlo, entender sus secretos; de comprenderse a sí mismo; un pensamiento percibido arquetípicamente con un contenido femenino, es decir, como tenebroso, escondido, incluyendo el abismo, lo angustioso e inevitable, lo que devora.

El tercero: en este capítulo se despliega la trama femenina en un sentido teórico; de ellas y su espacio-tiempo, a) en un contexto global, b) en su contexto local-natural (el ambiente páramo) y construido.

El cuarto capítulo: El tiempo como representación. Voces y silencios en un presente continuo en un acercamiento social, emocional y ético. En el mismo se exponen los antecedentes de esta investigación, las precauciones teóricas y del método, los resultados de la investigación y el procedimiento metodológico para obtener las representaciones del tiempo en las mujeres seleccionadas en los dos trabajos de campo y la interpretación. Finalmente las conclusiones específicas de cada trabajo de campo y las Conclusiones generales (siempre inconclusas) de este trabajo.

Esta será la Composición de la tesis:

- A. El tiempo en la filosofía contemporánea
El predominio de un sujeto absoluto y atemporal
- B. El tiempo en la ciencia como “nueva mentalidad”
Razón, experiencia, método y verdad
- C. Las ciencias humanas y el problema del tiempo
- D. El tiempo se piensa en la dinámica socio-antropológica e histórica

Intenciones de llegada

Rastrear para recuperar algunos elementos clave de la representación del tiempo desde el llamado “pensamiento concreto” (en los términos de Lévi-Strauss) y la *philosophia plebeia* como continente de sentido sociocultural y ético en mujeres habitantes del páramo de la Cordillera de Los Andes:

- a) Tomando el discurso como materia prima, así como otras formas textuales e iconográficas que posibiliten la expresión humana, *caracterizar* algunas dimensiones, vivencias, operaciones y andamios para armar la trama femenina en su apropiación del tiempo como representación. (Entendiendo que estas dimensiones de las representaciones se fabrican en el intercambio social, a saber: de razonamiento, de las prácticas cotidianas, emociones y afectos y valoraciones
- b) Distinguir algunos elementos socioculturales del ser andino
- c) Aportar elementos teóricos y del método que pudieran sustentar las teorías de la intersubjetividad; en concreto, la teoría de la representación social.



Capítulo I

La flecha del tiempo

Las ciencias humanas en busca del tiempo

La concepción lineal del tiempo, no es sólo un símbolo o un problema de teoría, sino un indicador de la sumisión a la lectura mecanicista del progreso.

www.bdigital.ula.ve

Walter Benjamin (1982: 117)

Índice. Capítulo I

Introducción

I.1 Sobre el tiempo en la fenomenología de Kant, Husserl y Heidegger

I.1.1 Sobre el tiempo en la filosofía trascendental de I. Kant

I.1.1.1 La representación del yo kantiano.

I.1.1.2 Exposición metafísica del concepto del tiempo (Segunda sección. De la estética trascendental del tiempo)

I.1.2 Sobre el tiempo en la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Heidegger

I.1.2.1 El tiempo vivido en la conciencia

I.1.2.2 El tiempo en la ontología heideggeriana

I.2 El continuo científico espaciotiempo en la física de Newton y Einstein

I.2.1 Los aportes de Newton y la "razón" intemporal

I.2.2 Las principales contribuciones de Einstein a la teoría del tiempo

I.3 Las ciencias humanas *en busca del tiempo*

I.3.1 La desfiguración del tiempo y la crisis de Occidente

I.3.2 El tiempo del ser social en Anthony Giddens

I.3.3 Las tesis sobre el tiempo de Norbert Elías

I.3.4 El tiempo en la Nueva historia

I.3.4.1 Tiempo y representación en la historia cultural de Roger Chartier

I.3.4.2 Las ciencias humanas: diagrama-síntesis del tiempo

I.4 Conclusiones a este capítulo

Introducción

En estos tiempos² y en el devenir, la figura del tiempo como un río o como una flecha que apunta siempre hacia el futuro, al menos para el género femenino, pareciera perder su capacidad expresiva. Y es que la *ratio cognoscendi* del tiempo, históricamente fue predominantemente masculina. Como lo hicieran -para estudiar el espacio-, los científicos de los siglos XVII y XVIII e igualmente en los siglos XIX y hasta finales del siglo XX, incluso lo que va del XXI, el *tiempo* es el objeto; del latín *objectum*, es decir, de algo puesto enfrente, para entenderlo y factible de ser metrizado.

Como lo afirmara Prigogine,

... el tema del tiempo resurge con fuerza en la cultura a comienzos del siglo XX. Se podría citar desordenadamente a Einstein, Valery, Pierce, Freud, Bergson, Proust, Teilhard. Quizás no sea inútil detenernos, primero en la formulación del problema del tiempo en Einstein. Y es que en su trabajo de 1905, punto de partida de la teoría de la relatividad, Einstein parte de la existencia de la velocidad de la luz en el vacío como constante universal. Pero lo que da a este trabajo su importancia histórica es que levanta un acta de esta constatación para proceder a un análisis del complejo del espacio-tiempo (Prigogine 2000: 164-165).

Pero (atención!), recordemos que el tiempo es aquí, como en la mecánica clásica, tributario del espacio: se lo mide en términos del espacio recorrido por una señal o un móvil. Y es que Einstein se ha comprometido con una de las condiciones de la comunidad científica: la objetividad (Prigogine 2000).

² En adelante, cuando se hable de: "en estos momentos", "en este tiempo", "hoy día", etc., se estará haciendo referencia al tiempo comprendido entre el siglo XX y lo que va del siglo XXI, tiempo que G. Vattimo califica como el "fin de la Modernidad", también entendido como tiempo de "Crisis espiritual de Occidente" (Durand 2012) tiempo cultural que heredamos desde el *Quattrocento*, siglo XV (fecha del inicio oficial de la Modernidad (Vattimo 1990)).

Estas coordenadas han orientado el pensamiento de Occidente hasta hoy.

Siguiendo esta línea de aparente progreso, nos involucramos en una era en la que todos podemos participar del tiempo-trabajo, tiempo-ocio o acto icónico y representación. Situar en esta galaxia de las imágenes y de las representaciones, es situarse en el mundo posible de satisfacer casi todos los deseos, aunque la forma de obtenerlos y satisfacerlos también da cuenta de las angustias y temores de esta nueva forma de vida caracterizada por la necesidad "social" (no necesariamente humana) de la transformación del tiempo, en especial la *detención del tiempo* (como rejuvenecimiento inducido por el *marketing*, por ejemplo), o la negación de los defectos (mostrando el lado mejor), el look rápido, o medio que responde a la angustia del deterioro e imperfección. Por el lado de la economía del tiempo, la individualidad del mundo laboral, deja paso a la grupalidad del mundo imaginario. Y si deseamos un desahogo social muy contemporáneo, la formación de grupos de personas compartiendo sus fotografías en escenarios llamados "muros" a través de la red (Facebook), lográndose una temporalidad social a modo de *rito piacular* (Durkheim [1912] 2003; Mafessoli 2000) como vivencia instantánea colectiva. En tal sentido, el sujeto en tránsito hacia el siglo XXI es capaz de fabricar un mundo paradisíaco de éxito y placer, de culto al cuerpo y a la imagen corporal.

Ahora bien, paradójicamente, los seres humanos somos cualquier cosa menos receptores pasivos, pensamos relativamente con autonomía y producimos y comunicamos constantemente representaciones.

En todas partes..., en todo tiempo... La gente está haciendo observaciones, críticas, comentando, confeccionando "filosofías" no oficiales, teorías, las cuales tienen influencia decisiva sobre sus escogencias, formas de educar a sus hijos, elaboración de planes, etc. (Moscovici 1979: 24).

Sería ideal rastrear el asunto del tiempo en distintos espacios-tiempos (lugares y no lugares), desde distintos saberes; la filosofía clásica y contemporánea con sus paradojas o las grandes interrogantes que ha intentado responder la ciencia, incluso desde la histórica demarcación o división en naturales y humanas hasta llegar a otros modos de conocimiento del tiempo. Ahora bien, sólo prometemos un intento de acercamiento a dos de estas representaciones: la representación –verdad científica del tiempo y la otra, que depende de las verdades que tienen sentido para la gente común (Moscovici 1979), o pensamiento concreto (en los términos de Lévi-Strauss 2007), percibido y difundido como intuitivo: un pensamiento no exacto, concreto, desinteresado de la verdad, es decir, movido por una necesidad o un deseo de comprender el mundo, un pensamiento que tiene mucho de secreto, o escondido, tenebroso, incluyendo el abismo, lo angustioso e inevitable, lo que devora; con mucho que decir sobre la verdad, la que tiene sentido para ellos y sobretodo para ellas, en su relación con los otros; un conocimiento cuya intención no es, demostrar o verificar, sino convencer, estar al tanto de lo que sucede en su esfera de vida, pero sí “usando”, descontextualizando, familiarizando y reconfigurando creativamente, o traduciendo, lo que proviene de la ciencia y de otros saberes.

Este capítulo, entonces, es el intento de abrir un diálogo sobre algunas reflexiones desarrolladas en el plano filosófico, en particular, fenomenológicos, sociales y científicos como pretexto introductorio al trato que ha dado Occidente al tema del tiempo. Se han seleccionado algunos autores, los considerados más representativos; por tanto, va a parecer una especie de archipiélago de saberes cuya conexión es el asunto del tiempo en los campos del conocimiento que son abordados, por cierto, sin gran extensión.

La intención de incorporarlo obedece al legítimo reconocimiento, crítico, por supuesto, de un conocimiento y de una práctica que nos ha marcado la vida y del que difícilmente nos ha resultado difícil escapar. Hemos visto y actuado e imaginado todo como una recta, un *continuum* o como una flecha que se dirige hacia un objetivo, cargado de un determinado contenido del cual muchos filósofos, historiadores y científicos se han ocupado para darle alguna significación.

“Lo que hizo a Grecia” (Castoriadis 2004) hasta lo que hizo a nuestras sociedades (y lo que no hicimos) hasta nuestros días en este siglo XXI, nos ha angustiado y hasta en algunos momentos históricos, enloquecido o embriagado en contingencias como las guerras y los movimientos heréticos religiosos y del conocimiento, tanto por lo que *no* hemos logrado desde esa institución imaginaria de la sociedad a partir de lo cual hemos construido *la vida*; o por lo que sí hemos logramos frenéticamente a costa de muchos males para muchos, de acuerdo a lo prometido, garantizado o asegurado de distintas maneras, en especial, recuperado en el imaginario social instituido y lo hemos visto materializado en eso que se ha llamado las instituciones segundas (el lenguaje, la religión, las tipificaciones; de género, de clase, de edad, la familia, la empresa) (Castoriadis 2010), y que han modelado nuestra psique social, cuyas consecuencias han significado para un sector de estas nuevas generaciones sobrevivientes, auténticos pasos hacia atrás como el cangrejo (Eco 2006).

Desde esta racionalidad y mentalidad hemos creído que apuntábamos hacia adelante; desde el racionalismo integral, el idealismo absoluto o el reduccionismo mecanicista. Para mostrarnos una poderosa retórica de la Verdad con mayúscula, la ciencia se desprendió de aquella filosofía que nos aseguró que los hechos hablaban por sí solos y que estábamos ante una realidad objetiva que además, podríamos controlar, y así terminamos todos

envueltos en un tejido que ahora precisa hemos de destejer para ir reconstruyendo una historia diferente de humanidad.

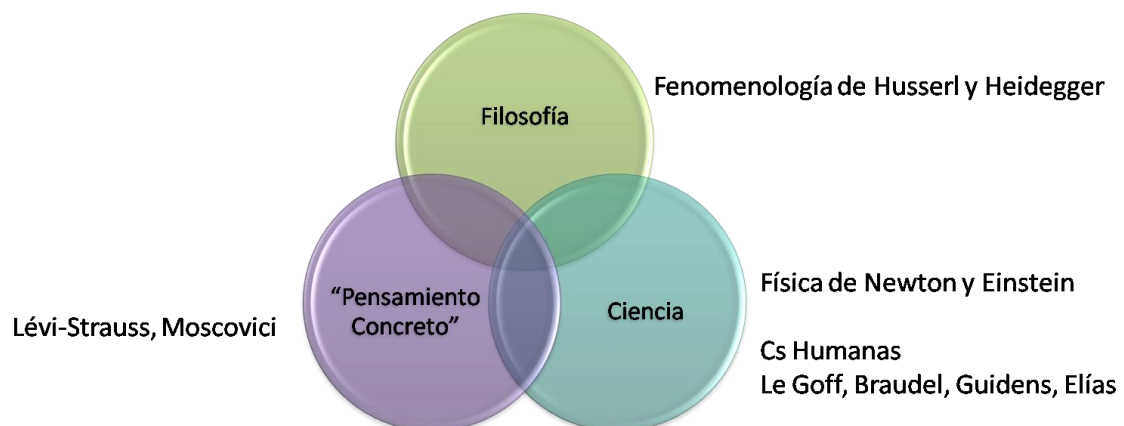
Ahora bien, pero ¿Cuál humanidad y con cuál historia? Por lo menos habrán que ser fundadas ambas en una distinta valoración de la vida, de los otros y del mundo en el que habitamos todos, mundo en el cual los sujetos, nosotros, no seamos considerados un accidente, una ilusión, un error o imitación deficiente o una materia amorfa o esencialmente pasiva. Pero tampoco el centro, y sí, creación incesante, entendiendo que no hay una inagotabilidad de los modos de ser (y de tipos de organización) que se puedan construir o descubrir, adaptar de muchas formas.

Las perspectivas teóricas en este punto serán desplegadas a modo de una breve síntesis de la representación del tiempo en Occidente desde tres enfoques: la fenomenología trascendental, las ciencias y el “pensamiento concreto”:

Figura I.1

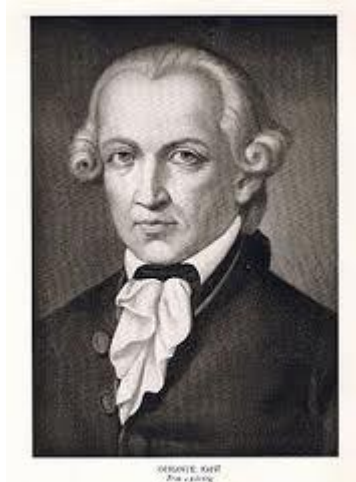
Enfoques teóricos

ENFOQUES



I.1. Sobre el tiempo en la fenomenología de Kant, Husserl y Heidegger

I.1.1. Sobre el tiempo en la filosofía trascendental de I. Kant



Su pensamiento se puede ubicar en el siglo XVIII. Kant es el filósofo de la cultura moderna, llegando a separar dos esferas del saber: la ciencia de la naturaleza, fundada en una concepción estrictamente mecánica; y la esfera de la moral y de la religión, que pretende explicar mediante la idea de libertad. Contemporáneo de la física newtoniana, participa del movimiento del conocimiento según el cual la visión religiosa de la realidad comienza a ser sustituida por una perspectiva racionalista que parte del principio de que la razón está constituida de formas universales: el tiempo y el espacio. Es Kant quien va a afirmar que cuando pensamos las cosas, las ubicamos en el espacio y el tiempo. Tales formas de conocimiento son universales, de modo que al estudio de éstas se les denomina Metafísica científica.

Un comentario pareciera venir al caso y es al hecho de que del aval desde las ciencias físico-químicas como saber universal, se derivan los argumentos que usarán los neopositivistas del siglo XX para desterrar la metafísica de la filosofía y evitar con esto, la reflexión ontológica, invalidando de este modo el trabajo de las ciencias humanas (Corres Ayala 1997).

Para conocer el tiempo es preciso conocerlo no como objeto externo a nosotros, sino a partir de la intuición que tenemos de estos objetos o principio de sentido interno, tal que nos permite elaborar unos *a priori*. "El tiempo es una

condición a priori de todo fenómeno en general..." (Kant 1998: 99). Por oposición, el conocimiento a posteriori o como lo denomina Kant, empírico, se basa en un conocimiento asociado a la experiencia. El espacio y el tiempo son considerados como una interpretación o intuición a priori. Entre estos dos se hace necesaria una distinción que conviene aclarar: el espacio es externo al sujeto, por tanto, debe ser intuido a priori. Por el contrario, la representación del tiempo es interna al sujeto y es condición inmediata de los fenómenos internos, de modo que esa es condición inmediata también de los objetos externos. El tiempo, pues, sólo adquiere sentido dentro del sujeto y una vez salido de éste, no significa nada.

Por otro lado, siendo la razón, el instrumento de conocimiento universal, es preciso que ella se vigile a sí misma, pues de lo contrario existiría la posibilidad de que perdiera el sentido de la autocritica y dejaría así de producir conocimiento científico. De estas reflexiones, se origina la pertinencia de desarrollar la "Crítica de la razón pura" (1998), o vigilancia que la razón ejerce sobre sí. Pero esta posición le lleva a considerar al sujeto como un ente absoluto y ahistórico. Al establecer los *a priori* espacio-tiempo para reconocer racionalmente las cosas, provee las bases para la ciencia moderna: *"los objetos de estudio científico, que son los de la razón, se tienen que especificar espacio-temporalmente"* (Corres Ayala 1997: 26) y tales requisitos solamente son cumplidos por la ciencia natural y la física.

La edición más completa de las obras de I. Kant es la que publica la Academia de las Ciencias de Berlín 1902-1955 y consta de 24 volúmenes, tal como aparece reseñado en el estudio introductorio y análisis a la "Crítica de la razón pura" (Larroyo 1998).

La primera obra escrita de Kant parece ser: "Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas", la cual aparece en 1746, traducida del

idioma alemán al español por el profesor Eduardo Ovejero y Maury, quien intituló esta obra como “Principios metafísicos de las ciencias naturales”, publicada por la Editorial Reus en Madrid, 1921. Pero este título en realidad corresponde a los *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* de 1786³, que interpretado por su Traductor, sería “Los Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza (PM), los cuales aparecieron en 1786. La advertencia del traductor se centra en señalar que este grave equívoco, no obstante, constituye un motivo para creer en la existencia de una traducción al español de este “importante escrito de Kant” (Másmela 1989: 7).

Podemos entender que estos *Principia* (metafísicos) de Kant constituyen una respuesta (cien años después), a los *Principia* (matemáticos) de Newton.

Por el intercambio de correspondencia entre Kant y Johan H. Lambert, el plan de esta obra “Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza” (PM) apareció en 1786, siendo una obra anterior a la “Crítica de la razón pura” (CRP) (Másmela 1989).

Ya Kant se había planteado en el proyecto de un sistema metafísico, la Arquitectónica de la razón pura entendiéndose como la tesis de una metafísica particular de la naturaleza, es decir, como la posibilidad de una aplicación de principios trascendentales al género de objetos del sentido externo; a la materia.

En un intento de rastrear la influencia de su pensamiento y el problema del tiempo, nos encontramos con los “Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza” (1989) y a la “Crítica de la razón pura”, especialmente el capítulo dedicado a la Antropología.

³ Título original tomado de Akademie – Textausgabe, Bd. IV, S. 467-565. (Másmela 1989: 6).

El primero está dividido en cuatro capítulos dedicados a desarrollar los principios metafísicos de (I) la Foronomía, (II) de la Dinámica, (III) de la Mecánica y (IV) de la Fenomenología. El contenido está distribuido en Enunciados, Teoremas y Demostraciones que tienen que ver en general con el cometido de plantear el principio de posibilidad de la materia (como principio metafísico de la ciencia de la naturaleza). Así por ejemplo, para citar uno de sus teoremas; el cual valdría la pena citar por su enfoque (el número 8), se lee lo siguiente:

...la fuerza atractiva originaria, sobre la que reposa la posibilidad de la materia como tal, se extiende de manera inmediata por todo el universo hacia el infinito, de cada parte del universo a cada una de las otras partes (1989: 97).

En esta arquitectónica mencionada, Kant aduce que estos principios Fundamentales se entienden como un sistema de las determinaciones *a priori* del entendimiento.

Aquí resulta paradójico que Kant hable de la aplicación de estos principios trascendentales como ciencia pura de la naturaleza, al mismo tiempo que su desarrollo parte de un concepto empírico; el concepto de materia. Pero no olvidemos que los "Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza" de Kant, fue una respuesta crítica a los fundamentos de la filosofía natural de Newton (o "principios matemáticos de la naturaleza"), que los principios matemáticos fuesen genuinos principios de la ciencia, así mismo, la concepción del espacio como sensorio de Dios, lo que para Kant pasa a ser la forma humana de la intuición. En otras palabras, el propósito de Kant era legitimar el conocimiento de los objetos a partir de los límites y estructura de la Razón (con mayúscula).

Se entiende que Kant quiere encontrar una elaboración "superior" a la base física dada por Newton a la nueva cosmología copernicana, lo que habría de marcar su interés por la ciencia.

La mecánica newtoniana fue, por mucho tiempo para Kant, el prototipo no sólo de una teoría científica, sino también de varias perspectivas metódicas.

La base física eran los principios matemáticos. Ahora bien, él mismo se preguntaba si eran estos los verdaderos principios de la ciencia de la naturaleza y si la matemática tenía el derecho de elegir lo verdadero en su aplicación a los fenómenos de la naturaleza corpórea.

La posición kantiana frente a la fundamentalidad matemática de Newton se evidenció claramente en el concepto de espacio (absoluto), el cual procede a su vez del neoplatonismo de Henry More y de su polémica con Descartes (Másmela 1989).

Pero según Kant, hay una forma evidente de ver las cosas: a partir del concepto de intuición. El espacio como forma pura de la intuición es un modo en que se ordenan no conceptualmente ciertas relaciones que se encuentran en la multiplicidad del sentido externo. De modo que el espacio, no puede ser ya un *sensorium* de Dios, sino un *sensorium* del hombre, una forma humana de la intuición.

El traductor hace énfasis en que no es de extrañar que Kant, en consecuencia, hubiere escrito y publicado –con un interés polémico–, los *principios Metafísicos*, exactamente cien años después de los *Principia* de Newton [1686]. El título mismo de la obra kantiana encierra ya una diferencia fundamental con el texto newtoniano, pues si bien la matemática es un constituyente necesario para la ciencia de la naturaleza, no produce

conceptos, sino que sólo puede construirlos *en la medida en que le sean dados* (Másmela 1989: 13) (subrayado por el traductor).

Siguiendo la obra "Los Principios metafísicos o de la Ciencia de la naturaleza" (en adelante PM), encontramos algunas cuestiones de interés:

La matemática tiene que hacer préstamos a la metafísica y no se debe avergonzar de ser vista en su compañía, va a decir Kant en el prefacio a los PM.

Pensando en el concepto de un objeto de la metafísica general y central de PM, por ejemplo, el concepto de materia, según el autor; existen cuatro clases de conceptos puros del entendimiento por los cuales todo concepto debe pasar: cantidad, cualidad, relación y modalidad, y además debe tomarse en cuenta todo lo que pueda pensarse acerca de la materia *a priori*, es decir, representarse en la construcción matemática o darse en la experiencia como objeto determinado.

Por otro lado, habría de pensarse la materia mediante el movimiento, es decir, que a ella pertenece necesariamente la determinación de la movilidad (la materia como lo movable en el espacio) o descripción de un espacio.

En el prefacio a los Principios Metafísicos, Kant presenta un bosquejo de los cuatro capítulos dedicados a las categorías 1) Foronomía: movimiento con magnitud, 2) Dinámica: fuerza motriz como cualidad de la materia, 3) Mecánica: materia con miras a las relaciones en el movimiento, 4) Fenomenología: modos del movimiento referidos a las clases de representación.

En relación al tiempo y a la materia como lo movable, se considera al objeto dado por el fenómeno del movimiento:

... en su aspecto cualitativo, con miras a los diferentes estados del movimiento, en lo que lo movido puede ser comparado entre sí. Con base en las Analogías de la experiencia, las leyes fundamentales de la Mecánica corresponden a los diferentes modos de ordenar los fenómenos en el tiempo. Estos modos son; la permanencia, la sucesión y la simultaneidad (Kant en Másmela 1989: 21) [tal como se puede leer en la Crítica de la razón Pura [1781-1787] (1998)].

En torno a la Dinámica, expone el movimiento como cualidad y fundamento del espacio lleno (materia), el cual se representa por la determinación del límite de dos fuerzas fundamentales: atracción y repulsión.

La primera ley concierne a la Analogía de la sustancia: con base en las analogías de la experiencia (en las que a su vez se basan las leyes fundamentales de la Mecánica), conciernen a la Analogía de la sustancia, la cual reza así en los PM: *"En todos los cambios de la naturaleza corpórea la cantidad de materia permanece la misma en el todo, sin aumento ni disminución"* (Kant 1989: 21).

Ahora bien, aquí nos encontramos con la interrogante de cuál debe ser la sustancia en la materia. Lo que plantea Kant es que no se trata de que la sustancia sea algo percibido, sino, por el contrario, algo que puede pensarse *a priori* para que la materia pueda ser percibida. Como por ejemplo, que la sustancia sea lo permanente. La analogía de la permanencia de la sustancia consiste en considerar a todos los fenómenos en el tiempo. Pero éste último como tal no puede ser percibido. Por consiguiente, la percepción del tiempo se halla dentro del objeto (sustancia), lo cual explica que todo cambio es percibido en aprehensión. Lo único que permanece (sin variación) en el

objeto es su sustancia. De este modo, todo cambio es solamente alteración (no existe variación en esta analogía): nacer o morir, por ejemplo.

Esto se corresponde con la segunda ley, que es la de la inercia y que está relacionada con el principio de causalidad, entendido como que todo cambio de la materia tiene una causa externa. O todo cuerpo persevera en su estado de reposo o de movimiento en la misma dirección y con la misma velocidad, a no ser que una causa externa obligue a abandonar este estado (Teorema 3). También se le conoce a esta segunda ley o segunda analogía, como la de sucesión, en la que se comprende la variación de los fenómenos según la percepción. Según Kant, uno percibe que se suceden fenómenos unos a otros, es decir, que un estado de cosas es en un tiempo y que su contrario era en un estado anterior. Propiamente pues enlace dos percepciones en el tiempo.

En esta consideración, el autor introduce a la imaginación como el enlace entre la percepción y el tiempo; de esta forma el autor explica los motivos por los cuales el deseo puede ir aumentando o mermando de acuerdo a lo esperado, como en el ejemplo que utiliza de un determinado viaje en una técnica de Navidad y la pregunta dos días antes del viaje, sobre si uno tiene ganas de viajar. La intensidad de este deseo variará si la pregunta se hace cuarenta días antes de la fecha. En este sentido, el tiempo contiene la imaginación.

La tercera ley es la ley de la igualdad de acción y reacción, y pertenece a la categoría de la comunidad (acción recíproca). Se entiende como la participación de movimiento entre sustancias y se realiza según la ley de la acción recíproca: acción igual reacción.

La tercera analogía, se refiere al principio de simultaneidad, la cual explica de la siguiente forma: dice que las cosas son las cosas cuando en la intuición empírica, la percepción de la una puede seguir a la percepción de la otra y viceversa. De este modo, yo puedo colocar mi percepción primero en la Luna y luego en la Tierra o, al revés, primero en la Tierra y luego en la Luna; y digo que esos objetos existen simultáneamente, porque sus percepciones pueden seguirse la una a la otra y recíprocamente la una a la otra. No podemos evitar pensar, en torno a este razonamiento, que la comprensión de estos ejemplos, influyeron (tal vez estemos especulando) muy probablemente en la comprensión de la teoría de la relatividad de Einstein, posteriormente.

Los diferentes conceptos contruidos por Kant en forma sucesiva, le llevan a descubrir nuevas soluciones a viejos problemas, tal como lo observa Másmela (1989). Pero lo más importante al parecer, es que se percata en los Principios Metafísicos, de I que está en presencia de la instauración de un tipo de pensamiento: el suyo, orientado a la producción conceptual y a la creación de un nuevo método en la filosofía. Así por ejemplo, Kant llega a determinar que los conceptos "empíricos" expuestos por él en los PM, no pueden ser demostrados por ninguna experiencia. El muestra que, por ejemplo, la percepción no puede garantizar nunca un objeto que sea adecuado para toda naturaleza, de tal manera que este objeto pudiera llamarse principio de la naturaleza.

Kant pregunta por la naturaleza de las cosas. El saber acerca de la naturaleza de las cosas es asunto de la Metafísica. La Metafísica es el saber sobre la naturaleza de las cosas. Conocer la naturaleza de las cosas es entonces conocer el principio de su existencia. He aquí por qué tiene que conocerse el objeto antes de toda experiencia, o sea, conforme a un principio desde donde se determine su posibilidad, su existencia y su necesidad.

¿Qué conclusiones se podrían extraer de la filosofía kantiana?

Contemporánea de la filosofía newtoniana, la filosofía kantiana introduce la noción de tiempo como un problema para la filosofía, que al igual que la física, sólo se había planteado el problema del espacio.

Para Kant es importante conocer esa razón que conoce las cosas y no podemos obviar que cuando pensamos las cosas a través de su razonamiento, las ubicamos en el espacio y en el tiempo. Es así como se construye el conocimiento científico.

Al meditar sobre las formas de la razón que operan sobre las cosas que queremos conocer y nos permiten conocerlas, nos encontramos con que estas formas son universales y que su estudio sólo es posible a través de una meta-física, es decir, una física que se coloque en un estado superior de comprensión a la de la física.

Ahora bien, de plantearse que hay formas universales de la razón, se terminará por constituir un sujeto absoluto y ahistórico, es decir, fuera de la dimensión sociocultural.

La razón y la objetividad se convierten en asuntos fundamentales, excluyendo de este modo la dimensión ontológica y la necesidad de pensar el ser en su tiempo histórico. Es este vacío en torno a la cuestión del "sujeto", lo que va a reprochar luego Husserl, y sobre todo al pensamiento positivista del siglo XX, con su célebre expresión "¿qué pasa con el sujeto?" y ¿qué pasa con las respuestas matemáticas y lógicas que se están ofreciendo para resolver los problemas humanos?

Para Kant va a ser importante una filosofía trascendental que resuelva el problema de la verdad, de la objetividad, del carácter universal del conocimiento y del ser.

Por otro lado, en cuanto al objeto, la filosofía kantiana lo asume como aquello que el sujeto se representa, a lo cual se le asigna el nombre de fenómeno. Este fenómeno es representado por el sujeto y en el sujeto cognoscente.

Finalmente, al reunir, en su concepción de la experiencia, la sensibilidad con el pensamiento; al sujeto con el objeto, Kant se convierte en el creador de la fenomenología, superando los racionalismos y los empirismos como dicotomías, entendiendo por conocimiento un proceso de ajuste entre la acción del sujeto y los objetos en el proceso de conocer (percepción sensible), es decir, suponiendo que hay que dejar pasar entre nosotros todas las manifestaciones y funciones de las que dispone la razón en general.

I.1.1.1 La representación del yo kantiano.

Cuando se trata del hecho del sujeto de pensarse a sí mismo, hay que ir a la trayectoria de la vida humana. En su obra Antropología, Kant distingue que en las primeras etapas de su vida, el sujeto se percibe, pero no se piensa. Cuando hablamos de experiencia, se entiende que tenemos experiencia de nosotros mismos cuando unimos la percepción con la representación del objeto que somos, cosa que se da cuando nos pensamos. Al construir la representación de sí, cada quien crea una apariencia de su propia persona, que le resulta agradable o tolerable. Esta representación viene a ser un todo que resulta de representaciones parciales, de las cuales algunas son claras y otras, oscuras.

La síntesis fenomenológica del yo podría interpretarse en los siguientes términos: Si yo puedo conocer mi yo a partir de la experiencia sensitiva-cognitiva, al constituirse el yo y objeto de representación, la única posibilidad de conocerlo es literalmente como se me aparece, ya que toda experiencia es el conocimiento de los objetos tal cual como se nos aparecen y no como son (en la obra de Kant Antropología en Sentido Pragmático)⁴.

Yo me aparezco a mí mismo no como cosa en sí, pues la experiencia interna me habla únicamente del modo como me aparezco a mí mismo (Kant 1991: 37).

Su Doctrina Elemental trascendental:

- Segunda sección Del tiempo
- Exposición metafísica del concepto del tiempo
- Exposición trascendental del concepto del tiempo
- Conclusiones sacadas de estos conceptos
- Explicación

Kant inicia esta sección (en la misma obra Antropología) con el análisis del espacio. El espacio es representado en tanto magnitud infinita dada. Ahora bien, hay que pensar todo concepto como una representación que está contenida en una multitud infinita de diferentes representaciones posibles (como su característica común) y, por lo tanto, que las comprende debajo de sí; más ningún concepto, como tal, puede ser pensado como si encerrase en sí una infinita multitud de representaciones. Sin embargo, así es pensado el espacio (pues todas las partes del espacio en el infinito son a la vez). Así, pues, la originaria representación del espacio es intuición a priori y no concepto.

⁴ De las Obras ya citadas de Kant (Academia de Las Ciencias de Berlín, 1902-1955), la Antropología se encuentra en el vol. XV (Kant, I. 1998. Edit. Porrúa. México. Estudio introductorio y análisis de Francisco Larroyo).

Sobre la facultad de intuir a priori

Si yo hago una proposición (geométrica), por ejemplo, con tres líneas, y entonces intuimos un triángulo, ¿sobre qué se apoya nuestro entendimiento para llegar a verdades absolutamente necesarias y universalmente valederas?

...no hay más camino que o por medio de conceptos o por medio de intuiciones, pero ambos son dados a priori o a posteriori (1991: 54).

Tenéis pues que dar vuestro objeto a priori en la intuición y fundar en éste vuestra posición sintética (Kant 1991: 54). (...) la existencia del objeto (...) no es posible más que en cuanto la facultad de representación del sujeto es afectada por el objeto (Kant 1991: 57).

www.bdigital.ula.ve

I.1.1.2 Exposición metafísica del concepto del tiempo (Segunda sección. De la estética trascendental del tiempo) (Kant 1991: 47):

El tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos; ni pertenece a una figura, ni a una posición, etc. (...) y en cambio determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno. Y, precisamente, porque esa intuición interna no da figura alguna, tratamos de suplir este defecto por medio de analogías y representarnos la sucesión del tiempo por una línea que va al infinito, en la cual lo múltiple, constituye una serie, que es sólo una dimensión; y de las propiedades de esa línea concluimos las propiedades todas del tiempo, con excepción de una sola, que es que las partes de aquella línea son a la vez, mientras que las del tiempo van siempre una después de la otra. Por aquí se ve también, que la representación del

tiempo es ella misma intuición, pues que todas sus relaciones pueden expresarse en una intuición interna (Kant 1998).

...si tomamos los objetos tales y como pueden ser ellos en sí mismos, entonces el tiempo no es nada. Sólo tiene validez objetiva con respecto a los fenómenos, porque tales son ya las cosas que admitimos como objetos de nuestros sentidos; pero el tiempo no es objetivo si hacemos abstracción de la sensibilidad de nuestra intuición y, por tanto, del modo de representación que nos es peculiar y hablamos de cosas en general. El tiempo es, pues, solamente una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (la cual es siempre sensible, es decir, por cuanto somos afectados por objetos) y no es nada en sí, fuera del sujeto (Kant 1998: 48-49).

El tiempo, entonces, así entendido, no tiene realidad empírica, sino trascendental...

www.bdigital.ula.ve

El tiempo es, desde luego, algo real, a saber: la forma real de la intuición interna. Tiene, pues, realidad subjetiva en lo tocante a la experiencia interna; es decir, tengo realmente la representación del tiempo y de mis determinaciones en él. Es pues, real, no como objeto, sino considerado como el modo de representación de mí mismo como objeto (...)

Sobre la realidad del tiempo: "... la realidad del tiempo subsiste como condición de todas nuestras experiencias, pero la realidad *absoluta* no le puede ser concedida" (1998: 50).

Entonces, Kant está tratando de decir (en su CRP), que no es posible dar un uso objetivo al tiempo y al espacio, en tanto son "meras condiciones de la sensibilidad" (1998: 51).

En torno a su demostración:

Espacio y tiempo son, por tanto, dos fuentes de conocimiento de las cuales (a priori) podemos extraer diferentes conocimientos sintéticos; la matemática pura nos da un ejemplo brillante, por lo que se refiere a los conocimientos del espacio y sus relaciones. Ambas, tomadas juntas, son formas puras de toda intuición sensible y, por eso, hacen posibles proposiciones sintéticas a priori. Mas esas fuentes de conocimiento a priori determinan sus límites precisamente por eso (porque son meras condiciones de la sensibilidad)⁵ a saber: que se refiere sólo a objetos en cuanto son considerados como fenómenos, más no representan cosas en sí mismas (Kant 1998: 51).

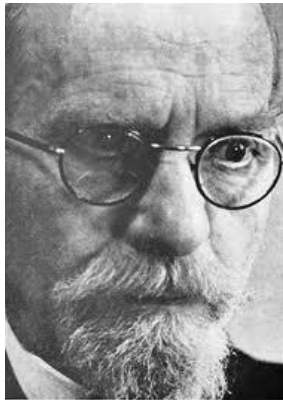
Otra de las "explicaciones" es la de que si la propia intuición del espíritu representa el espacio y el tiempo, no quiere decir que esos objetos (representados), sean una mera apariencia. La cualidad del espacio y del tiempo está en mi modo de intuir y no en esos objetos (por ejemplo, cuerpo y alma), en sí. Estos sólo están dados en mi conciencia propia.

Hasta aquí Kant no ha hecho otra cosa que demostrar la distinción entre lo trascendental y lo empírico; de que puede haber una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento racional, por la cual pensamos enteramente a priori objetos. Semejante ciencia, que determinase el origen; la extensión y la validez objetiva de esos conocimientos, tendría que llamarse "lógica trascendental..." (Kant 1998: 61)

⁵ "Llamaremos sensibilidad a la receptividad de nuestro espíritu para recibir representaciones, en cuanto éste es afectado de alguna manera; llamaremos en cambio *entendimiento* a la facultad de producir nosotros mismos representaciones, o a la *espontaneidad* del conocimiento" (Kant 1998: 61).

I.1.2 Sobre el tiempo en la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Heidegger

I.1.2.1 El tiempo vivido en la conciencia



Las obras de Edmund Husserl y Martin Heidegger, se insertan en la vertiente metafísica de aquellos que siguen la filosofía kantiana. Esta vertiente se ocupa del problema ontológico, considerando la historicidad del ser. La otra vertiente pone el énfasis en la ciencia y su carácter constructivo y matemático, cuestión que va a heredar el Neopositivismo, conservando la idea de que es posible pensar los acontecimientos como si estos

ocurrieran fuera del tiempo y del espacio social.

www.bdigital.ula.ve

Es importante dar cuenta de que el profesor Husserl está produciendo su fenomenología en un contexto muy particular. Él vive el ambiente de la Primera Guerra Mundial e indiscutiblemente, su pensamiento se desarrolla en la "intencionalidad" de responder a estos acontecimientos que le habían dejado, incluso, en una profunda depresión al enfrentar esta faceta destructiva de lo humano.

Su filosofía es muy pertinente en un estado social que reclama una autorreflexión de la humanidad y una filosofía en la crisis de la humanidad europea. Pensando en el gran público, Husserl propone su Fenomenología Trascendental haciendo énfasis en el "olvido del mundo" por un lado, y el "recuerdo del fundamento humano de la ciencia" por otro lado.

Sus primeros escritos son dedicados a responder a las preguntas de la fenomenología, como ciencia que podría responder al por qué y el para qué

de las cosas. Se inicia en la ciencia matemática en su obra *Filosofía de la Aritmética* (1891) en la que trata de demostrar cómo se forma el concepto de número y de cuáles serían las operaciones mentales que lo hacen posible.

Su tesis sobre el "Cálculo de Variaciones" con la cual se doctoró en Viena en 1883, le lleva a proseguir sus investigaciones bajo la influencia de Brentano, filósofo y sacerdote católico contemporáneo quien introduce la noción de "intencionalidad" desde la psicología, lo cual causó gran impacto en la fenomenología de Husserl. Según esta noción, adoptada de la escolástica y que no tiene que ver con la voluntad (pues dentro del campo de la epistemología la intencionalidad recobra otro valor, pues todo saber es intencional), se refiere a que: *"Cada modo de conciencia tiene sus propios objetos y viceversa, cada tipo de objeto exhibe sus modos peculiares de ser dado a la conciencia de cada quien"* (Corres Ayala 1997: 37).

A partir del principio de intencionalidad, Husserl desarrolla el Segundo Tomo de sus *Investigaciones Lógicas* [1901]. De sus clases en la Universidad de Gotinga, un año después de la publicación de esta obra de 1901, le resulta importante reflexionar en torno a la noción de tiempo, llegando a percibir sobre la posibilidad de un tiempo vivido en la conciencia (sin referirse al tiempo objetivo). La articulación, o quizás sea mejor decir, la vinculación de la fenomenología con la psicología, se produce como resultado la concreción de un artículo en la *Enciclopedia Británica* en la que igualmente interviene su discípulo Heidegger.

En 1929 dicta algunas conferencias en París; una de ellas, famosa por hacer énfasis en la crisis de la humanidad europea y en el peligro de la ausencia de la filosofía al hacer ciencia. Las ciencias del espíritu, afirma, exigen otra vara de medir pues, como su objetivo es el espíritu, sólo caben aproximaciones espirituales, no científicas.

Con estas notas irreverentes hacia el método de las ciencias “duras” en su tiempo, Husserl resulta rechazado ante la solicitud de ser un catedrático en la Universidad de Gotinga en 1905. Pero el haberse sometido a este juicio en el cual se ponía en duda su filosofía como ciencia estricta, constituye para él un reto, que le permite asumir su compromiso con la racionalidad y sus vínculos con el progreso de la humanidad. Esta cuestión es expresada en una publicación en la revista Logos en 1910, una vez aceptado finalmente en Gotinga. El título de su artículo versa sobre la filosofía como ciencia estricta.

Es conveniente decir que sus escritos y conferencia estaban destinados a reclamar una rectificación de las tendencias de la racionalidad como paradigma de conocimiento impuesto en su época. Para Husserl era preciso abrir nuevas vías que posibilitaran un buen uso de los recursos científicos y filosóficos; por supuesto, manteniendo el vínculo entre ambas y considerando al sujeto como su eje, tal como lo expone en sus Meditaciones Cartesianas al fundamentar su filosofía trascendental, filosofía que pretendía cuestionar la ingenuidad del pensamiento empirista y por demás simplista, al dejar de lado los problemas que tenían que ver con la subjetividad y la intersubjetividad.

La metafísica de Husserl, va a conservar la búsqueda permanente de componentes universales, al igual que Descartes y Kant, sin embargo, lo que no conserva es esa posición del sujeto absoluto en el que no se percibe el cambio.

Al introducir la noción de intencionalidad le parece que alguien (el sujeto) conoce algo para algún propósito y además para alguien. Las cosas no vienen a ser sólo en sí, como lo eran para Kant. Hay un mundo de vida que está pleno de significados para nosotros. Este es el Mundo Primero; que es el de las cosas y personas. De este partimos para llenarlas de Intencionalidad.

Las cosas, pues, son lo que son para nosotros. El yo es un yo con los otros y un yo en el mundo. Cada uno de estos eslabones está lleno de significados y ésta es la realidad para cada individuo en un aquí y un ahora.

Encontramos entonces, en esta realidad, el carácter histórico-social de cada una de estas manifestaciones del ser en relación con los otros.

Su análisis se inicia a partir de la actitud natural; de cómo los hombres viven sus relaciones cotidianas con el mundo en función de una posición espontánea frente a la realidad exterior. Hay una especie de disposición hacia las cosas en que ellas aparecen como estando en forma natural y

...simplemente allí delante, en sentido literal o figurado, de modo que lo real se da primeramente de una manera inmediata e intuitiva. Pero esta realidad inmediata no se limita a estar delante de nosotros, sino que participa de un círculo de copresencia al que pertenecen también las cosas que no percibimos directamente, pero que sabemos que están ahí; entramos así en un campo de la conciencia o círculo de copresencia que constituye una inmanencia estable que acompaña a toda percepción actual y no se agota sino que más bien se extiende "en un orden fijo del ser, hasta el infinito (Colodro 2006: 1).

La otra noción importante en la fenomenología husserliana, va a ser la Reflexión, la cual define como el acto que interrumpe la vivencia ingenua, objetiva, para hacerla subjetiva. Esta reflexión también va a tener la función de la autovigilancia. Es que para Husserl, la razón no es un acto empírico. Al igual que Descartes y Kant, Husserl busca también una estructura esencial y universal de la subjetividad trascendental. Pero sabemos que el mundo en que vivimos es un mundo compartido, y en esa medida, ese mundo nos es accesible al modo de la física, que afirma que dos cuerpos no pueden ocupar el mismo lugar al mismo tiempo, entonces, puedo decir que "yo" tengo que concebir la existencia del otro como ése que ve las cosas desde

una posición no ocupada por mí; y solamente cuando yo me traslade a su lugar y a su momento, lo comprenderé en mi propia comprensión. Este sería el carácter intencional propositivo de Husserl, de su fin trascendental en su fenomenología.

Como lo explica desde un horizonte sociológico, más que filosófico, Max Colodro R. en la revista Observaciones filosóficas:

... El horizonte fenomenológico se mueve en la dirección de clarificar las condiciones que hacen posible el conocimiento de lo trascendental que hay en toda definición de realidad, mostrando cómo dichas condiciones forman parte de lo real en cuanto constituyentes de la actividad de la conciencia. La tensión entre un eventual desprendimiento epistemológico y sus implicaciones ontológicas aparece a primera vista como una tensión constitutiva del enfoque fenomenológico. La idea de la epogé, es decir, de la desconexión de todo contenido a priori de la conciencia, se enfrenta en apariencia a la noción de intencionalidad, como elemento conformador de la vivencia según la concepción desarrollada por Husserl. La imagen de una conciencia trascendental que es el resultado último de una realidad a priori, tensiona así desde su origen el supuesto de una intencionalidad del subyacente en la propia constitución de la conciencia pura como tal (Colodro 2006: 1).

En fin, si es verdad que en su fenomenología trascendental, Husserl retoma al sujeto cartesiano al abordar el problema ontológico, no obstante, le imprime importantes modificaciones en las que el tiempo tiene aquí un significado especial:

1. Se trata de un sujeto relativo al tiempo, al momento

2. Es un sujeto definido desde la intersubjetividad, es decir, considerando a los otros como un referente constitutivo y considerando el tiempo de éste sujeto
3. Es un sujeto en el mundo. Eso significa que ocupa un espacio en relación a su vez, a los espacios de todo lo que conforma su entorno.

Nuestro conocimiento entonces, transcurre en una unidad (compuesta por los elementos: los otros, la conciencia, el aquí y el ahora, nuestros modos de ser, actos y pensamientos reflexivos e intencionados), por la cual las cosas se representan a nuestra conciencia, pero como un todo, es decir, como el mismo objeto. Se podría decir que Husserl parafrasea a Kant (en su Antropología) en eso de que nos formamos una representación total de quienes somos para nosotros mismos, lo cual viene a ser un acto de conciencia.

www.bdigital.ula.ve

En su invitación a la fenomenología, Husserl afirma que la configuración genuina de una ciencia universal de la facticidad es por ende la fenomenológica. Como tal, ella es ciencia universal de la intersubjetividad trascendental fáctica sobre el fundamento metódico de la fenomenología eidética como ciencia de una subjetividad trascendental posible en general.

La fenomenología eidética u ontológica universal es la Filosofía Primera, la cual alude a la consideración leibniziana de una ontología universal como unidad sistemática de todas las ciencias aprioricas concebibles, pero (en los términos de Husserl), en una nueva fundamentación que supera el dogmatismo mediante el método trascendentalmente fenomenológico.

Ésta incluye tanto la posibilidad del ente en general en actitud de posibilidad natural, como el ser de la subjetividad trascendental misma.

El método que se propone (ante la crisis de fundamento de las ciencias exactas), es la comprobación del *a priori*, es decir, el método subjetivo de esta comprobación, que obtiene su fundamentación en el interior de la fenomenología (como por ejemplo, como ciencia matemática), no puede haber “paradojas”, no puede haber “crisis de fundamentos” (Husserl 1992: 66-67). Esta es la diferencia con las ciencias positivas (dogmáticas).

La fenomenología íntegra es aquella que es desarrollada rigurosa y sistemáticamente y que abarca a todo conocimiento genuino.

Se divide en la fenomenología eidética (u ontología universal) como Filosofía Primera y en la Filosofía Segunda, la ciencia del universo de los facta o de la intersubjetividad trascendental que los encierra a todos ellos sintéticamente... (Husserl 1992: 68).

www.bdigital.ula.ve

Decir todos, es entender que en la fenomenología tienen lugar todos los problemas racionales, tanto los provenientes de las fuentes absolutas de la experiencia como los de la intuición eidética.

En su referencia universal, la fenomenología reconoce su función propia en una posible vida trascendental de la humanidad. En este sentido reconoce que es posible extraer, tanto las normas absolutas intuitivamente de esta vida, como aquellas normas que tendencialmente tienden buscar realizar las aspiraciones universales en relación a la perfección absoluta, como por ejemplo, los problemas éticos, los de la filosofía de la historia, los teleológicos metafísicos, o en general, como problemas de la espiritualidad trascendental.

De este modo, entonces, será posible superar el subjetivismo, mediante el subjetivismo más universal y consecuente: el trascendental. También superar el racionalismo [rat] dogmático, limitado

...mediante el más universal de una investigación de esencias referida unitariamente a la subjetividad trascendental, al yo, a la conciencia y a la objetividad consciente (Husserl 1992: 72).

Como vemos, Husserl no puede escapar de las exigencias culturales de su época, es decir, de las valoraciones, aún cuando exige un modo diferente de tratar la espiritualidad humana. Lo más próximo a la espiritualidad no es lo más próximo a su lado material, que es el cuerpo, dice, y que es lo que los científicos van a poner como condición al llevar sus explicaciones sobre la base de la física y la química exactas.

Y ¿cuál es el "cuerpo" que interesa al investigador del espíritu? Podría una preguntar: Husserl señala que también las ciencias del espíritu encuentra, entre sus fenómenos, la naturaleza física, pero no en los términos físico-químicos o naturales. No se trata de encontrar el mundo objetivo, sino lo que los antiguos griegos llamaron "mundo circundante histórico" o "representación del mundo" con todas las "realidades" para ellos vigentes, vitales. Vayamos a sus propias palabras:

...es un contrasentido considerar la naturaleza del mundo circundante como algo ajeno al espíritu y querer cimentar, por consiguiente, la ciencia del espíritu sobre la ciencia de la naturaleza y hacerla así, pretendidamente exacta (...) Nuestro mundo circundante es una formación espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica. Para quien toma por tema el espíritu como espíritu, no encuentra aquí ninguna razón para exigir otra explicación que no sea la puramente espiritual (1992: 80).

1.1.2.2 El tiempo en la ontología heideggeriana



Como brillante discípulo de Husserl, Martín Heidegger retoma el problema del ser, desde la fenomenología de su maestro, y lo ubica (este ser) en el tiempo, haciendo una diferencia entre la temporalidad de la física y la de la conciencia humana.

Por otro lado, lo lleva a distinguir este problema del tiempo al pensamiento mítico de E. Cassirer (1928)

y a las interpretaciones de la teología, llegando a afirmar que si la cuestión del tiempo es la del tiempo y la eternidad, la filosofía queda excluida del problema y más bien es "el teólogo el especialista en el tiempo", lo cual no es una afirmación gratuita o provocadora, sino que Heidegger reconoce que la teología ha tratado el problema del tiempo como asunto que afecta el problema de la fe. La teología trata de la existencia humana como ser temporal en relación con lo eterno. Pero como no tenemos una "comprensión suficiente" de la eternidad, pues la filosofía sólo parece comprender la eternidad en la medida en que la reduce a un vacío ser-siempre; esto es una continuidad "asignificativa" (Peñalver 1989: 48), entonces no puede dar sentido al tiempo, o más bien se lo quita abiertamente. Como podemos ver en su obra *Sein und Zeit*, si la eternidad significa algo, significa Dios y Dios sólo es accesible a la fe (Heidegger [1927] 2009).

Ahora bien, pero el filósofo no cree, expresa Heidegger, y si llega a plantear la cuestión del tiempo, entonces está decidido a comprender la cuestión del tiempo a partir del tiempo.

Por cierto que no queda claro qué estatuto tiene, en esta propuesta metódica de no salirse del tiempo para comprender el tiempo con la mención del *aei* (...); esta es una enseñanza muy ambigua, más bien la puesta en evidencia de una dificultad o de un resorte todavía latente de esa enseñanza "ofrecida" a los teólogos en la conferencia de 1927 sobre Fenomenología y Teología (Peñalver 1989: 48).

Para Heidegger, la ontología ya no está pensada en términos de naturaleza o esencia, sino de Existencia, es decir, de poder ser. El término *dasein* expresa que

El ser del hombre consiste en estar referido a posibilidades; pero concretamente este referirse se efectúa no en un coloquio abstracto consigo mismo, sino como existir concretamente en un mundo de cosas y de otras personas (Váttimo 1990: 2).

www.bdigital.ula.ve

Al vincular la cuestión del ser con la temporalidad, Heidegger define al hombre como "poder ser", es decir, nos habla de la existencia en los términos en que las características referidas al ser están pensados como sus posibles formas de ser, y no en cuanto propiedades, lo cual se asume al cambio como condición ontológica.

Para llegar al conocimiento del *dasein*, se debe utilizar el método interpretativo a través del cual se exploran, no las fantasías de un individuo apartado del mundo, sino lo que éste elabora del mundo a partir de su relación con él.

Heidegger se ocupa de rastrear el problema del ser y destaca que en sus orígenes griegos éste se plantea como presencia, pero la presencia, interpretado por Váttimo, es sólo una de las dimensiones del tiempo. El autor se pregunta y trata de responder a lo largo de su reflexión por qué

principalmente desde el siglo XIX se vincula el problema del ser con el de la historia. Con tal preocupación se enfrenta a la lectura de Nietzsche, filósofo que ha de influir en su pensamiento durante el periodo de la Segunda Guerra.

Nietzsche desarrolla una crítica al pensamiento kantiano, concretamente refiriéndose al carácter atemporal, absoluto de su concepto de razón; tanto pura, como práctica, epistemológica y ontológica.

Lo que Nietzsche llama la filosofía histórica, tiene que ver con apreciar la realidad humana en su momento y en sus determinaciones contextuales, pues el gran error de los filósofos es considerar "al hombre" como una verdad eterna, como una realidad estable en el torbellino de todo (y no preguntarse cómo llegar a ser lo que se es). La falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos. No es posible que no comprendan que el hombre es el resultado de un devenir, y que también lo es la facultad de conocer (Nietzsche 1973).

En torno a su concepción de la naturaleza, Nietzsche aplica la mirada fenomenológica que luego habrán de tomar los filósofos del siglo XX, Husserl y Heidegger. Se refiere metafóricamente en relación a la naturaleza, que es una dama y como tal no se exhibe totalmente a nuestros ojos, sino que se insinúa. Así, condena esa visión indiscreta de la ciencia positivista, que todo lo quiere saber, que pide se le de-muestre todo. *"... ese mal gusto, esa necesidad de verdad, de la verdad a todo precio... hemos dejado de creer que la verdad pueda permanecer verdad sin sus velos"* (Prigogine diría, sin sus vedas).

Pero es cuestión de decencia no querer ver todo al desnudo, no estar en todo, no buscar la comprensión de todo y todo saber. Antes que nada debemos honrar el pudor a la naturaleza, que se esconde detrás del enigma y

de las incertidumbres. *"Tal vez la naturaleza es una mujer que tiene sus razones para no dejar ver sus razones"* (Nietzsche en Váttimo 1990:197).

Considerando vale la pena extender un poco (no entre paréntesis) el pensamiento hacia el mundo como voluntad y representación de Nietzsche, pensamos en su obra *"El nacimiento de la tragedia"*, la cual publica en 1872 (1973), en la que explica la dinámica de la vida humana a partir de dos figuras mitológicas que en apariencia son contradictorias y finalmente conforman una síntesis estética: Dionisio y Apolo, los cuales representan la vida intuitiva y la vida onírica. La primera nos hace genéricos e indistintos, nos identifica con la naturaleza; por la segunda, tan subjetivos y particulares, que no tenemos nada de común entre nosotros.

Al igual que Nietzsche, Heidegger descubre en la obra de arte, la actividad humana que no es sólo óntica, sino también ontológica (entendiendo por óntico lo relativo al ente, en tanto lo ontológico, referido al ser del ente y al ser en general). Además la obra de arte es enigmática, pues la verdad se realiza en ella no sólo como revelación y apertura, sino también oscuridad y ocultamiento. En este sentido, el lenguaje más apropiado para hablar del ser de las cosas será el lenguaje poético, que no es igual al lenguaje de la poesía, sino más bien (si se está bien traducido, pues si no ¿cómo se puede estar seguro de comprenderlo adecuadamente?). Aquí se refiere el autor al lenguaje en su fuerza originaria y creadora. Sólo como fenómeno estético se *justifica* la existencia del mundo; y el arte es la actividad propiamente metafísica del hombre.

Para Heidegger, el lenguaje deja de ser descriptivo en la medida en que la realidad es única o principalmente la del mundo de la vida; ese mundo pensado, vivido. Es decir, se trata de una realidad fenomenológica que tiene sentido para cada uno de nosotros. La hermenéutica será la vía para abordar

la riqueza que ofrece el lenguaje como expresión liberadora de la fuerza creativa del pensamiento (y formas nuevas de tratar el pensamiento). Heidegger define a la hermenéutica como la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu (Heidegger 2007). Al considerar el tiempo como constitutivo del ser, Heidegger plantea que el fenómeno, apariencia del ser, no es diferente a éste último. Por ello, el estudio de la fenomenología se ofrece como la forma de acceder al ser y así elaborar una ontología. Los fenómenos no nos son dados inmediatamente a nuestro conocimiento, entonces es necesario invertir todo un trabajo de interpretación (Hermenéutica). La hermenéutica va a ser el método fenomenológico de desciframiento del "ser ahí", desciframiento que es el desarrollo de la ontología del "ser ahí", pero un ser cuya presencia no es siempre presente (en tiempo presente). Se trata de otra dimensión del tiempo que Kant no analiza, porque su reflexión se conecta directamente con la de Descartes. En la ontología kantiana, como en la griega, el tiempo no se integra en el ser, y resulta que éste ("ser-ahí") es un fluir permanente.

Pareciera ser una advertencia del autor, el hecho de que antes que la hermenéutica, la analítica existencial del "ser-ahí" es anterior a toda psicología, antropología y mucho más biología "Deslindándola respecto de estas posibles ciencias del ser ahí..." (Heidegger 2007: 57).

Las cautelas de Heidegger en *Zein und Zeit* están también contra la palabra y el concepto de hombre como animal racional, muy propio de la tradición humanista de Occidente (muchos traductores del autor usaron realidad humana) para este término doble. Pero el autor prefiere ofrecer una palabra que exprese otro significado desconfiando de esta tradición (*dasein*) porque este nombre tiene una relación peculiar con la existencia que no incluye un qué de contenido material, sino que se trata de un ente que soporta y porta esa estructura que es su ser, lo que significaría que si soy ser-ahí estoy en el

proceso de tener que comprender el ser, creemos entender, un ser existencia y no una existencia que no se proyecta a la cuestión del ser en general. Este sería el nivel *óntico* y no psicológico o moral en el que se inscribe esa elección existencial. Aquí estaría la preeminencia ontológica del “ser-ahí” que comienza con la pregunta por el ser y por el desarrollo de la pregunta que interroga por el sentido del ser y poder llegar a saber no lo que es sino lo que alberga, lo que oculta. Aquí, creemos Heidegger ofrece a Nietzsche pedacitos de pan en el camino que lo llevarán a la interpretación del tiempo del sujeto y su temporalidad.

1.2 El continuo científico *espaciotiempo* en la física de Newton y Einstein

Creyendo haber superado la idealidad de la filosofía o creyendo haber dejado ya la metafísica para comprender el mundo objetivamente, la ciencia entra triunfalmente inaugurando la era de la modernidad, cuyo impacto en la sociedad no se diferencia mucho del impacto de este imaginario científico de la era de la información o de la nueva galaxia a la que el mundo ha entrado al siglo XXI (Castells 2001), sin dejar de considerar que no es exactamente un mundo no-jerárquico de información “libre”, sin fronteras y fluido como lo han pretendido ver exageradamente algunos estudiosos de las nuevas tecnologías, incluso el mismo Castells (Christensen 2010).

Como punto de partida de las Ciencias Naturales, -cosa curiosa-, los fenómenos y problemas se tuvieron, por demás, que desnaturalizar –en los términos de Edgar Morin (1992), se aislaron para construir un objeto de la física, por ejemplo. Como resultado las ciencias se dividieron en dos: “naturales” o “duras” y las ciencias humanas o “blandas”; como *gran demarcación* hasta la sutura de esta brecha epistemológica (Prigogine 2000).

En el caso de la comprensión del tiempo como fenómeno, se aisló el conocimiento del tiempo como fenómeno físico objetivo. Por otro lado, el sujeto quedó relegado ante el objeto y las discusiones sobre el conocer quedaron atrapadas entre la objetividad y la subjetividad. Claude Lévi-Strauss en su libro *Mito y Significado* (2007), nos menciona el "corte" o separación entre la ciencia y aquello que podríamos llamar pensamiento mitológico, entre los siglos XVII y XVIII, que también separó las visiones de mundo entre pensamiento primitivo y mente civilizada. Esta separación, dice Lévi-Strauss, es posible que haya sido necesaria porque así el conocimiento científico halló las condiciones para constituirse (en el tiempo de Bacon, Descartes, Newton y otros). Citamos a continuación sus palabras:

...la ciencia necesitaba erguirse y afirmarse contra las viejas generaciones del pensamiento místico y mítico; se pensó entonces que ella sólo podría existir si volvía la espalda al mundo de los sentidos; al mundo que vemos, olemos, saboreamos y percibimos, que el mundo sensorial era un mundo ilusorio, frente al mundo real, que sería el de las propiedades matemáticas, que sólo pueden ser descubiertas por el intelecto y que están en total contradicción con respecto al testimonio de los sentidos" (...) Como pasa con los olores. Se pensaba que era una cuestión subjetiva y exterior al ámbito de la ciencia, sin embargo, ahora los químicos están capacitados para afirmar que cada olor y cada sabor tienen una determinada composición química., etc. (Lévi-Strauss 2007: 26).

Y continúa el autor revelando otras cuestiones sobre la ciencia. En sus propias palabras lo siguiente:

Desde la época de los griegos hasta los siglos XVIII Y XIX- e incluso hasta la actualidad en cierto sentido-, se desarrolló una polémica sobre el origen de las ideas matemáticas: la idea de línea, la idea de círculo, la idea de triángulo.

Hubo dos teorías, la primera sostenía que la mente era como una tabla rasa desprovista de todo contenido; luego todo le llegaba a partir de la experiencia (...). La segunda teoría clásica se remonta a Platón, quien defendía que esas ideas –de círculo, de triángulo, de línea–eran ideas perfectas, innatas, y que por razón de su existencia en la mente seríamos capaces de proyectarlas por decirlo de algún modo, sobre la realidad aunque ésta nunca nos ofreciere un círculo o un triángulo perfectos (2007: 27).

Adelantando argumentos para la construcción de la trama femenina del tiempo, Lévi-Strauss, hace un aporte significativo. Al respecto dice lo siguiente:

...pero todo este problema de la experiencia como opuesta a la mente, parece encontrar la solución en la estructura del sistema nervioso, es decir, no en la estructura de la mente ni en la de la experiencia, sino en un punto intermedio entre la mente y la experiencia, en el modo como nuestro sistema nervioso está construido y en la manera como se interpone entre la mente y la experiencia" (Lévi-Strauss 2007: 28)

Y es que ha habido un divorcio necesario-, entre el pensamiento científico y aquello que yo llamé la lógica de lo concreto, es decir, el respeto por los datos de los sentidos y su utilización como opuesto a las imágenes, a los símbolos y cosas del mismo género. La diferencia entre estos dos es esta: "el pensamiento científico, el de nuestra civilización y cultura, parte del concepto en dirección al fenómeno, el pensamiento concreto sigue la dirección que va desde el fenómeno hasta el concepto.

Se podría decir entonces, que la filosofía y la ciencia moderna, las artes y la poesía constituyen una evidencia histórica de que las sociedades van construyendo mecanismos de apropiación del mundo de distintos niveles y para distintas esferas de acción, así como distintos niveles de comprensión del mundo y de la vida. Tal vez especulando podemos decir que la

representación social de la filosofía va a ser diferente a la representación social de la ciencia. Pareciera que ésta última ha provocado a la humanidad a "jugar el juego de la ciencia" que no es sólo vulgarización de un conocimiento, sino que constituye toda una práctica intersubjetiva. Nos encontramos en los consultorios donde la gente nos habla del "subconsciente", de la teoría de la relatividad, de "dinámica" y de la "estática", aplicando la teoría del caos, entre otras muchas otras. Resulta pues, pertinente incluir algunos aportes de la ciencia que afectan la vida de las personas todos los días, como lo son el espacio y el tiempo. De estas grandes teorías hemos elegido dos: la cuestión de lo absoluto y de lo relativo en torno al tiempo.

¿Cómo articular este tránsito teórico entre este planteamiento de la fenomenología contemporánea (a partir de estos autores anteriormente destacados) y el planteamiento de la ciencia como nueva mentalidad que se ha impuesto como "saber válido de occidente" y ha penetrado el imaginario colectivo en el espacio-planeta? Por otra parte, en lo que respecta a las ciencias humanas, su validación y aceptación a partir del mismo soporte que el de las ciencias de la naturaleza?

Como dice Le Goff, para referirse a "*cuál es el puesto original de la historia*" (1988: 264), las ciencias humanas ocupan cada una su puesto en la historia.

La transformación es epistemológica y bajo esta connotación es que el desarrollo de las disciplinas se despliega en extensión y en profundidad:

Las ciencias humanas o ciencias del **hombre**, como se dice habitualmente en Francia de conformidad con la terminología universitaria consagrada en 1957 (facultad de letras y ciencias humanas), o según el uso anglosajón, las

ciencias Sociales. Tres fenómenos configuran esta aparición de este nuevo campo del saber:

1. la afirmación de **ciencias**, ya abiertamente nuevas, ya presentes desde hace varios decenios, pero que permiten pasar al umbral de la divulgación universitaria: sociología, demografía, antropología (que sustituye a la etnología), etología, ecología, semiología, futurología, etc.;
2. la renovación, a nivel ya de la problemática, ya de la enseñanza –o de ambas-, de ciencias tradicionales, mutación que se manifiesta en general por la añadidura del epíteto “nuevo” o “moderno”: lingüística moderna, new economic history, siendo el más notorio el de las matemáticas modernas, que se sitúan fuera del campo de las ciencias humanas;
3. la interdisciplinariedad, que se traduce por la aparición de ciencias compuestas, que unen dos ciencias en un sustantivo y un epíteto, historia sociológica, demografía histórica, antropología histórica, o crean un neologismo híbrido: psicolingüística, etnohistoria, etc. Esta interdisciplinariedad ha dado incluso origen a ciencias que traspasan las fronteras entre ciencias del hombre y ciencias de la naturaleza o ciencias de la vida: matemáticas sociales, psicofisiología, etnopsiquiatría, sociobiología, etcétera. (Le Goff 1988: 263-264).

Sobre la importancia de revisar la transformación del conocimiento en la ciencia moderna, hacemos referencia a la influencia que sobre esta parte pueda tener la discusión del tema sobre “El tiempo y el devenir” realizado en un coloquio en junio de 1983, en Cérisy-La Salle, y que se viene realizando desde 1952. Igualmente, interesándonos en el problema de la fisura intelectual que se había producido en el siglo XVIII entre la filosofía y la ciencia como una especie de “dos culturas”, consideramos revisar el informe sobre la reestructuración de las Ciencias sociales presentado ante la Social Science Research Council of New York en 1995 (Wallerstein 1996).

En el coloquio ya mencionado, coordinado por Ilya Prigogine (Prigogine, Guattari, Lesume, Elkaim, Moscovici y otros 2000), se perfilaron tres grandes temas en torno a las implicaciones, tanto en filosofía como en sociología, economía y biología. Pero lo más importante de rescatar de este diálogo son dos cosas: la perspectiva que permite el diálogo entre la filosofía y la ciencia, y la segunda, sobre los aportes que son señalados desde las distintas visiones disciplinarias (o no) sobre el tema del tiempo.

Los tres grandes temas que se plantearon fueron: el tema físico-químico, es decir, sobre las propiedades macroscópicas y microscópicas de los fenómenos irreversibles, las nociones de estructuras disipativas, bifurcaciones y fluctuaciones y la evolución de los sistemas dinámicos.

Un segundo tema, dedicado a la biología y a los sistemas socioeconómicos. Y un tercer tema, dedicado al tema filosófico representado por los trabajos de F. Guattari, S. Moscovici y J. Petitot (Prigogine y otros 2000), aparte de destacados participantes que enriquecieron el debate.

Un encuentro como este, tal como lo expresan los organizadores, tiene la gran inquietud a partir de las confrontaciones interdisciplinarias, de *“ilustrar en qué medida el porvenir de la ciencia pasa por la investigación de una coherencia entre diversas disciplinas”* (Brans, Stengers, Vincke en Prigogine 2000: 13-14). Esta cuestión es la que nos parece interesante a propósito de la introducción a las ciencias humanas entre la filosofía y la ciencia.

De los aportes de este coloquio hemos creído que la selección de Newton, Einstein e Ilya Prigogine era necesaria, pero dada nuestra limitación a la comprensión de la lectura del texto de éste último, decidimos seleccionar sólo a Newton y Einstein por los enormes aportes que desde distintas vertientes se han hecho ya, incluso desde autores que desde la física y las matemáticas,

principalmente, insisten generosamente en hacer de este conocimiento, la posibilidad de ser entendible para la gente común, o incluso desde la filosofía oriental, como lo es por ejemplo, el interesante libro *“La danza de los Maestros de Wu Li y la nueva física, sin matemáticas, ni tecnicismos para los amantes de la filosofía y de la sabiduría oriental”* (Zukav 2006).

De las intervenciones sobre “la flecha del tiempo y el origen de la irreversibilidad” de C. J. Joachain ante la conferencia de Ilya Prigogine “Un siglo de esperanza”, y por otra parte, sobre las conferencias de Serge Moscovici “La historia humana de la naturaleza” (que ha sido abordado en el capítulo II de este trabajo), más las lecturas de otros autores de Europa y América latina, constituyen la influencia de lo que resultará el capítulo titulado “la flecha del tiempo” para destacar la influencia y la impostura intelectual que se observa en este tránsito al conocimiento en el siglo XXI.

www.bdigital.ula.ve

I.2.1 Los aportes de Newton y la “razón” intemporal



“La primera descripción científica del tiempo fue dada en 1687 por Sir Isaac Newton” (Hawking 2003: 85) *Philosophiae naturalis principia mathematica* [1687] (Principios matemáticos de la filosofía natural) (1993).

Su intención al escribir esta obra, era justamente expresar lo que sugiere el título: ofrecer aquellos principios matemáticos que

aplicados a los problemas de la filosofía natural, podrían arrojar luz sobre estos últimos. Para ello debía preparar primero el escenario matemático y así comenzó por explicar la naturaleza del espacio y del tiempo.

Su objetivo: investigar solamente hechos reales.

Su vía: el tratamiento matemático de los fenómenos físicos.

Su aproximación a una explicación del tiempo estuvo vinculada:

- a) Al hecho de observar sucesos físicos en un sentido y dirección determinados
- b) Por otro lado, a que estos fenómenos estaban asociados al cambio y a las relaciones entre cosas.
- c) Por otro lado, encontró una dificultad para distinguir cuándo un movimiento es verdadero (absoluto); el que una estrella fija sea real, por ejemplo, o bien que el movimiento sea aparente (relativo).

Entendiendo que el pensamiento de Newton es una obra paradigmática de la revolución científica moderna, importa aclarar sobre el verdadero método de filosofar del autor en breves palabras:

Aparecen dos claves de esta racionalidad:

- a) la eficacia explicativa de la matematización de los fenómenos naturales (estructura causal, simple y universal) y,
- b) el proceso de construcción de la teoría basada en la experiencia.

Newton había bebido de las fuentes de la antigua filosofía, de la que ahora pretendía cuestionar: la filosofía sistemática, la llamada *peripatética* y la filosofía cartesiana. Pero el objetivo de su filosofía, que era la Filosofía Natural era mostrar la eficacia del método matemático para despejar el significado

de nociones claves de la mecánica, como las nociones de tiempo, de espacio, lugar y movimiento.

Para cumplir este propósito era preciso diferenciar radicalmente estas nociones de sus respectivas intuiciones sensoriales y representaciones vulgares. Newton propone entonces, destruir, de forma categórica los prejuicios dominantes que conducen a tomar lo relativo por lo absoluto, lo aparente por lo verdadero, la representación vulgar por el sentido matemático de los conceptos elementales. Por ejemplo, la idea de duración del tiempo es el transcurso natural de los días, meses y años, como ya lo hemos señalado ya; entonces no revela la medida del tiempo absoluto, sino la del tiempo relativo. Para medir los movimientos celestes, los astrónomos deben corregir esta desigualdad por un tiempo más verdadero, mediante la "igualación" (ecuación) del tiempo. Como se podría interpretar, ésta consiste en la determinación de la diferencia, es decir, en la variabilidad de cada día del año, entre el día solar irregular y un día solar ficticio. Así pues, un algoritmo matemático le restituiría al flujo del tiempo absoluto su real duración. Esta duración se distinguiría en *razón* de sus medidas sensibles, mostrando así su crítica al las filosofías de sentido común.

A partir de esta interpretación, se podría inferir que Newton cree haber comprendido que el lenguaje geométrico como ciencia exacta responde con una perfecta *asimilación* a las propiedades físicas del movimiento. De este modo respondía a las proposiciones de la filosofía clásica, al responder que el método de la geometría euclidiana tal como aparecía expuesto en los Principia era subsidiaria de una "geometría sublime" de naturaleza distinta a la clásica: el cálculo de infinitesimales (Lara Zavala y Miranda 2001), que fue una de sus más importantes contribuciones. Podemos decir entonces, que el problema de la matematización de la realidad física es un asunto medular de la filosofía natural newtoniana (Hawking 2003).

Volviendo a las dos nociones de tiempo, Newton dedujo que:

El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí y por su naturaleza, fluye uniformemente sin consideración por nada externo (Indij 2008: 104).

Por tanto, había que diferenciar entre el tiempo y la medida del tiempo. Pero para que sea posible obtener una medida del tiempo natural debía concebirse al tiempo absoluto como un concepto que incluía dos aspectos diferentes y muy relacionados: el de continuidad y el de la igualdad de sus partes.

Lo anterior le permite afirmar que el tiempo absoluto, es un concepto que, por un lado se puede considerar ontológico (en términos de su continuidad) y, por el otro lado, una especie de *abstrac* matemático, y en ese sentido se puede hablar de, así, de igualdad.

En otras palabras, cuando Newton habla del fluir del tiempo, no está haciendo referencia a un misterioso devenir (cuestión que posteriormente va a ser considerado posteriormente por Prigogine), sino que lo que está tratando de decir, es que el tiempo, además de ser continuo, es susceptible de ser medido en unidades exactamente iguales (Lara Zavala y Miranda 2001).

Por otro lado, al asumir que el concepto de tiempo absoluto es sinónimo de duración, lo que está tratando de demostrar es que la duración, como sinónimo de tiempo, es ininterrumpida en términos absolutos. En este sentido se podría entender que la duración es continua por una simple razón: una ruptura en esa continuidad equivaldría a suponer una interrupción en la existencia del universo como totalidad, y esto, Newton lo considera

simplemente absurdo. Es probable que éste sea el sentido que da a la frase referida al tiempo absoluto sobre su *fluir*, sin relación a ninguna cosa externa:

[...] Todas las cosas están localizadas en el tiempo según el orden de la sucesión; y en el espacio según el orden de la situación. Es por su esencia o naturaleza que son lugares; y que los lugares primarios de las cosas debieran ser variables, es absurdo. Estos son, entonces, los lugares absolutos; y las traslaciones fuera de esos lugares, son los únicos movimientos verdaderos [...] (Indij 2008: 104).

Movimiento o reposo, igual no afecta al tiempo, aunque sí pueda afectar la medida del tiempo, en tanto que normalmente dicha medida se obtiene de la observación del movimiento regular o periódico de las cosas. Así, el propio Newton reconoce que no haya cosa tal como movimientos iguales.

Entonces, lo que normalmente hacemos es tomar un movimiento periódico como una unidad básica para medir el tiempo y eso nos permite representarlo en términos numéricos. Ahora bien, el problema es que la unidad que utilizamos como medida del tiempo no necesariamente es exacta, por esto Newton afirma que, como en Astronomía el tiempo absoluto se distingue del tiempo relativo, hay que corregir las manifestaciones desiguales por medio de una ecuación. Por ejemplo, los días naturales son verdaderamente desiguales, aunque comúnmente son considerados iguales y usados como medidas del tiempo; imaginemos las puestas de sol de varios días, no siempre serán a la misma hora, entonces, los astrónomos buscan medidas más precisas corrigiendo esas desigualdades.

La ecuación a la que se refiere Newton (como aquellas que corrige la inexactitud del tiempo), es una corrección que se basa en las posiciones de las estrellas lejanas.

Además de esta medición, aceptó otra forma matemática basada en los estudios del movimiento del péndulo iniciado por Galileo, quien se propuso en su tiempo, cambiar la visión aristotélica de un mundo fijo e inmóvil (1995). E hizo importantes avances en torno al fenómeno del movimiento, especialmente del péndulo, el cual a su vez había sido descubierto unos siglos antes (siglo X) por el astrónomo árabe, Ibn Junis.

Galileo se dio cuenta de que a pesar de que péndulos con distintas longitudes oscilaban con distintos periodos, aquellos que tenían la misma longitud oscilaban de manera prácticamente idéntica.

Un estudioso de esta observación de Galileo (Huygens en 1656), construye, a partir de sus correcciones matemáticas en relación al balanceo del péndulo para determinar su rango de error, construir el primer reloj de péndulo, con el cual logra medir el tiempo con una precisión de diez segundos por día. Desde este momento el reloj se constituyó en un instrumento de medición del tiempo claramente confiable. Pero hay que recordar, no obstante, que el reloj, sea de la clase que sea, es un instrumento físico y como tal, las leyes de la física lo afectan de la misma manera que afectan cualquier otro cuerpo (Lara Savala y Miranda 2001).

Prosiguiendo con algunas de las interesantes interpretaciones e hipótesis de Lara Zavala y Miranda de la UNAM, sobre su trabajo "Newton, Einstein y la noción de tiempo" (2001), resumiremos sus precisiones, reconociendo nuestra deficiente formación filosófica para comprender en algunos niveles el desarrollo de filosofía científica de Newton:

Las precisiones de Newton le llevan a proponer en relación al tiempo absoluto varios conceptos: el de duración, el del fluir del tiempo, así como la idea de

que el movimiento o reposo de los cuerpos puede afectar los instrumentos para medir el tiempo, sin embargo, el tiempo absoluto no se afecta. Veremos cómo descubrimientos posteriores modifican esta idea, ya que velocidades cercanas a la luz modifican sus posiciones.

El patrón de movimiento de los cuerpos era para Newton, la inercia; así el cuerpo mantiene cada nuevo estado o adquiere uno nuevo únicamente por su inercia. Pero por otra parte, la fuerza centrípeta que obliga a los cuerpos celestes a desviarse de su línea recta debe concebirse como una acción continua, ya que si cesara de ejercerse, el cuerpo de manera espontánea recuperaría su movimiento inercial o natural en línea recta. Es entendible entonces que, en el sistema newtoniano la noción de fuerza se deriva directamente de la de movimiento inercial de modo que la única constante en el cosmos es la centrípeta. De esta fuerza Newton deriva la ley de la gravedad (y estamos ante uno de los más célebres descubrimientos de la ciencia moderna, diríamos). No obstante Einstein explica la gravedad sin tener que recurrir a la fuerza centrípeta, aduciendo que tanto en la mecánica como en la teoría de la relatividad, los cuerpos tienden a mantener su movimiento inercial de manera espontánea.

Descubrimientos posteriores en electromagnética y de los estudios sobre la luz, que ya había adelantado Newton en su "Óptica", libro que comenzó a desarrollar mucho antes que los "Principia", no le permitió avanzar, no obstante, en el hecho de poder explicar que para su mecánica el objeto de estudio se centra en el movimiento de los cuerpos, pero que además esos mismos movimientos (estudiados posteriormente por Maxwell⁶ quien provee de muchos elementos para la naciente teoría de la relatividad), se explican a partir de los eventos que acontecen en el espacio vacío.

⁶ James Clark Maxwell (1831-1879) dejó importantes trabajos en dinámica, astrofísica, sobre el problema de la visión del color, teoría cinética de los gases, termodinámica y por sobretodo, electromagnética (conversaciones informales sobre el tiempo con Plinio Negrette en el 2000).

La cuestión es que en la teoría de Maxwell, propiamente hablando, no hay actores materiales, por tanto, en la teoría de la relatividad la naturaleza de los objetos no es relevante, Lo que se estudia en este caso son las propiedades del espacio vacío y, al tomar la perspectiva de lo que acontece allí, varios conceptos que conformaban los cimientos más sólidos de la mecánica newtoniana sufren una fuerte modificación al adquirir un significado diferente. El ejemplo más conocido es la fusión del espacio y el tiempo... (Lara Zavala y Miranda 2001: 75).

El concepto de masa por ejemplo, ya no va a ser un referente clave de los cuerpos, tampoco puede definirse como la cantidad de materia, como lo había firmado Newton, sino como la medida de la resistencia que presenta un cuerpo (en los términos de la física) al ser acelerado.

Como resultado de esta redefinición tenemos que, conforme un cuerpo se aproxima a la velocidad de la luz, su resistencia a continuar acelerado aumenta, lo cual se expresa en el lenguaje técnico como un incremento de su masa.

Pero en su teoría de la relatividad,

Einstein sostiene que ningún cuerpo puede ser acelerado más allá de la velocidad de la luz. Es más, él propone algo más fuerte: que ninguna señal puede ser transmitida a una velocidad superior a la de la luz. En este sentido, se afirma que la velocidad de la luz es, por un lado, el límite de transmisión de señales y, por el otro, el límite de la velocidad de cualquier masa en sus dos sentidos, es decir, el newtoniano y el einsteniano. De hecho, la constancia de la velocidad de la luz deja abierta la posibilidad de definir un marco de referencia absoluto, ya que ella sirve como la velocidad relativa respecto a cualquier otro marco de referencia. En el caso de Maxwell y Einstein, el éter es visto como el marco de referencia con respecto al cual la velocidad de la luz puede obtener

un valor numérico y, en este sentido, la luz funciona como un sistema de coordenadas que incluye tanto la dimensión espacial como la temporal. La luz, de hecho, en la teoría de la relatividad es en sí misma el flujo de información de los eventos. Por ella nos enteramos de lo que sucede o deja de suceder en el espacio y en el tiempo y medimos los acontecimientos en función de la velocidad de la luz (Lara Zavala y Miranda 2001: 76).

Y cabe mencionar, además, que los primeros trabajos sobre electromagnetismo se inician dentro de la visión newtoniana del cosmos al considerar situaciones que se pudieran llamar estáticas.

Newton observó este comportamiento en una visión mecánica, en cambio Maxwell analizó los mismos bajo una visión dinámica y en ello logró establecer la teoría electrodinámica. La forma de Maxwell de estudiar los fenómenos electromagnéticos a partir de su expresión matemática. De estas deducciones y reflexiones le surge de la idea que da origen al concepto einsteniano de espacio-tiempo. En Maxwell, aunque se incluye el tiempo en sus medidas, su registro es independiente de la del espacio, pero para Einstein las señales luminosas funcionan en su sistema no sólo como marcos de referencia sino como el sistema de coordenadas que nos da la información del acontecer de los eventos distantes. Como la luz, físicamente hablando, necesariamente es emitida de algún lado y recibida en otro, para Einstein este hecho implica la necesidad de considerar de manera conjunta, tanto la distancia como el tiempo de su transmisión. Esta consideración impide que se separe la medida del tiempo de la del espacio, convirtiéndose una y otra en un continuo conceptual y lógicamente inseparables en la teoría de la relatividad.

Existe otra explicación del continuo espacio-tiempo en el sentido de que,

el fenómeno gravitatorio se puede explicar como una deformación del espacio-tiempo, lo cual elimina la necesidad de recurrir a la noción de fuerza de la visión newtoniana y, en particular, la centrípeta (Lara Zavala y Miranda 2001: 77).

Finalmente, otra observación que hacen estas autoras, y que constituye la tesis de su artículo, es en relación a que las teorías de Newton y Einstein no son contradictorias. Al parecer, el método de integración aplicado a la gravitación permite pasar de la visión einsteniana del espacio-tiempo (es decir, de las funciones locales temporales del fenómeno gravitatorio), a la visión newtoniana de la gravedad, cosa que nuevamente *"muestra que las teorías no son contradictorias, sino complementarias"* (2001: 77).

El tiempo y el espacio, por tanto, no son –según Newton-, un puro accidente de los cuerpos, sino independientes de ellos, que están y se mueven en su seno. El tiempo sería, junto con el espacio, como un gran contenedor del acontecer físico, que fluiría independientemente de si hay cambio o no lo hay, o si hay sujeto o no. Es decir, que el tiempo no es la medida del cambio ni de ninguna otra cosa, aunque vulgarmente utilizamos algún movimiento, -el de las agujas de un reloj, el del planeta, el de las estrellas, etc.. Que nos dan una noción relativa del tiempo, y que usamos en vano para intentar aprehender lo que en verdad es el tiempo, el tiempo absoluto.

Así quedó definido para la dinámica un único sistema de referencia para el reposo y el movimiento pero que no está constituido por un *cuerpo* o conjunto de cuerpos de manera que los movimientos son relativos, pero el espacio y el tiempo no.

Contra esta concepción radicalmente realista del tiempo, un contemporáneo suyo, Gottfried Leibniz [1646-1716], filósofo contemporáneo de Newton,

ferviente defensor de la razón como condición del conocimiento, se propuso recuperar un tiempo inseparable de las cosas al concebirlo sencillamente como relación entre cosas no simultáneas, como ordenación, podríamos decir, entre las mismas según relaciones de “antes” y “después”.

1.2.2 Las principales contribuciones de Einstein a la teoría del tiempo

Einstein no quedó completamente a gusto con la teoría especial de la Relatividad que publicó en 1905, al no poder ser aplicada a los sistemas de referencia en movimiento acelerado, como los afectados por un campo gravitatorio (Otero C. 2007).



En vista de ello, se dedicó los siguientes diez años a desarrollar un programa de investigación cuyo objetivo consistió en generalizar el principio de la relatividad, de modo que este principio no fuese aplicable exclusivamente a los sistemas de referencia en movimiento constante.

El descubrimiento del principio de la relatividad del movimiento ha sido una de las mayores contribuciones a la ciencia moderna. Sin él hubiese sido imposible el desarrollo de la física y, por lo demás, se le debe a Galileo Galilei, quien como lo hemos señalado anteriormente, se pronunció valientemente contra la teoría de Aristóteles, que era un paradigma dominante en aquél entonces y que según la impresión de aquél tiempo, el movimiento era posible sólo si se aplicaba una fuerza, de modo que al finalizar ésta, el movimiento tendía a desaparecer. Galilei demostró con sus experimentos extraordinarios que la causa por la que se detienen los cuerpos en movimiento, por el

contrario, es la fuerza del rozamiento, y que si no existiese esta fuerza, el cuerpo puesto una vez en movimiento se movería indefinidamente.

Según Stephen W. Hawking en su obra El futuro del espacio tiempo (2003) en realidad se cierra un siglo (el siglo XX) caracterizado por la ciencia, especialmente por la física.

Einstein fue escogido (curiosamente) por la revista TIME, como la personalidad del siglo. Inició una nueva era en 1905 con la "relatividad", la teoría de la estructura del espacio y el tiempo.

Hawking se pregunta,

¿qué había en ese trabajo y no en su más relevante y 'útil' trabajo sobre átomos y fotones para hacer de Einstein una celebridad? Probablemente es porque trabajamos diariamente con el espaciotiempo y creemos que sabemos lo que es. Los átomos son demasiado pequeños y los fotones son demasiados; no tenemos opiniones firmes sobre estas cosas (2003: 14).

Pero lo impactante que dijo Einstein es que el tiempo no es un reloj universal que marcha al mismo ritmo para todos, y que un gemelo que parte en un viaje en un cohete a gran velocidad no envejecerá tanto como el otro gemelo que se queda en casa. Esto se entiende y parece escandaloso. Lo que atrapó la imaginación popular era que eso parecía imposible, y pese a todo era correcto.

Teoría de la relatividad (1905); su teoría general (1916)

Lo que podemos entender de su teoría de la relatividad es más o menos lo siguiente:

No existe el tiempo absoluto. Toda medición del espacio y del tiempo es subjetiva (1905). Cada observador desde su propio marco de referencia tiene sus propias conclusiones. No existe ningún sistema de referencia ideal (sistema absoluto). Es decir, no existe un sistema que se encuentre totalmente en reposo y podamos referenciar todas las mediciones a ese sistema especial. No hay en el universo un sistema que sea dueño de la verdad absoluta de todas las mediciones, pues todos están en movimiento y cada uno tiene su propia realidad.

Entonces observa dos cuestiones:

1. La luz se mueve siempre a velocidad constante (300.000 km/seg), independientemente de la velocidad de la fuente emisor. Además la luz no necesita de un medio material para transportarse.
2. No existe ningún experimento posible en una nave que nos permita saber si nos estamos moviendo. Cada sistema de referencia tiene su propio espacio-tiempo.

Todo esto lo concentra en dos premisas: a) el principio de la relatividad, según el cual las leyes físicas son las mismas en todos los sistemas de inercia de referencia y b) el principio de la invariabilidad de la velocidad de la luz, según el cual, la velocidad de la luz en el vacío es constante. De este modo pudo explicar los fenómenos físicos observados en sistemas de inercia de referencia distintos sin tener que entrar en la naturaleza de la materia o de la radiación y su interacción (solo que nadie entendió su razonamiento).

En otras palabras: la esencia del principio de la relatividad parte del movimiento de un observador con respecto a otro. El lapso de tiempo entre dos eventos depende del estado del movimiento de quien lo mide, por lo que esta medición es subjetiva. Desde su propio marco de referencia un observador percibe una realidad particular diferente a la de otro observador. No hay ningún marco o sistema de referencia que nos permita alcanzar la verdad absoluta sobre lo observado, dado que el movimiento nos presenta realidades distintas. Lo que observamos entonces, es el cambio *espaciotiempo* en relación a los distintos marcos de referencia, por lo que podemos decir que el tiempo es relativo. En tal sentido, podríamos deducir que todo, en cierto sentido, puede ser relativo de acuerdo al movimiento de los diferentes sistemas, por lo que se hace imprescindible medir las distancias y los tiempos de los diferentes eventos, siendo que ambas variables son inseparables, bajo marcos de referencia distintos.

Por supuesto, la simultaneidad de los eventos es imposible dado que el tiempo de percepción de uno es diferente al tiempo real de ocurrencia del otro, debido a la velocidad del movimiento del primero. De cambiar el movimiento, la distancia y el tiempo deben observarse diferentes en el sistema de referencia del segundo.

La única manera de que los eventos puedan ser simultáneos, es que los marcos de referencia se muevan a la misma velocidad, con lo que desaparecería el principio de relatividad (González 2011).

Otra cuestión que podemos extraer sobre el tiempo es: el tiempo para Einstein es materia y si es materia se puede medir en el sentido de que se pueden extraer conclusiones acerca de *estructuras geométricas del universo* a partir del estado de la materia como algo conocido

Para entender esto incorpora:

- Los sistemas de referencia
- El principio de la relatividad
- El continuo *espaciotiempo*: con dos coordenadas de espacio (X y Y), y la variable tiempo (t) que no estaría graficada.

Todo lo anterior le permite lanzar una teoría de la aproximación de la naturaleza global del universo.

Hasta aquí, la orientación filosófica y científica en la flecha del tiempo, pálidamente abordadas en esta parte del capítulo, se detiene para dar dar paso al curso de los acontecimientos abordados por las llamadas ciencias humanas y de cómo éstas se han explicado el tiempo.

www.bdigital.ula.ve

Consideramos que el artículo "las", puede confundir o dejar al descubierto más bien, la intimidación que las ciencias llamadas "duras" han provocado en las ciencias "blandas" (Prigogine y Steingers 2004), pero hemos de suponer, por los vientos que soplan en estos últimos decenios del siglo pasado, que una "Nueva Alianza" está ocurriendo entre ellas.

I.3 Las ciencias humanas en busca del tiempo

Universo	7000 millones de años
Tierra	5000 millones de años
Vida	2500 millones de años
Vertebrados	600 millones de años
Reptiles	300 millones de años
Mamíferos	200 millones de años
Antropoides	10 millones de años
Homínidos	4 millones de años
Homo sapiens	entre 100000 y 50000 años
Ciudad, Estado	10000 años
Filosofía	2500 años
Ciencia del hombre	0

www.bdigital.ula.ve

Fuente: E. Morin (1992: 9)

¿Qué buscan las ciencias humanas?

Podríamos reflexionar sobre estas cifras que encabezan el prólogo a la obra de "El paradigma perdido..." de Edgard Morin (1992) como un pretexto para encontrar lo que las ciencias del hombre (y no es que hemos perdido el paradigma), apenas lo empezamos a buscar, y no deberíamos hurgar tanto nuestra angustia fundamental humana de concocernos, pues estamos según esta cuenta, en el tiempo "cero".

Pero podemos ensayar diciendo que en ciencias humanas se han encontrado por lo menos dos grupos de respuestas, (las ciencia del hombre han cavado mucho más hondo y las llamadas "sociales" en la apreciación anglosajona se

han dedicado mayormente a hacer estadística, más bien que a la sociología), pero en todo caso, encontramos que se han ofrecido sobre el tiempo: aquél grupo de autores que se interroga sobre diversos aspectos temporales de la vida social y humana. El otro grupo, dedicado a la tarea de ofrecer un marco teórico que responde a la necesidad de dar cuenta de la relación del tiempo con los sistemas sociales.

Tal como hemos intentado exponer en el punto anterior de este capítulo, muchos de los aspectos de fundamento de las ciencias humanas han sido intuitos y abordados por la filosofía y la ciencia "dura", como por ejemplo, el "olvido del mundo de la vida" y "el recuerdo del fundamento humano de la ciencia" (Husserl 1992), pero por lo que respecta al tiempo: el "tiempo de la vida", "el tiempo del mundo" (Blumenberg 2007), el "espaciotiempo" (desde la física mecánica hasta la física cuántica), o el tiempo en la conciencia o la interpretación del tiempo de San Agustín por Heidegger (Agustín Corti 2007), pues como el mismo Husserl lo hubiere expresado sólo cuando nos preparamos para enfrentarnos con el mundo en que vivimos, producimos espacio-tiempo, y eso lo hacemos todos, de modo que todos somos autores.

De un encuentro con el tiempo como experiencia personal, ha surgido, en parte, la necesidad de interpelar a las ciencias (como conocimiento ya legitimado socialmente en una puesta de acuerdo universal) sobre el tema del tiempo como representación y sobre el contexto provocador de este contenido deseoso de ser sustantivo. Igualmente provocar la discusión y el anhelo de renunciar, si es posible a sistemas de conocimiento prestados con el fin de "tocar" nuevas ventanas al tiempo de los otros y de nosotros mismos.

Pero como lo hace notar Blumenberg, aunque pueda parecer absurdo, la teoría del mundo de la vida no ayuda a la comprensión del mundo de la vida.

Su propia definición lo excluye; “es ella la que se entiende por sí misma. No necesita ayuda de ninguna clase, ni tampoco las ofrece...” (2007: 22).

El texto lo tenemos frente a nosotros, cuando nos encontramos y establecemos un diálogo con esos muchachos “de la calle” o de esas mujeres “de los campos” y de otros territorios. Podemos producir o bien, usar las propias teorías de ese su mundo de vida, pensando que lo que realmente tenemos son sus representaciones. Además, mientras no muera el Sol (aunque se haya demostrado en las otras ciencias del mundo que la materia en cuando ordenamiento de energía, se deshace y se rehace sin cesar), el pensamiento social no morirá mientras siga habiendo representación del mundo.

Un hecho confiable sucede en el presente: estamos en presencia de una crisis de conciencia histórica de Occidente; el mundo que nos ha formado después de un historicismo-progresismo llevado al absurdo, acarreado, por ejemplo, la pérdida de la memoria social o la hipertrofia de la memoria muerta (museos, bibliotecas, monumentos), equivale a decir que estamos en un momento en que las ciencias humanas necesitan una filosofía que les haga recobrar su humanidad; es decir, ofrezca la oportunidad de *dar forma* (creativamente) a sus “amores” , a su “comun-unidad” y a sus objetos valorados.

Estas anotaciones, nos llevan a pensar que otro de los aspectos que incumben a las ciencias humanas, y de las que depende, en gran parte su vitalidad, es su conversión a un nuevo movimiento herético que defina una perspectiva en torno al principio de realidad que contemple incluso, una nueva temporalidad.

Para citar un ejemplo, uno de los casos en que un representante de una de las disciplinas humanas, Freud se enfrenta a Kant. Según Kant, el tiempo y el espacio eran formas necesarias de nuestro pensar. Pero Freud ofreció importantes elementos acerca de la temporalidad del inconsciente, corroborándose hoy día que los procesos anímicos inconscientes son en sí "atemporales". En palabras de Freud, en su obra "Más allá del principio del placer" observa que:

Esto significa, en primer término, que esos procesos anímicos inconscientes, no se ordenaron temporalmente; que el tiempo no altera nada de ellos, que no puede aportárselos la representación del tiempo. He aquí unos caracteres negativos que sólo podemos concebir por comparación con los procesos anímicos conscientes. Nuestra representación abstracta del tiempo parece más bien estar enteramente tomada del modo de trabajo del sistema P-Cc (Percepción-Conciencia), y corresponder a una autopercepción de éste (Freud [1920] en Indij 2008: 137-138).

Por lo que respecta al otro campo del conocimiento (parcelado por el método científico) como la Sociología en su vertiente analítica de los sistemas sociales, teóricamente se postula sobre la potencialidad de transformación de un sistema social sobre la base de una ontología del espacio-tiempo como constitutiva de las prácticas sociales y que resultaría básica en la estructuración. Sea muy elemental o absurdo el abordaje, y desde el enfoque que sea, lo cierto es que existe la intención de tratar de entender desde esta disciplina este funcionamiento. Por ejemplo, el concepto (temporal) de "distanciación" del que habla Anthony Giddens del proceso por el que las sociedades son "estiradas" (i) o distanciadas sobre mayores o menores intervalos espacio-temporales.

Ante estas mínimas consideraciones introductorias a estos aportes de las ciencias humanas, es que justificamos la presentación de algunas de las

proposiciones teóricas, reconociendo que la selección es arbitraria y ha dejado (¿para otro tiempo?) importantes autores fundamentales, tratando solamente de vincular esta selección al tema central de este trabajo.

De todos modos, si hablamos de influencias, no hay que enfrentar los saberes, sino aprovechar un diálogo entre ellos. No es un secreto para nadie que las ciencias humanas, a pesar de estar en la edad "o" como lo observa Edgard Morin, se encuentran en un proceso de revisión, otros afirman que están en una crisis, pero lo que más se ha destacado es su método para conocer esta dimensión del universo (la naturaleza humana). Este método ha estado a la sombra del método para conocer la que fue considerada *la otra* naturaleza, en especial desde el campo físico-matemático. Sigue habiendo influencia de estas ciencias, sin duda, pues las mismas tesis que se están conformando como movimientos heréticos a la ciencia moderna occidental, incorporan y arrastran conceptos adaptándolos a lo social y humano. La teoría de las catástrofes y la teoría del caos, la teoría de las estructuras disipativas de Prigogine, la autoorganización de Von Foerster, la teoría sinérgica de Haken y la teoría *autopoiética* de Maturana, la teoría del juego, la teoría del riesgo, están cuestionando las premisas del modelo de la ciencia moderna, desde otros "campos" o desde los bordes de los suyos propios (?).

Abrir las ciencias humanas al problema del tiempo, implica situarlas en el ambiente en que se ha producido el conocimiento. Correremos un poco el velo de Occidente, o tal vez mirarnos nosotros al espejo, para ver mejor cómo se ha representado el tiempo.

1.3.1 La desfiguración del sentido del tiempo y la crisis espiritual de Occidente

La figura tradicional del hombre occidental⁷ (deformada por el estatuto mismo de la clandestinidad y la ocultación) debe leerse a través de esa ocultación, y la primera tarea del hermeneuta antropológico debe pasar por el estudio de todos los "despreciados" por el pensamiento occidental oficial, aquél que triunfa en la universidad (Durand 2011: 139).

Iniciar este punto del capítulo sobre las ciencias humanas y el tiempo, nos exige ubicar el contexto cultural en el que se fabrican las representaciones del tiempo en un espacio que nos afecta: Occidente. Inspirándonos en los trabajos de Gilbert Durand sobre la crisis espiritual de Occidente, es preciso que nuestra identificación con el tiempo salga de esa ocultación o clandestinidad que la cultura y su corolario: el imaginario radical de Occidente (como lo ha llamado también Castoriadis) que se extiende y se difunde dando por sobreentendido a todos los mortales de esta parte del mundo que la significación que se le ha dado al tiempo o el espacio es la de la cultura occidental.

Como una *postura subversiva* de Durand (una anti-historia que debe ser llevada hasta el final), frente a las malas costumbres de Occidente, como él mismo lo señala, nos anima a ponernos de pié para subvertir este orden de estos siete siglos de pedagogía desde el mito progresista; que ha sido reabsorbida por la *res* y el *homo sapiens* e incluso la filosofía y que ha hecho la gran crisis espiritual de Occidente (2011) callando las "voces" humanas en

⁷ Sobre el sentido que Durand le da a Occidente: Yo le doy a Occidente un sentido muy preciso y limitado en el tiempo. Siguiendo el ejemplo de Spengler, separaré el Occidente Faustino de lo que otros injustamente confunden con él: la antigüedad clásica que grecolatina y también la intrusión oriental (árabe hubiera escrito Spengler) que marca los siglos del Imperio romano y la progresiva conversión del Imperio al cristianismo (...) O los "avatares de la imagen del hombre en el transcurso del último milenio y en la civilización nacida de Europa" Durand 2011: 127).

beneficio de las "cosas" y reduciendo estas voces al universo de los fenómenos.

Pero el mal mayor de esta pedagogía de Occidente se sintetiza en lo que Durand llama la "desfiguración" de la imagen del hombre (y diríamos nosotras las mujeres), con mil disculpas (ajenas) porque se "las" ha invisibilizado por "los" subversivos de género masculino.

Por lo que respecta al tiempo; la representación occidental ha estado estrechamente vinculada al mismísimo progreso de las ciencias humanas, que es el progreso de Occidente. Convendría entonces preguntarse por el modo como las ciencias humanas han respondido a la pregunta por el tiempo, lo cual implica ubicarnos en la crisis de la filosofía occidental y la pregunta por el ser, y la crisis de las ciencias de la naturaleza y finalmente las ciencias humanas y su pregunta por el hombre.

Según Durand, esta famosa pregunta ¿qué es el hombre? sonó en la hora de Kant en 1793 (hace por lo menos dos siglos). Pero ahora cobra una nueva originalidad con la paradoja que hace que el progreso reciente de las ciencias antropológicas (psicología, paleontología, cultural y social), vienen a retomar el generoso sueño de la Antropología que se preguntaba por los problemas fundamentales del hombre.

Y es que es preciso distinguir entre las ciencias humanas y las ciencias del hombre. Entendemos por ciencias humanas, al grupo de disciplinas que la *gnosis* de Occidente legitimó (a partir del método científico) en distintos campos del conocimiento relativos al estudio del hombre y de las sociedades humanas (Sociología, Psicología, Antropología, Lingüística, y sus especialidades; Antropología Social, Sociología Política, Psicología Clínica, para citar algunos ejemplos). Pero lo que se entiende por ciencias "del

hombre" (incluyendo a los dos géneros en los términos de Durand y de los filósofos no posmodernos), es aquel conocimiento que responde a la angustia humana (el deseo más profundamente humano) que es "la voluntad de vida" y el saber o el deseo por conocer. El "yo" kantiano que tengo se atrevería a agregar el contenido de lo que hubiere expresado Galileo en el epígrafe que encabeza esta tesis sobre la ética del uso del tiempo y la exaltación de las virtudes que son las que, independientemente del tiempo, nos hace humanos.

Recapitulando lo anterior diríamos que las preguntas que siguen van a emplazar a la cultura que nos ha hecho (parafraseando la obra de Castoriadis "Lo que hace a Grecia" 2006). Para los de Occidente: desde el siglo XIII hasta la hora antropológica en 1793, con la famosa pregunta de Kant, hasta la gran demarcación o desalianza de las ciencias (siglo XVII), la imposición del paradigma científico en los siglos XVIII y XIX hasta este momento del quiebre paradigmático anterior con el reingreso del sujeto en la naturaleza y la ciencia, hasta los tiempos de la introducción al siglo XXI con la restauración de las preguntas ¿qué es el hombre para esta sociedad?, ¿cuál es el principio de humanidad?.

A fin de encontrar elementos para responder a estas preguntas tan importantes y rastrear la palabra tiempo, nada más revelador que preguntarnos también sobre cuál ha sido la figura tradicional del sujeto en Occidente.

Resumiremos en seguida, tal cuestión a partir de otra famosa meditación, esta vez de San Agustín, "Conozco el bien que quiero, pero hago el mal que no quiero" (En Durán 2011: 133), que recoge el mal que se inicia a partir de esta postura intelectual en el que se basó el progreso del saber: el freno de los oscurantismos, oscurantismos que en nuestra civilización tienen que ver con la

exclusión de todo lo que no era razón: la carne, el cuerpo, los instintos, los sentimientos, los afectos. Este es un saber mal elaborado, dice Durand, y en el mismo se fundan las “catástrofes” por las que ha pasado la civilización de Occidente, vale decir, con los momentos precisos y repetidos por los que el pensamiento occidental se aparta de la tradicional figura del hombre (o tradición filosófica).

Tales crisis o “catástrofes” se vinculan a su vez, con tres grandes juegos míticos de Occidente, que son los que van a “desfigurar” el sentido del hombre de Occidente:

El mito de la ciencia profana (separada, positiva, objetiva)

El mito de la unión del “ser” y del “valor” con los “principios” de la historia

El mito recíproco de la segregación de lo sagrado y de los valores espirituales en una casta, una clase, o una sociedad privilegiada (Durand 2001: 134).

En otras palabras, estos mitos se despliegan en tres contenidos: la preeminencia del hecho, la preponderancia de la historia (como explicación de los hechos) y, la supremacía de una clase clerical que interpretando los valores, por ejemplo, prohíbe al hombre tener figura sin la intermediación de Dios o incluso figura secundaria de aquella figura mayor que sigue siendo el Cristo de la *Imitatio*. U otro: la destrucción de Aristóteles a través de la personalidad de Tomás de Aquino (quien separa con mucho cuidado la función claramente humana del conocimiento y la revelación), cuyo uso e interpretación queda reservada a los clérigos. Cuestión que no sucede con la mística islámica, en la que el ángel Gabriel, el ángel de la Humanidad, es inseparablemente “ángel del Conocimiento y de la Revelación” (Durand 2011: 133).

Es verdad que han ocurrido pretendidas reformas o revoluciones de Occidente (como la revolución protestante o el Socialismo), dice Durand, pero éstas siempre jugaron a favor de los "triunfadores" de la psique occidental, o el juego sólo cambió de manos.

Terminan imponiéndose, entonces, los mitos, los cuales se han fundado "en el deseo humano más profundo por el 'conocimiento' (*gnosis*) del cosmos, y sobre todo por el "conocimiento de sí mismo" y así Dios se revela y ya no se distingue con la "misericordia y la clemencia del deseo fundamental" (133-134). "Tales son los motores del destino de Occidente" (Durand 2011: 134).

Primera crisis o catástrofe de Occidente

Hubo un tiempo en una edad de oro (Edén) en el siglo XII, en que los corderos y los leones vivían en armonía; en el que se equilibraron los razonamientos sagrados y profanos. Para entender este siglo de oro, es preciso remitirse a la clasificación que hace Augusto Comte, sobre las leyes generales del progreso por las que ha pasado la humanidad, o "ley de los tres Estados" a saber: la primera, "teológica", la media o "metafísica" y la que ve el triunfo del hecho, la "positivista".

Cuando el hombre es apartado de su figura tradicional y se vuelve al mundo de las cosas, se reduce y se restringe al universo de los fenómenos. Esta es una catástrofe metafísica que ocurre a principios del siglo XIII. Mucho más importante que las tomas de Constantinopla por los turcos, habría dicho Henry Corbin:

... debemos esta catástrofe a un contrasentido de la historia, es decir, un acontecimiento ubicado mucho antes de lo que la historia, e incluso la

arqueología de Michel Foucault, llama el "Renacimiento" al que se endosa el papel de chivo expiatorio de los males de nuestros Modernos Tiempos. Paradójicamente, fue un orientalista, un especialista de la filosofía islámica, nuestro amigo Henry Corbin, quien mejor diagnóstico dio respecto de esta fecha histórica... (Durand 2011: 131).

La segunda catástrofe de Occidente

Se encuentra en la corriente objetivista, producto de los movimientos "reformadores" que, de Galileo a Descartes, oficializan los dualismos que fundamentan la filosofía occidental: mundo sagrado, separado del mundo profano, cuerpo, separado del alma; *res extensa* separada de la *res cogitans*...

Pero además hay algo trágico en esta catástrofe: los hombres del siglo XVI que se pretenden humanistas cuando en realidad están agravando la desfiguración del hombre; alienado irreversiblemente, primero, en relación al cuerpo y después el espíritu humano sobre la máquina que están construyendo a golpe de direcciones, de análisis y de cálculos.

Ahora bien, es verdad que deben considerarse, no obstante, movimientos de restauración que salen al paso, y que inciden en aquellos elementos llamados oscuros por el pensamiento dominante: "sentimientos", "bellas artes" y "poesía". Estos son elementos de restauración que el pre-romanticismo y el romanticismo se oponen vigorosamente al mito de la objetividad convertido en ídolo racionalista.

La tercera catástrofe.

Tiene que ver con la supremacía de la explicación histórica basada en el poder de los hechos y de su todopoderosa concatenación causal. La historia según Condorcet, Comte, Hegel, entre otros, se ofrece pérfidamente, según el autor, como el ambiguo sustituto del racionalismo amenazado por las críticas empiristas y se convierte en la última *ratio* (histórica, organicista, espacial) de una razón en quiebra, la del clasicismo: "representar", "hablar", "clasificar" y finalmente "intercambiar".

La cuarta catástrofe, la actual del hombre occidental, quien se encuentra ante las más anárquicas vías de una especie de "sálvese quien pueda" antropológico. Es la proliferación de las recetas existencialistas. De modo que ninguna de las soluciones propuestas por la triple mitología occidental para la desfiguración del hombre resulta satisfactoria. De un modo o de otro, algunos de estos mitos quedaron reforzados, no obstante, la crisis filosófica contemporánea, de la que el existencialismo de Heidegger fue el punto culminante, logró destruir la totalidad de las mitologías sobre las que se apoyaba Occidente: paradójicamente, de "catástrofe" en catástrofe, mientras la alienación del hombre se agravaba, de alguna manera una catástrofe expulsaba a la otra, y actualmente el hombre occidental ha agotado el poder de las catástrofes de su propia cultura.

Durand se pregunta si es que hemos llegado al acabose final de Occidente, o quizá un punto de vuelta atrás en el que los hombres de esas zonas candentes de la cultura occidental puedan resucitar una cultura nueva:

Se puede observar además que las tres "crisis" de Occidente, la del siglo XIII, la del siglo XVI y la de principios del siglo XIX, quedan marcadas por un

aumento del desprecio del hombre, por la intolerancia y por las persecuciones (Durand 2011: 137).

Es importante señalar que el punto de crisis de mayor intensidad, se da más o menos a finales del siglo XVIII, en paralelo con la Revolución Francesa, punto de crisis que llevó el pensamiento occidental a desear la salvación por la antropología y a través de ella. Es lo que preveía el genio de Comte cuando colocaba a la sociología en la cumbre de la explicación positivista. Y es también lo que quería Feuerbach cuando declaraba que la antropología era la ciencia universal y el único objeto de las filosofías. Así mismo, lo que también obsesionó a Marx cuando deseaba *desalienar* al hombre de su sujeción a los objetos, los "productos" de su ciencia.

Y finalmente, debe resaltarse en esta breve síntesis sobre la figuración o desfiguración del sujeto de Occidente y las ciencias humanas, que entre todas las disciplinas, es la antropología la que viene a retomar el relevo del generoso sueño de los reformadores románticos. La antropología como ciencia que plantea los problemas fundamentales del hombre (de Freud, de Jung, de Lévi-Strauss, de Eliade, de Malinowski, entre otros y de otros no precisamente de la antropología, como Gaston Bachelard), quienes se ocupan de los "despreciados" por el pensamiento occidental oficial, lo cual rectifica el último mito agónico de las universidades; el mito de la historia, pues gracias a la antropología la historia se ve relegada al lugar científico preciso que le corresponde y ya no puede aspirar al rango todopoderoso que le había otorgado Hegel.

Es que el deseo fundamental del hombre (la angustia humana, que puede llamarse temor ante la inseguridad total que representa la muerte y el saber o el deseo de conocer), salen de la inquietud antropológica de los últimos cincuenta años:

Cuando las tradiciones aluden a un misterioso reino subterráneo donde subsisten los mantenedores de la tradición, no hacen sino afirmar que ninguna empresa humana –cultura o civilización- pueden aparecer y mantenerse sin un mínimo de referencia a la problemática fundamental que conforma la figura del hombre (Durand 2011: 139).

Como respuesta a la angustia humana ante la muerte, hoy día, el deseo fundamental es entendido como “voluntad de vida”, que no se debe confundir con la voluntad de poder con la que Nietzsche aureola a su superhombre. Es la “voluntad de vida que se proyecta en la inmortalidad y en todas las felicidades posibles” (Durand 2011: 139).

Así queda cerrado el bucle cultural que abarca la desfiguración del hombre en Occidente y la apertura al nuevo pensamiento bastante renovador y desmistificador.

1.3.2. El tiempo en la sociología de Anthony Giddens

La obra magna de la teoría social de Anthony Giddens se puede decir, que es “La constitución de la sociedad”; una sociedad que es, por una parte la Gran Bretaña en la que el autor nace y vive, y por otra parte, la sociedad global, tal como lo expresan sus comentarios a la otra obra clásica, en una versión corregida y ampliada; “Sociología”. En ella analiza los elementos ontológicos del ser social, que pese a las diversas formas concretas que estas puedan asumir, son constitutivas de toda forma humano-social. Y también se aborda el problema del tiempo, o los tres tipos de *durées*: el de la vida cotidiana, el

tiempo individual y el tiempo de las instituciones, sin dejar de tomar en cuenta el tiempo que transcurre como rutinización.

El contenido sustantivo de La constitución de la sociedad, está dividido en varias partes en la que se desarrolla la teoría de la estructuración social, el individuo y la sociedad, entendidos no como polos opuestos, sino como partes de una columna vertebral en la que estos polos se producen y reproducen de manera integral e indisociable. En una primera parte, el autor intenta desarrollar una tesis sobre las características de la estructuración de una sociedad. En una segunda, analiza al sujeto entendiéndolo como "agente" y sobre sus interacciones cara a cara (en una co-presencia). Luego, se dedica a analizar los sistemas sociales más amplios (en un carácter societal), sugiriendo algunas directrices en la orientación global de la investigación social.

En ruptura con el absoluto dualismo orden-cambio, Giddens presta atención preferente por los aspectos dinámico-temporales de la realidad social. Según el autor:

- a) hay un orden estructural en los sistemas sociales
- b) este orden es un "orden virtual", lo cual significa que los sistemas sociales reproducidos, no es que tienen propiamente estructuras, sino más bien "exhiben "propiedades estructurales", entonces la estructura existe como presencia espacio-temporal, sólo en sus particularizaciones en tales prácticas y como trazos de la memoria que orientan la conducta de agentes humanos cognitivamente capaces" (Giddens en Ramos Tórre 1989: 6)
- c) La vida social se caracteriza por la recursividad de las prácticas, es decir, por su carácter repetitivo, como las reglas en las instituciones, por ejemplo.

Las instituciones son los aspectos más duraderos de la vida social. Al hablar de las propiedades estructurales de los sistemas sociales, Giddens, se está refiriendo a sus aspectos institucionales que proporcionan "solidez" a lo largo del tiempo y del espacio.

La concepción de la dualidad de estructura pretende superar aquellas teorías que, o bien responden con una salida estructural a la solución de los problemas sociales, o bien, responden con una salida de agencia individual:

Si las teorías subjetivistas afirman la libertad de los actores y su capacidad de "hacer que las cosas sucedan", los objetivistas parten al contrario del postulado de que a los agentes "cosas les suceden", en tanto están sometidos a constricciones derivadas de las propiedades estructurales de la sociedad. El cortocircuito que se produce entre ambas posiciones es producto del supuesto de que el individuo o la sociedad tienen la primacía. Como alternativa a ambas posiciones, Giddens afirma la necesidad de resistir a ese dualismo y comprender el sentido profundo de lo que denomina la "duplicidad de la estructura". Plantea que agencia y estructura están lógicamente implicadas entre sí (García Raggio 201: 1).

También considera una distinción entre tiempo irreversible (el de lo episódico) y un tiempo reversible (el de las rutinas y la estabilidad). Esta distinción entre Tiempo reversible y tiempo irreversible que Giddens había criticado a Lévy-Strausse, es mantenida en sus obras posteriores, en especial La constitución de la sociedad (The Constitutions of Society) [1988] en Ramos Torre (1989).

d) El tiempo como propiedad de las estructuras. La pregunta que surge es ¿cómo es posible este vaivén entre la dependencia del tiempo y la emancipación en relación a él?. Giddens se propone eliminar este vaivén concibiendo la estructuración como un proceso de ligación (building) del tiempo y del espacio, cuyo resultado es tanto la actualización puramente práctico-episódica de un orden, como la recursividad de las prácticas.

Su propuesta en concreto es la siguiente:

...en el análisis social, la estructura hace, pues, referencia a las propiedades estructurantes que permiten la 'ligación' del espacio-tiempo en los sistemas sociales, propiedades que hacen posible que prácticas sociales discerniblemente similares existan a lo largo del tiempo y del espacio, proporcionándoles forma 'sistémica' (Giddens en Ramos Torre, 1997: 15).

En conclusión, la sustancia de los sistemas sociales en la Teoría de Giddens sobre la estructuración, no es la acción o los sistemas sociales, sino *"la ordenación de las prácticas sociales a lo largo del espacio y el tiempo"* (Giddens en Ramos Torre 1997: 16).

Giddens argumenta que las prácticas humanas son prácticas situadas que se desarrollan en un local espacio-temporalmente circunscrito y concreto: sólo podemos actuar en una situación determinada por el tiempo y el espacio en el que el actuar ocurre. Estas, a su vez, se desarrollan como corriente continua de conducta, como advenimiento o *durée* que se resuelve en una entremezcla de reversibilidades e irreversibilidades y distingue al menos tres tipos de *durées*: la de la vida cotidiana, la de la vida individual y la institucional. La primera y la última suponen un tiempo reversible, mientras la segunda se estructura en un tiempo irreversible.

En este marco surge la dualidad conceptual presencia-ausencia. Ambos son conceptos espacio-temporales. La presencia hace referencia, no sólo a la corporeidad situada de las prácticas, sino a la disponibilidad temporal y espacial en la que ocurren: el cara a cara de la interacción, el ahora y el aquí del actuar.

La presencia está delimitada por la ausencia: aquello que ni temporal ni espacialmente es accesible a una práctica que, sin embargo, se desarrolla como corriente continua de conducta.

En el mismo contexto surgen otros conceptos clave y relacionados: la distanciación y el estiramiento espacio-temporales:

Gracias a su cambiante distanciación, las sociedades estructuralmente ordenadas se alargan o estiran por el espacio-tiempo, conectando y ligando lo que espacial y temporalmente está separado (Ramos Torre 1989: 16).

Este concepto clave, el de distanciación se entiende como el proceso por el que las sociedades son éstiradas sobre mayores o menores intervalos espacio-temporales, por ejemplo, lo característico de algunos sistemas sociales, y más específicamente del moderno, es su extrema capacidad para distanciar y estirar el espacio-tiempo significativo, vaciando, desencajando o desanclando las prácticas de sus locales inmediatos.

Ahora bien, ¿de qué tiempo habla Guiddens, ¿en qué metáfora de lo temporal se sitúa? ¿hasta qué punto ha emprendido una reflexión sistemática sobre el recurso cognitivo que está utilizando?

Emprende entonces una investigación y dice que hay que una ontología del espacio-tiempo como constitutiva de las prácticas sociales, básica para la

conceptuación de la estructuración que arranca de la temporalidad y así pues, en un sentido, de la historia. En palabras de Ramos Torre:

No obstante, lo que aparece en su obra es una programática truncada, de la mano de una comprensión del tiempo que no supera la ingenua oscuridad del sentido común (...) Por lo demás parece que la lectura que hace de Heidegger es apresurada (Ramos Torre, 1989: 17).

Guiddens no logra resolver la dualidad presencia-ausencia. Cuando enfrenta el problema agustiniano del tiempo se centra en la ontología del presente, la presencia y el presenciar se queda en un nivel de reflexión que se sitúa por debajo del que alcanzó el mismo San Agustín.

En su intento por elaborar una teoría de los sistemas sociales y de su estructuración, se espera que Giddens hiciera una reflexión sistemática congruente con los problemas claves de la ciencia social. No obstante esta esperanza se ve frustrada pues lo que aparece es una programática que no termina por resolver la comprensión del tiempo. Entonces termina por argumentar sobre la tripleta conceptual pasado-presente-futuro que queda por debajo del nivel alcanzado por San Agustín.

Lo interesante podría estar en el análisis de la ligazón del tiempo con las prácticas; un tiempo que es considerado presente y que toma en cuenta el movimiento (algún movimiento), este es el movimiento en el tiempo que ordena las prácticas en su transcurrir y que debe ser dominado y administrado. Lo que harían las estructuras sería someter ese tiempo a la reproducción social. Este es el tiempo continuo, lineal, y que es susceptible de sometimiento a las medidas sociales de las que nos hablan los relojes y que administran nuestra vida cotidiana.

La crítica a esta teoría por los españoles (publicación monográfica sobre "tiempo y cambio social" coordinado por M^a Angeles Durán y Ramos Torre en la revista española de estudios avanzados de Sociología 1997), (Ramos Torre 1997) entre otros textos (García Raggio 2011) (Dos Santos y Fabiano 2009), es demoledora:

El final que alcanzamos es crítico. La tarea emprendida por Giddens es ciertamente meritoria y se enfrenta con una tradición obsoleta que él pretende orientar hacia una nueva sensibilidad por lo temporal. Es más, su trabajo es impresionante en lo que se refiere a su insistencia en entreverar el tiempo y el espacio. Todo eso habrá de ser retenido y profundizado. Pero su labor es todavía insuficiente. Una de esas insuficiencias radica justamente en una escasa reflexividad en relación al tiempo que le hace caer, a pesar de sus declaraciones programáticas, en un nivel de conceptualización muy primario (Ramos Torre 1989: 18).

www.bdigital.ula.ve

1.3.3 Las tesis sobre el tiempo de Norbert Elías

Para Norbert Elías el tiempo no es un dato objetivo o subjetivo, sino un dato social y un instrumento de orientación imposible de comprender sin tomar en cuenta el acervo cultural que se transmite y se aprende de generación en generación. Es preciso entonces, esbozar una teoría adecuada del saber que tenga en cuenta el aprendizaje humano y los procesos sociales en su evolución de larga duración.

Elías se dedica a escribir un ensayo "Sobre el tiempo" a fin de emprender una ruptura con la epistemología tradicional (un mal planteamiento de la tradición filosófica, según la cual el tiempo es algo oscuro e irresoluble y que se basa en las dicotomías conceptuales de "tiempo físico" y "tiempo social",

"naturaleza" y "cultura", "individuo" y "sociedad", etc., lo cual introduce en efecto de tradición fetichista que se introyecta en la cultura. La consolidación de estas dicotomías y con el auge de las ciencias naturales, pronto el tiempo físico comenzó a concebirse como un tiempo real y autónomo, como un tiempo objetivo y como si tuviera vida propia, frente al tiempo social que venía a ser una mera convención. Cuando en realidad, el tiempo físico fue una ramificación relativamente tardía del tiempo social. Pero los físicos y los filósofos perdieron pronto de vista, en sus reflexiones especializadas, el nexo de su saber, dice Elías, con el suelo nutricional de la sociedad humana que va desarrollándose (Elías 1989):

... hasta Galileo no se había hecho una aplicación del tiempo a los fenómenos físico-naturales, sino que siempre se había tratado de medir y regular eventos sociales. Se da, pues, un paso importante, un paso que va desde el tiempo utilizado como medida, por ejemplo, para la regulación de la duración de los discursos de los atenienses, al tiempo de los experimentos científicos de Galileo, donde se produce un cambio en la función y en la utilización de los instrumentos de medición, que pasan a aplicarse al campo de los fenómenos naturales: "Apenas podemos exagerar la importancia de este cambio: la aparición del "tiempo físico" a partir del "tiempo social". Surgió con una nueva función de medidas temporales humanas que cada vez más estaría al servicio de la determinación del tiempo de la Naturaleza, por sí misma...un paso en el cambio de la escisión conceptual del universo, que se va adueñando poco a poco del lenguaje y el pensamiento humanos y aparece como un axioma aceptado en general y que nadie pone en duda" (Elías 1989: 129).

Las ideas centrales de las tres tesis de Elías sobre el tiempo suponen una ruptura para con las largas discusiones filosóficas y la epistemología tradicional sobre el problema del tiempo y una alternativa frente a los esquemas objetivistas y subjetivistas de la gnoseología tradicional, cuestión

que había ofrecido un planteamiento erróneo del problema dado el modo cómo fue siempre abordado.

El abandono de campos problemáticos como el objetivismo o el subjetivismo llevan al autor a rechazar una teoría del saber frente a un objeto de conocimiento: el tiempo, y no se plantea la cuestión de que si el tiempo es un objeto existente realmente en el mundo exterior (objetivismo) o si acaso es meramente una representación subjetiva sin correlato en el mundo exterior (subjetivismo).

El defecto fundamental de estos planteamientos problemáticos, está en el olvido de que todo ese acervo de saber social que subyace al individuo y que hace del tiempo, más que un dato objetivo de tipo newtoniano o un dato *a priori* de nuestra conciencia al modo kantiano, es un dato social y una síntesis simbólica de alto nivel que se ha desarrollado en el transcurso de los siglos. Entonces la idea fundamental de la que parte es que el saber humano es el resultado de un largo proceso de aprendizaje de la humanidad, que no conoce principio y sea cual fuere la aportación innovadora, el individuo se apoya en un saber ya existente y lo prolonga: Es esto lo que sucede con el problema del tiempo.

Elías reflexiona sobre estas comunes preguntas: ¿Es el tiempo sólo una relación que hace el hombre, o es algo que existe de una manera real e independientemente del ser humano?

A partir de sus obras principales, tales como "Sobre el tiempo" (1989), "El proceso de la civilización" (1989), "La sociedad de los individuos" (2000) [1939], la "Teoría del símbolo" (2000) se puede rastrear su pensamiento caracterizado por algunos aspectos relevantes, principalmente el análisis de la sociedad y su evolución y sobre los procesos civilizatorios, problemas tales

como "la mirada sociológico-procesual de largo alcance; la ruptura para con las dicotomías del tipo "individuo" y "sociedad", "naturaleza" y "cultura", "objeto" y "sujeto", etcétera; así mismo, la influencia de los cambios sociogenéticos en las transformaciones de las estructuras psicogenéticas; la introyección de la coacción propia de los procesos civilizatorios, etc." (Navarro, 2005: 5).

Habría que hacer la salvedad de que Elías no tiene una concepción progresista de la historia en el proceso de la civilización, en el sentido de una historia que camina inexorablemente hacia una *equifinalidad* mejor, ni tampoco parece incurrir en un etnocentrismo respecto a la civilización de Occidente. Él mismo dice que no se ha dejado guiar por la idea de que su civilización sea la más adelantada de todas las formas posibles de conducta, tampoco que sea la forma vital más deleznable y esté condenada al hundimiento.

Lo que nos muestra esta civilización son datos de una civilización que en un complejo tránsito, puede avanzar o retroceder, evolucionar o involucionar, pero que incluye sociedades que tienen una determinación del tiempo pasiva y puntual en los grupos humanos más "simples", hasta llegar a una determinación del tiempo activa y uniforme, exhaustiva e inexorable, continua y coactiva, en las sociedades urbanizadas e industrializadas más complejas y "civilizadas".

Ahora bien, el asunto que se destaca en la visión de Elías es la transformación de la coacción externa (social y cultural) convertida en alto grado en autocoacción (de influencia freudiana) que se encuentran en las sociedades altamente industrializadas en las que se practica una economía de la felicidad por la porción de seguridad que le ofrece el orden de la cultura. En una sociedad que asciende hacia una "civilización" los impulsos agresivos

inherentes al ser humano que son reprimidos y se transforman, gracias a la civilidad, en refinamientos civilizatorios e higiénicos, de modo que la estructura de la personalidad se vuelve susceptible de transformarse profundamente en el decurso de los procesos sociológicos, de tal modo que gestos considerados normales en sociedades de antaño, tales como escupir, sonarse la nariz o hurgarse los dientes con un cuchillo después de comer, o llegar tarde a una cita, ahora constituyen a la personalidad civilizada como vergonzosos y rechazables.

Estas observaciones son hechas por Elías a la luz de los aportes de Sigmund Freud y que no son visibilizados expresamente por Elías, y no precisamente por ingratitud según algunos autores (Navarro 2005).

Para concretar el tratamiento sobre el tiempo de Elías, se hará a continuación una síntesis de sus tres tesis sobre el tiempo dejando por fuera el análisis de la sociedad:

La primera tesis: el tiempo como dato social e instrumento de orientación

Tal vez la función principal del tiempo es la de servir como medio o instrumento de orientación en el incesante flujo del devenir físico-social (Navarro 2005).

Para nosotros, 'tiempo' es un concepto de un alto nivel de generalización y síntesis, que presupone un acervo de saber social muy grande (1989: 50) y

... nos sirve como medio de orientación especial, lo cual presupone que existen en el mundo seres vivos como los hombres que son como "unidades centradoras" que tienen una especial 'facultad de síntesis', a modo de una

específica propiedad humana, que les permite, en cualquier caso, tener un 'esquema mental' un 'cuadro único' y, en fin, una 'mirada espiritual' del antes, del después y del ahora. Sin embargo, esta capacidad humana no es una capacidad del individuo aislado, así como tampoco es algo que se da de modo invariable y de una vez por todas, sino que es algo que se activa y estructura a través de la experiencia y el aprendizaje, a lo largo de las generaciones en sociedad, y siempre en continuo proceso, de tal forma que, podemos asegurar también que hoy no tenemos la misma experiencia del tiempo que antaño, que hubo estadios en donde no existió, y que en un futuro otras generaciones de hombres tendrán una concepción diferente de la temporalidad (Navarro 2005: 16).

Esta función de orientación se realiza a través de continuos en devenir normalizados que sirven como marcos de referencia para medir y regular los procesos cambiantes, ya se trate de fenómenos naturales, como por ejemplo el movimiento del sol y la luna, en sociedades menos avanzadas en el desarrollo de la determinación del tiempo, o en sociedades que han creado dispositivos artificiales (mecánicos por ejemplo) como dispositivos para caracterizar a una sociedad, como la uniformidad y la continuidad como hazaña de una síntesis intelectual que dista mucho de ser sencilla, como lo expresa el autor.

La segunda tesis: La evolución hacia la autodisciplina del tiempo.

Sobretudo, a partir de la Edad Moderna, a diferencia de las sociedades del pasado, hay un proceso de determinación y sentimiento del tiempo que no existían en estadios anteriores, las cuales era puntuales y discontinuas. En las actuales sociedades industrializadas avanzadas, la retícula temporal se extiende uniforme y continua sobre las urbanizadas ciudades y sus actividades, lo que supone una novedad, en relación al pasado. Existen pues,

tres niveles de integración: natural, social, individual. El natural es el de los fenómenos naturales, como por ejemplo, el movimiento de los astros.

El social el de los instrumentos de regulación humana del tiempo, los que son de factura humana, tales como los relojes y el calendario, el individual, se refiere a la autodisciplina aprendida socialmente, introyectada en la estructura misma de la personalidad.

Las sociedades naturales, por ejemplo, las de recolectores y cazadores, sus determinaciones son en términos de síntesis parcial; la síntesis "luna" (los movimientos del sol y de la luna), representaría un reloj fisiológico, mientras que las sociedades urbanizadas, contienen un alto nivel de síntesis activa y uniforme. Su marco de representación social (en el desarrollo de la determinación del tiempo) contiene un alto nivel de síntesis.

Tercera tesis: El pseudomisterio del tiempo.

Esta tesis pretende cuestionar un mal planteamiento en el que se ha deleitado la tradición filosófica y la ciencia misma: la del tiempo como existencia independiente, para los físicos, por ejemplo, o la de que es un dato a priori de la naturaleza humana.

Las dos visiones han pisado un territorio falso dando lugar a un pseudomisterio del tiempo. Lo que Elías propone es despojarlo del misterio: la cuestión central del tiempo es una cuestión social; los símbolos y conceptualidades humanas que han logrado un alto nivel de síntesis como el tiempo, tienden a objetivarse en el lenguaje y adquieren un carácter fetichista: "el tiempo como un río", "el tiempo pasa", "el tiempo se estira y encoje".

En conclusión:

- a) El tiempo es un dato social. Se ha pretendido que la sociedad y la cultura no fuesen naturales y que ellas forman parte de un universo único (aparte), que según Elías, estos no son menos naturales que los átomos y las moléculas. Por esto, se ha dado en la historia la gran demarcación o división del saber humano entre ciencias naturales y ciencias humanas.

Como lo expresa muy bien Navarro:

Repitámoslo una vez más (...) el tiempo no es ni un dato objetivo de la Naturaleza no-humana, al modo newtoniano, ni tampoco un dato innato a priori de la naturaleza humana, al modo cartesiano-kantiano, sino que se trata de una síntesis humana de alto nivel y de un instrumento simbólico-social humano que nos sirve como medio especial de orientación en el continuum en devenir, y que resulta incomprensible sin referirlo a ciertos procesos sociales y a todo un acervo de saber cultural que se ha ido aprendiendo y transmitiendo y acaso perfeccionando, de generación en generación, en un proceso de evolución del que es fruto precisa y concretamente el tiempo (2005: 14).

- c) Ahora bien, para llegar a este grado de nivel de síntesis no corresponde a una facultad del individuo aislado (aunque sí es una propiedad humana), el tener un esquema mental, un "cuadro único" "una mirada espiritual" del antes, del después y del ahora de tiempo. Entonces, el tiempo es algo que *se activa y estructura a través de la experiencia y el aprendizaje a lo largo de las generaciones en sociedad* y siempre en continuo proceso. Todas las generaciones tienen su propia experiencia del tiempo.

- e) Sobre la función del tiempo. El tiempo sirve como medio o instrumento de orientación en el incesante flujo del devenir físico-social. También, tiene

que ver con el hecho de que sus símbolos, tienden a objetivarse en el lenguaje y adquieren un carácter fetichista, con lo cual pareciera darnos a creer que el tiempo cobra vida propia:

- f) Sobre la autodisciplina del tiempo. Se puede destacar en el análisis de Elías en su obra "La sociedad de los individuos", cuyo título aparentemente resulta tautológico u obvio, que el autor quiere destacar el papel social e individual de la disciplina del tiempo y de cómo esta disciplina se va introyectando en la estructura de la personalidad del individuo, siendo por una parte una coacción externa, desde la presión moral, social y cultural, como lo había observado y estudiado Freud, así como también, una presión y depresión a nivel individual.

Elías pretende dejar muy clara su ruptura con la concepción dicotómica de individuo-sociedad, naturaleza-cultura, entre otras.

Tanto la autodisciplina del tiempo (coacción psíquica), la cual se introduce paulatinamente a lo largo de la evolución humana, como la coacción social omniabarcante, con sus regulaciones institucionales ejercen una presión sobre las sociedades a través del tiempo, de modo que estas "sufren la disciplina del tiempo".

Ahora bien, ¿cómo pretende romper o cómo resuelve Elías esta dicotomía?

El carácter social del individuo es natural, forma parte de su naturaleza el vivir en sociedad. Por tanto, no puede verse separado de esta comunidad. Esta es su tesis aparentemente tautológica de "La sociedad de los individuos" (2000); los individuos son individuos en la sociedad, y viceversa; la sociedad no es sociedad sin la realización (social) de estos individuos.

Los individuos estamos atados unos a otros a través de relaciones de interdependencia pues constitutivamente tenemos elementos que nos hace seres con una misma biología, procesos químicos, reacciones psicológicas, sentimientos más o menos generalizados; de amor, de rechazo a ciertas cosas, o de afectos y gustos, compartimos procesos sociales e individuales, en fin existe una concatenación de procesos sociales, biológicos y procesos individuales que nos unen como sociedad y nos caracteriza como individuos componentes de esa sociedad, con nuestras propias coacciones o "libertades" psíquicas. Hay mucho de esta tesis en los trabajos de Freud y Durkheim, especialmente:

...cada uno de los seres humanos que caminan por las calles aparentemente ajenos e independientes de los demás está ligado a otras personas por un cúmulo de cadenas invisibles...El ser humano individual vive, y ha vivido desde pequeño, dentro de una red de interdependencias que él no puede modificar ni romper este armazón de funciones interdependientes, cuya estructura y cuyo esquema confieren a un grupo humano su carácter específico, no es ni ha sido creado por individuos particulares" (Elías en Navarro 2005: 9).

Se hace necesario entonces, dejar de pensar en sustancias individuales aislables (propios de la epistemología tradicional), y empezar a pensar en *relaciones y funciones*.

g) Y finalmente, la investigación sobre el tiempo que presenta Elías, ofrece "otra imagen". Aquí el hombre individual independiente y egocéntrico ya no es la figura principal. Tampoco la naturaleza ya no es un mundo de objetos que existe fuera del individuo; no es ya el círculo de los otros al cual entra el individuo casi por azar, Esta es una escena de terror que se nos ha inculcado y transmitido como epistemología de lo social y de lo que la sociedad ha creado para resolver su vida. Esta es una *grieta cuasi espacial* entre un mundo interior y un mundo exterior; entre individuo humano

considerado como recipiente cerrado del saber y la sociedad. Estos individuos no están encerrados en sí mismo; constituyen conjuntamente composiciones, es decir, grupos o sociedades de tipo diverso. Desde este punto de vista desaparece la dualidad de las imágenes tradicionales del ser humano y de la sociedad y de éstas como sociedades al parecer, sin individuos.

I.3.4 Historia y tiempo

I.3.4.1 Roger Chartier: los conceptos de tiempo y representación en la historia cultural

La obra de Roger Chartier cobra un sentido relevante dentro del estudio del tiempo en las ciencias humanas porque su influencia desde Europa, especialmente desde los grupos de investigación que se habían estado reuniendo en Francia, ha sido muy difundida en lengua española durante el llamado "breve siglo XX" (1914-17 hasta 1989), pero sobretodo porque sus principales representantes en una cuarta generación, se han propuesto prestar atención a nuevos campos problemáticos como objetos de estudio, creando nuevos territorios en el conocimiento de la historia, sin disputarse su espacio con otras disciplinas, adoptando métodos y conceptos, incluso de la literatura y el arte, cuestión que había estado vetada en la historia clásica.



Desde la tercera generación de los *Annales*, que se había cerrado en 1989 con la caída del muro de Berlín y los sucesos que acompañaron este

acontecimiento, un nuevo grupo de historiadores promovieron un movimiento de transición hacia otra historia. Los trabajos de Bernard Lepetit, Pierre Souyri, Jean-Ives Grenier y Joselyne Dakhha, más la influencia de los proyectos innovadores de la revista *Espaces Temps* representaron una clara nueva definición de enfoque de la historiografía francesa y de influencia en toda Europa. Pero esta cuarta generación está representada, especialmente por los trabajos de Roger Chartier y Alain Boureau (Pargas y Peñalver 2009).

Podemos recordar que la tercera generación de los Annales (cuyos representantes principalmente fueron Marc Bloch, Lucien Febvre y Fernand Braudel), habían sido los fundadores y constructores de la corriente del célebre género de la "historia de las mentalidades". Pero en este mismo momento en Europa, todas las historiografías occidentales se ocupaban de este mismo campo problemático de la cultura, bajo distintos términos; psichistoria, historia cultural, historia intelectual, historia del discurso y de las prácticas discursivas, historia de las ideologías, historia del imaginario, historia de las tradiciones culturales, historia de las prácticas culturales, entre otras, cuadro analítico de Chartier en el que se puede distinguir esta clasificación en la obra *El mundo como representación* (1996).

La cuarta generación o generación en transición a otra historia. Estos Annales proyectan una nueva historia social con fundamentos antropológicos, que recupera no solamente los problemas clásicos de la Antropología desde la misma Historia, sino en especial, los procedimientos analíticos, miradas y conceptos y modos de intervención antropológicos, ahora recobrados como instrumentos de la práctica, de la investigación y de la explicación histórica (Aguirre Rojas 2006).

De la prolífica obra de Chartier publicada en lengua castellana, hemos elegido dos para resumir brevemente el modo cómo aborda la

representación y el tiempo. Estas son: "El mundo como representación" (que incluye nueve textos que escribió durante diez años) [1989] (1996) y "La historia o la lectura del tiempo" (un "ensayo" según el autor) (2007).

A partir de ahora, se irá desplegando la especificidad de "su historia" desde estas dos obras fundamentalmente y considerando el contexto en el que se cultiva el espíritu de la época que le contagia.

Roger Chartier forma parte de los historiadores que en el siglo XX desplazaron sus posiciones desde el campo disciplinario de la historia que se había legitimado y que en el periodo comprendido entre las dos Guerras mundiales, formularon "una manera distinta de escribir la historia" (Chartier 1996: 115).

Este nuevo enfoque de la historia de las ideas dio lugar a todo un movimiento de teoría y método confluyendo en lo que se conoce como la *nueva historia* (en minúsculas) (Chartier y Le Goff 1988).

La antigua historia se había caracterizado a grandes rasgos, por la historia "*de esa realidad colectiva y difusa que es la opinión*" (Jean Ehrard en Chartier 1996: 14), y la historia estructural de las formas de pensamiento y de sensibilidad. Para otros historiadores, como Lucien Febvre, por ejemplo, era importante romper con toda una tradición de la historia intelectual fundamentada en un pensamiento voluntarista: el conjunto de los procedimientos de la transformación de las sociedades. Para el autor, lo social no podría deshacerse de ninguna manera en las ideologías que intentaban modelarlo. Febvre está en contra de hacer una historia intelectual en contra del pasado; lo cual significa que las categorías del pensamiento no son universales, y tampoco reducibles a las puestas en marcha por los hombres del siglo XX.

La primera tarea del historiador, como la del etnólogo, es la de encontrar esas representaciones del pasado, en su especificidad irreductible, sin recubrirlas con categorías anacrónicas ni medirlas con el utillaje mental del siglo XX, implícitamente expuesto como el resultado necesario de un progreso continuo (Chartier 1996: 20).

Chartier está hablando con las palabras de Lucien Febvre, pero además las refuerza en *“contra de una lectura defectuosa de los pensamientos del pasado”*, de la que había prevenido Lévy-Brühl en su *“Mentalidad Primitiva”*:

En vez de ponernos imaginariamente en el lugar de los primitivos que estudiamos, y de hacerlos pensar como lo haríamos nosotros si estuviéramos en su lugar, cosa que sólo puede llevarnos a hipótesis casi siempre falsas, esforcémonos por evitar nuestras propias costumbres mentales e intentemos descubrir las costumbres de los seres primitivos a través del análisis de sus representaciones colectivas y de las relaciones entre esas representaciones (Lévy-Brühl en Chartier 1996: 20).

El “utillaje mental” de Febvre o las “maneras de sentir y de pensar” de Marc Bloch, van a desembocar en una historia de las representaciones colectivas, es decir, en una historia contrapuesta a esa *“historia intelectual de las inteligencias desbocadas e ideas sin soporte”* (Chartier 1996: 22).

Así por ejemplo, resalta Chartier, que la biografía intelectual al estilo de Febvre, va a ser la historia de la sociedad la que coloca a sus héroes como testigos y como productos de los condicionamientos colectivos que limitan la libre invención individual.

Así entonces, se abre el camino a una historia de los sistemas de creencias, de valores y de representaciones de una época o de un grupo, o lo que se va a

conocer por "historia de las mentalidades" (Ariés en el DSM 1987). Esta es la historia en la que Chartier se involucra, examinándola.

La noción de mentalidad se impone –en la historiografía francesa-, en la década de los años sesenta (Chartier 1996). Esta historia de las mentalidades se va al nivel de lo cotidiano y de lo automático; es lo que escapa a los sujetos individuales de la historia al ser revelador del contenido impersonal de su pensamiento (ambas definiciones pertenecen a Jacques Le Goff).

Estamos en presencia de la construcción de un objeto histórico distinto al de la historia intelectual clásica; la de la mentalidad siempre colectiva que regula, sin explicitarse, las representaciones y los juicios de los sujetos en sociedad. A propósito podemos señalar que las dos influencias más decisivas en el pensamiento de Chartier son la escuela sociológica de Emile Durkheim y Marcel Mauss, y la noción de representaciones colectivas, los trabajos publicados en la revista *L'Année Sociologique* y la obra de Pierre Bourdieu, en especial la noción de campo y de *habitus* (Cárdenas Ayala 2006: 169).

Chartier se propone entonces, plantear una relación distinta entre la conciencia y el pensamiento, noción cercana a la de la sociología de tradición durkheimiana:

... que pone el acento sobre los esquemas o los contenidos del pensamiento que, aunque se enuncien en el modo individual, son en realidad los condicionamientos no conocidos e interiorizados que hacen que un grupo o una sociedad comparta, sin necesidad de que sea explícito, un sistema de representaciones y un sistema de valores (Chartier 1996: 23).

Por otra parte, Febvre, bajo la influencia de la Psicología histórica de C. Blondel (1929), H. Wallon (1930) y sucesores, la noción de mentalidad le lleva a

considerar, tanto el campo de lo intelectual, como el campo de lo afectivo; de los sentimientos y sensibilidades que les son propios a los hombres de una época, como lo son por ejemplo, las categorías que actúan en la construcción del tiempo y del espacio, en la producción de lo imaginario, en la percepción colectiva de las actividades humanas, situadas como "centro de observación", como por ejemplo, la noción de *persona*.

Desde una postura intelectual similar, A. Dupront propone en el Congreso Internacional de Ciencias Históricas en Estocolmo (1960), una reformulación total de la historia de las ideas y postula una historia de la psicología colectiva dentro del campo de las ciencias humanas, entendida como una historia de los valores, de las mentalidades, las formas, lo simbólico, los mitos.

Lo interesante de esta proposición estriba en que en adelante se perfila la intención de trabajar una historia que está ante la construcción de un nuevo objeto, pues si –como lo expresa Chartier; un haz de ideas si son difundidas (como lo pueden ser a través de los libros o de la lectura de éstos), si son además captadas a través de las palabras que las designan, y si son situadas en las raíces sociales y consideradas en su carga afectiva y emocional, además de su contenido intelectual, se pueden convertir, al igual que los mitos, en una de esas fuerzas colectivas por las cuales los hombres viven su época, y por tanto, en uno de los componentes de la "psique colectiva" de una civilización.

Aquí desemboca, dice Chartier, la tradición de los *Annales*,

... tanto en la caracterización fundamentalmente psicológica como en la redefinición de lo que debe ser la historia de las ideas reconvertida en la

exploración de algo diferente: lo mental colectivo (Chartier en Cárdenas Ayala 2006: 169).

Ahora bien, como quiera que este "mental colectivo" tiene por objeto lo colectivo, lo repetitivo y lo automático, requiere la serialización, requiere la serialización, si no exhaustiva, por lo menos, lo más grande posible. Pero aquí está entonces la trampa de la prueba; el problema consiste en ingresar a ese "tercer nivel", a saber, lo afectivo y lo mental y de cómo demostrar lo que ocurre en este nivel. Este sería un obstáculo o reto a esta Nueva Historia dentro del paradigma de la ciencia moderna.

Se aduce que es posible construir, a partir de la historia económica y social un referente: los períodos temporales. Entonces, hay aquí otro problema: cómo construir el tiempo largo o corto de las mentalidades. Por otro lado, están las diferencias culturales y las sociales, ¿cómo se fragmentarían o en razón de qué lo harán?

Es entonces, que los historiadores recurren a nuevos objetos y métodos; hacia la búsqueda etnológica y hacia nuevos espacios e interrogantes ajenos a la historia social.

Se comienza a recurrir también a otras fuentes: documentos, fórmulas testamentarias, motivos iconográficos, creencias, rituales, modelos educativos, aspectos humanos, tales como la vida y la muerte, la salud, la enfermedad, la visión de mundo (en este caso extraída de Lukacs) para referirse a las diferentes posiciones sociales en diferentes grupos sociales. O también, a objetos como el de *habitus* de Panofsky (1999) y Bourdieu (1996).

En esta entrevista, de esta historiadora mexicana que se hace a Chartier, el autor hace un reconocimiento al hecho de que en la obra de Goldman

aparecieron las primeras manifestaciones contra las ilusiones de la cuantificación en el método de las ciencias humanas, en su obra *Las ciencias humanas y la filosofía*. Hasta ahora se tenía como certidumbre las manifestaciones singulares, particulares (o lo banal rutinario) como no representativo ni significativo, o incapaces de restituir los significados complejos conflictivos y contradictorios de los pensamientos colectivos. Habría de llevarse a la imaginativa en su más alto grado de coherencia y transparencia para poder obtener su reconocimiento y valor científico; la de la historia del Iluminismo.

Iremos a partir de aquí, a la lectura del tiempo y la representación en las obras “El tiempo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación” y “La historia o la lectura del tiempo”:

La primera, editada por primera vez en español en 1992; *Historia cultural: entre práctica y representación* una recopilación de 9 ensayos escritos entre 1982 y 1990. El título lo toma de un célebre artículo publicado por el autor aparecido en los *Annales E.S.C.*, noviembre-diciembre de 1989. Originalmente fue publicado en lengua inglesa en 1988: *Cultural History, Between Practices and Representations*⁸.

Sobre el proceso de construcción conceptual de esta obra:

- a) En torno al quehacer histórico: se propone introducir elementos de tipo metodológico en la manera de hacer historia introduciendo una crítica a la historia de las mentalidades para proponer un historia cultural

⁸ Roger Chartier, Cambridge, Polity Press e Ithaca/ Cornell University Press (1988)

- b) una revisión de los debates en torno a la historia en los últimos 30 años y la construcción de sus propios conceptos y aplicación de los mismos. Por ejemplo, Chartier se propone interpretar la representación de la Francia del siglo XVI XVIII a partir del libro e historia de la lectura del libro (el mundo del texto y el mundo del lector). Percibe que existen una serie de posibilidades que no responden a las divisiones socioculturales tradicionalmente definidas por clases o grupos, encontrando incluso nuevas sociabilidades en la práctica de la lectura en voz alta en el Antiguo Régimen (formas de compartir la cultura escrita en la conformación de espacios públicos de discusión y opinión, o bien de formas específicas de representación y acción a partir de la recepción del texto)
- c) El impacto de las representaciones en el espacio social. El último capítulo, dedicado a la representación del mundo social, está formado por dos ensayos: uno dedicado a demostrar una discordancia entre un sistema de representaciones (el caso de los intelectuales frustrados de la Europa del siglo XVII) y el funcionamiento social que los devalúa por el hecho mismo del crecimiento del número de estos. El otro dedicado al asunto de las representaciones y las prácticas a partir de la literatura picaresca de figuras literarias en los libros de la Biblioteca Azul (figura social de los estafadores; su representación literaria y los lectores)

Revisa las aportaciones que hiciera Lucien Febvre entre las ideologías, las ideas y la realidad social, es decir, a las formas de pensamiento del pasado. Para comprender sus innovaciones se va a los conceptos centrales de “representación colectiva” de Durkheim y de “mentalidad” de Lévy Brühl. La historia de las mentalidades se podría ubicar en la década de los sesenta, tal como formalmente la llamaría la historiografía francesa, sobre todo en los trabajos de George Duby y Jacques Le Goff, quienes desplazaron a las ideas y a los fundamentos socioeconómicos de las sociedades como objeto de la

historia y dieron cabida, entre otras cosas, al imaginario y su relación con lo cotidiano para comprender la mentalidad, siempre colectiva de una época.

Sin embargo el concepto de mentalidad mostró sus debilidades, sobretudo, como lo advierte G. Duby (en Ruíz 2003), por su imprecisión derivada de una especie de territorio extenso en donde podían entrar infinidad de planteamientos. Lo mismo puede servir para la llamada “historia de las ideas”, que podría ubicarse como hermanastra de las mentalidades.

Retomado por la historiografía francesa desde los Anales, el término *mentalidad*⁹ vino a ser una de las líneas de replanteamiento del quehacer histórico frente a la tradicional tendencia historiográfica que abordaba los sistemas de pensamiento y las ideologías y también frente a las limitaciones de la historia basada en la población, la producción y las técnicas, es decir, circunscrita a las formas materiales de una sociedad. (Ruíz, 2003).

Ahora bien, ¿cuáles fueron los puntos de ruptura de ambas historias (Historia de las Mentalidades e Historia Cultural)?.

Desde la perspectiva de Chartier:

Una primera, la presenta desde el prólogo a su libro, a partir de tres aspectos:

⁹ George Duby señaló que el esfuerzo de los historiadores de las mentalidades estuvo dirigido a “[...] franquear el umbral que tropieza el estudio de las sociedades del pasado cuando se limita a considerar los factores materiales [...] Sentíamos la necesidad urgente de ir más allá. Al lado de esas fuerzas cuya sede no está en las cosas, sino en la idea que uno se hace y que en realidad gobierna imperiosamente la organización y el destino de los grupos humanos [...] (Duby 1992:100 en Ruíz 2003:38)

1. Contra el uso simplista que los historiadores han hecho de la relación entre divisiones sociales y diferencias culturales, cuestión que se inscribe en la crítica a las categorías de cultura popular Vs. Cultura de élite, entre otras.
2. Contra la acepción que considera al lenguaje como un útil disponible para expresar el pensamiento. Para Chartier las mentalidades no son huéspedes de los textos, y el lenguaje no es, como lo pretende la idea del *semiológico Challenger*, un sistema cerrado de signos que producen sentido por el único funcionamiento de sus relaciones e independientemente de toda referencia objetiva.
3. Tercero, contra el uso o aplicación de "mentalidad colectiva" como una categoría global para explicar una sociedad, en detrimento de las formas textuales o iconográficas que posibilitan su expresión

En general, esta ruptura se basaba fundamentalmente en el rechazo a las determinaciones colectivas y a los condicionamientos sociales y por la importancia dada a lo político como el nivel más abarcador en la organización de las sociedades (Chartier, 1996). Era una crítica o un rechazo a las representaciones objetivistas propuestas por el marxismo y el estructuralismo recordando las capacidades inventivas de los agentes contra las determinaciones inmediatas de las estructuras.

Otra de las razones de esta ruptura con la historia de las mentalidades y la proposición de una historia cultural, estuvo vinculada a la reivindicación de la historia ante la posición que habían adquirido otras disciplinas, tales como la sociología, la lingüística y la etnología las cuales lanzaban dudas y a las certezas metodológicas de la historia de las coyunturas económicas y demográficas. Pero ya en la década de los ochenta la crítica no se basaba en el cuestionamiento de la historia sino en el cuestionamiento sobre todas las

ciencias sociales. Es en esos momentos en los que la historia es llamada a reformular sus objetos de estudio y es en esos momentos en los que comienza la definición de la historia cultural.

Chartier hace énfasis en los principios de inteligibilidad; a las prácticas de investigación de la historia. Según el autor, existen tres principios que se figuraron hacia finales de los ochenta en el quehacer histórico:

- a) el proyecto de una historia global que articularía los diferentes niveles de la totalidad social
- b) la definición territorial de los objetos de investigación, esto es, la condición de que deba haber una sociedad instalada en un espacio particular como condición para el tratamiento y recuperación de datos
- c) la importancia que, tradicionalmente se le había dado a las divisiones sociales como adecuadas para organizar las diferencias culturales.

Los objetivos y procederes de una historia cultural se pueden hacer transparentes en el siguiente texto (Prólogo a la edición española 1996) de Chartier, por cierto con mucha influencia de N. Elías:

... la historia cultural coloca en lugar central la cuestión de la articulación de las obras, representaciones y prácticas con las divisiones del mundo social que, a la vez son incorporadas y producidas por los pensamientos y las conductas. Para pensar la historia cultural rechazando el retorno a la filosofía del individuo y a la primacía de lo político sin por ello reproducir los antiguos determinismos, la obra de Norbert Elías suministra un apoyo precioso. [...] La primera (contribución) se digna las obras y los gestos que, en una sociedad dada, atañen al juicio estético o intelectual. La segunda certifica las prácticas cotidianas, "sin calidad", que tejen la trama de las relaciones cotidianas y que expresan la

manera en la que la comunidad singular, en un tiempo y un espacio, vive y reflexiona su relación con el mundo y su historia (Chartier 1996: X-XI).

Para Chartier, la historia cultural es la historia de la construcción de sentido a partir de las tensiones existentes entre un sistema de pensamiento y las formas grupales o individuales de apropiación de dicho pensamiento. Entonces le parece conveniente hacer una advertencia sobre el concepto tradicional de cultura referido a producciones intelectuales y artísticas de élite o bien referido a un campo específico de producciones y prácticas. Como insumo antropológico, recoge la definición de cultura de Clifford Geertz, quien permite pensarla como un conjunto de significaciones que se enuncian en los discursos y en las conductas aparentemente menos culturales.

Chartier finalmente se apeg a la definición que de la historia cultural o intelectual hiciera Schorske, el cual concibe el trabajo histórico en una doble dimensión: una diacrónica que permite analizar un sistema de representaciones previa a la actividad cultural; y una dimensión sincrónica que permite establecer la relación de contenido de los objetos intelectuales o culturales con lo que aparece en otras ramas de una cultura al mismo tiempo.

1.3.4.2 La noción de representación en la historia de Chartier

El editorial de los *Annales* de 1988 pide a los historiadores una revisión del oficio del historiador y de la disciplina de la historia tomando en consideración la crisis general de las ciencias sociales. Señala que la superación de esta crisis implica un abandono de los sistemas globales de interpretación: el Funcionalismo, el Estructuralismo y el Marxismo). Por otro lado, un rechazo de las Ideologías. Y, lo que es más importante:

a) una alianza con objetos nuevos o reencontrados.

b) Esta nueva historia, a partir de estos ajustes, adopta nuevos territorios abiertos por otras disciplinas, por ejemplo:

- actitudes ante la vida y la muerte
- los ritos y las creencias
- las estructuras de parentesco
- las formas de sociabilidad
- los funcionamientos escolares

El regreso al objeto de estudio de los años 30:

a) La historia de las mentalidades (abandonada por la Historia)

b) El retorno a una filosofía del sujeto (que rechaza la fuerza de las determinaciones colectivas)

c) Un nuevo método de la historia

¿Cuál va a ser el nuevo método?: "El mío", dice Roger Chartier (1996: 50) se organiza alrededor de tres polos:

1. el estudio crítico de los textos ordinarios o literarios
2. la historia de libros y objetos
3. el análisis de las prácticas, que producen bienes simbólicos y significativos

d) La inclusión de otros principios de diferenciación (también plenamente sociales):

- Las pertenencias sexuales o generacionales
- Las adhesiones religiosas
- Las tradiciones educativas
- Las solidaridades territoriales
- Las costumbres de la profesión

e) El retorno a la noción de representación colectiva

f) El regreso sobre lo simbólico y sobre lo social

Representaciones colectivas e identidades sociales

Chartier diferencia entre el trabajo del historiador a partir de:

1. La reconstrucción de las sociedades uniendo documentos masivos seriados, cuantificables
2. La subjetividad de las representaciones

Mejor que el concepto de mentalidad, el de *representaciones colectivas* autoriza a articular tres modalidades de la relación con el mundo social:

- a) las múltiples configuraciones intelectuales por las cuales la realidad está contradictoriamente construida por los distintos grupos
- b) las prácticas que tienden a hacer reconocer una identidad social
- c) las formas institucionalizadas y objetivadas que los "representantes" (o instancias colectivas o individuos singulares) marcan la existencia del grupo, comunidad, clase.

Sobre “La historia o la lectura del tiempo”

Este ensayo (Chartier 2007), como así lo llama el autor, lo parece más por la brevedad material que por su contenido.

Vuelve a plantear en este trabajo (en la lectura de la historia), el primer periodo que obsesionó a los historiadores: el de la crisis de la historia, porque este debate enfatizó las formas de comprensión que tenemos del pasado y de las explicaciones que hacemos de ese pasado.

Las reflexiones (que ocuparon dos décadas del siglo XX), giraban en torno a la brecha existente entre el pasado y su representación; entre lo que fue y no es ya más, y las construcciones narrativas que se proponen ocupar el lugar de ese pasado.

Una de estas preocupaciones era la de discernir entre la interpretación del pasado que hace una novela histórica y un trabajo histórico (recordemos que Chartier se interesa desde los años sesenta por medir la difusión de los objetos culturales, el libro como uno de ellos; las formas, los usos y los efectos de la cultura escrita).

Mantengamos el paréntesis, para escuchar al autor:

...si el libro tenía una importancia es porque podemos decir que las culturas occidentales, a partir de la Edad Media, son culturas que, por supuesto, mantienen la fuerza viva de la oralidad, o de los ritos o de los gestos, pero que se transforman a partir de la edición de los textos manuscritos y después impresos; es una manera de entrar en el entramado cultural de la sociedad occidental con un objeto, una forma de difusión de la palabra que conquistó una importancia cada vez más grande particularmente después de Gutenberg (las cursivas son propias) (Chartier en Cárdenas Ayala 2006: 164).

Ahora bien, -aquí importa el paréntesis-, lo que le interesa a Chartier no va a ser el auxilio de la crítica literaria o sociológica, es decir, basarse en la historia de otras disciplinas, a la manera de la recepción del texto por parte de su lector, o bien una sociología de apropiación de producciones culturales compartidas. Lo que va a ser importante, es:

... la manera en que la apropiación de los textos transmitidos por la cultura libresca han afectado las representaciones, percepciones, sentimientos de los hombres y mujeres en la edad moderna o de la antigua o del tiempo contemporáneo. De ahí que debe plantearse como fundamental la cuestión de la apropiación, de la producción de sentido, del efecto de lo escrito (entrevista a Chartier en Cárdenas Ayala 2006: 166).

Por supuesto, lograr la reconstrucción de este material cultural representa una dificultad metodológica porque las fuentes son escasas, indirectas y parciales.

Volvamos entonces, a las reflexiones sobre el pasado y su representación.

Diferenciando, en esta tarea de interpretación, entre lo que hace una novela histórica y un trabajo histórico; esta tarea del historiador nos lleva a pensar en los lugares sociales desde los que se ejerce su actividad y nos ayudan a analizar la función de las instituciones.

Por otro lado, el orden social, los temas de investigación y los criterios de apreciación o de desvaloración de lo que esa sociedad selecciona, también importa.

Otra; las diferentes modalidades de la relación que las sociedades mantienen con su pasado. De esta manera resulta importante distinguir el testimonio a partir del documento y la aceptación o rechazo del hecho histórico (sometido al régimen de lo verdadero y lo falso). En este aspecto, Chartier establece la

diferencia entre *memoria* e *historia*, que se oponen en el reconocimiento del pasado y la representación del mismo. Esta función de representación es la más cuestionada porque depende de las formas discursivas que son necesarias para interpretar el propio pasado.

Chartier va a decir que el testimonio de la memoria es el garante de un pasado que ya no está pero que a través de la memoria, encuentra una certificación inmediata y evidente de referencia de su objeto. Por lo tanto, no obstante la epistemología de la verdad como el régimen de la creencia, hay que darle su lugar a la memoria. Ninguno es superior ni inferior.

Por lo que respecta a las relaciones entre la historia y la ficción, que es un problema complejo, refiere a las lecturas de Shakespeare para mostrarnos cómo la literatura: a) se apodera del pasado y también de los documentos que dan testimonio de ese pasado, y b) nos hace recordar "haber estado ahí" y esto debe acreditársele a la construcción histórica como conocimiento auténtico.

El autor refiere al hecho de que no se trata solamente de la introducción de citas y de referencias como decorado de un texto, sino de los "*criterios objetivos de validación o de negación [de] las construcciones interpretativas*" (47) (García 2009: 244).

Nos parece que el autor expresa una inestimable valoración por los aportes de la memoria y la ficción pero al mismo tiempo, cree que hay que usar el criterio de la distancia para distinguir entre interpretaciones aceptables o inaceptables:

... la distancia entre saber crítico y reconocimiento inmediato, esa reflexión participa en el largo proceso de emancipación con respeto a la memoria y con respecto a la fábula, incluso inverosímil (Chartier en García 2007: 48).

Chartier nos invita a reflexionar sobre los criterios de lo que es un discurso histórico, el cual siempre es una representación, pero que esta sea una *“explicación adecuada a la realidad que fue”* (Chartier en García 2009: 48).

En este contexto, el autor introduce la problemática de la historia cultural e inicia esta parte de su “ensayo”, como él mismo lo llama, con el término cultura, el cual ha sido uno de los más polisémicas del lenguaje.

Para el autor, el más grande desafío para la historia cultural son los modelos culturales (a cada sociedad corresponde un modelo cultural); los cuales determinan la organización entre los discursos y las prácticas que tiene una sociedad en un periodo histórico determinado.

Estos son universos simbólicos que las personas adoptan o rechazan y por eso ayudan a explicar las conductas y las acciones que esos grupos sociales tienen. Es la representación en esos espacios simbólicos, lo que designa a la nueva historia cultural.

Las representaciones no son simples imágenes, verídicas o engañosas, de una realidad que les sería externa. Poseen una energía propia que persuade de que el mundo o el pasado es, en efecto, lo que dicen que es. En ese sentido, producen las brechas que fracturan a las sociedades y las incorporan en los individuos (Chartier en García 2009: 245).

(...) Así entendida, la noción de representación no nos aleja ni de lo real ni de lo social. Ayuda a los historiadores a deshacerse de la “muy magra idea de lo

real", como escribía Foucault, haciendo hincapié en la fuerza de las representaciones, sean interiorizadas u objetivadas (Chartier 2007: 73).

Sobre su deuda con Norbert Elías y el problema del tiempo:

Me parece que la importancia de Elías consta en la advertencia consta en la advertencia contra un peligro. Las exigencias de un trabajo científico hoy en día son tales que, sea el término 'case studies' o microhistoria, o estudio monográfico, o estudio de un texto, necesariamente trabajamos con algo delimitado, situado en el tiempo, con un espacio, con un corpus específico; y el riesgo es la fragmentación, la diseminación. Y una visión de muy larga duración de los procesos que han transformado las formas de ejercicio del poder (construcción del estado absolutista), las formas de la sociabilidad (constitución de la sociedad de corte) y las formas de la estructura de la personalidad de los individuos (lo que designa como proceso de civilización), permite ubicar estudios particulares, singulares, específicos, dentro de una trama de larga duración. El riesgo sería evidentemente pensar en eso únicamente para confirmar las trayectorias dibujadas por Elías o dar una lectura simplificada de sus libros, por ejemplo, pensando que la civilización siempre va e el sentido de aumento de los autocontroles, censuras y autocensuras... (Chartier en Cárdenas Ayala 2006: 167).

El autor prosigue su análisis de Elías, luego de Mauss y Bourdieu en esta entrevista. No obstante para cerrar con las últimas partes del libro, diremos de éstas, que están dedicadas a la historia en la era digital y a la ventaja de la "textualidad electrónica" ante los dispositivos clásicos de la historia. Las nuevas tecnologías transforman las pruebas y las modalidades de construcción y validación de los discursos: nuevas formas de construcción, publicación y recepción de los discursos históricos.

Por último, como conclusión, el autor resalta con el título de este ensayo, que la historia distingue, pero también articula, diferentes tiempos, y es por eso que

las temporalidades no deben ser consideradas como envolturas objetivas de los hechos reales, por el contrario: *“Son el producto de construcciones sociales que aseguran el poder de unos (...) y llevan a los otros a la desesperanza”* (Chartier en García 2009: 245).

(...) hoy la arquitectura broudeliana de las duraciones encastradas (larga duración, coyuntura, acontecimiento) sin duda merecen repensarse. El hecho es que la lectura de las diferentes temporalidades que hacen que el presente es lo que es, herencia y ruptura, invención e inercia a la vez, sigue siendo la tarea singular de los historiadores y su responsabilidad principal para sus contemporáneos (Chartier 2007: 93).

Con estas palabras termina su libro.

www.bdigital.ula.ve

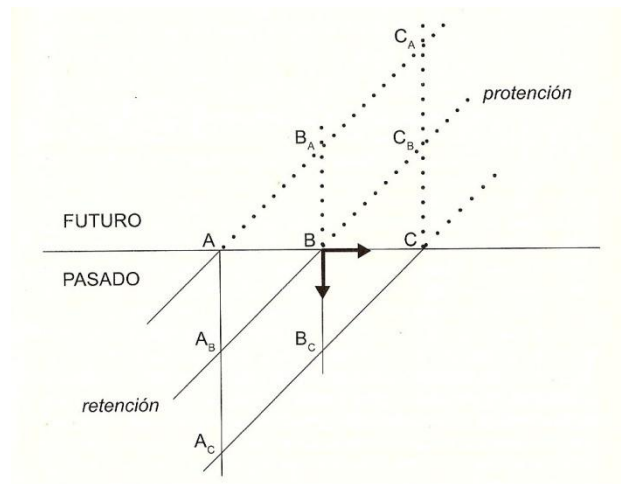
1.3.5 Las ciencias humanas: diagrama-síntesis del tiempo

Como cierre a este capítulo, y en un intento de emplazar a las ciencias humanas sobre la noción de tiempo, se expondrá una síntesis gráfica a través de un diagrama de lo que ha significado el tiempo en el campo de lo social y humano.

En el diagrama siguiente se intentará mostrar el tiempo social basado en la *síntesis dialógica* de los caracteres cuantitativos y cualitativos (asociados a la interpretación tradicional del tiempo) como dualidad entre la sucesión y la duración, o entre Cronos y Kairós, expresado simbólicamente (Valencia y Toboso 2009).

Figura N° I.2

Diagrama síntesis del tiempo



Fuente: Valencia G., G. y M. Toboso M. 2009: 61

En el mismo se destaca la naturaleza no disyuntiva de esta dualidad y su representación en la forma de un campo de presencia (tomado de Merleau-Ponty 1984), en el que el eje de la cronología se combina con las categorías temporales pasado, presente y futuro.

Es de notar que este intento de representación se hace a partir de la combinación de elementos de comunicación entre los puntos de vista sociológico y fenomenológico.

Al igual que el dios Jano, el tiempo es un concepto que muestra dos caras denominadas "Cronos" y "Kairós". Cronos representa un carácter extensivo, lineal, métrico y sucesivo. Remite a un tiempo cuantitativo situado en el origen de toda forma de temporalidad que puede ser medida. Por su parte, Kairós representa el carácter distensivo, no lineal, cualitativo y plural del tiempo. Es un aspecto ligado íntimamente a la experiencia de los seres humanos, propio

de la distensión del alma de la que hablaba San Agustín, también Husserl y Bergson.

Tanto los aspectos kairológicos (que habitan en nuestro interior), como los cronológicos (que se nos imponen desde el exterior) permanecen presentes y nos escinden entre dos clases de vivencia, pero que no resultan dos tiempos distintos, sino que son dos maneras complementarias de la vivencia del tiempo.

El análisis de esta doble faceta del tiempo es la que ha generado dualidades diversas de ver el tiempo, inclusive, ya clásicas: el tiempo objetivo y el subjetivo, el tiempo físico y el psicológico, el tiempo cualitativo y el cuantitativo, el instante y la duración: lo anterior-actual-posterior y lo pasado-presente-futuro.

Tal vez pudiera resolverse tal dicotomía clásica a partir de entender lo siguiente: que el tiempo –en los términos de Norbert Elías (2003)-, es un artificio; una construcción o síntesis simbólica de muy elevado nivel de abstracción a la que han llegado las sociedades. Podemos entender aquí que se está refiriendo al tiempo social, porque las sociedades se orientan temporalmente de acuerdo con la importancia que otorgan al corto y al largo plazo, al presente, al pasado y al futuro de los acontecimientos, por el hecho de llegar a acuerdos universales de medios tecnológicos de medir el tiempo, tales como los cronogramas o los relojes, afectando tanto la conducta como al plano de lo simbólico.

Pero también nos damos cuenta de que esta vivencia o experiencia del mundo de vida social se entrelaza con una experiencia de vivencia subjetiva (?) del tiempo.

Se propone que es posible considerar una síntesis dialógica de ambas dimensiones (Valencia y Toboso 2009), porque estas dimensiones son dimensiones inseparables del tiempo, al entrelazarse por causa de sus vivencias (subjetiva una), (objetiva, la otra):

... por una parte el Ahora (horizontal) sobre la línea metrizada de la sucesión del antes hacia el después; por la otra el Presente (vertical) que se hunde en la densidad temporal y engrosa el pasado y el futuro, ya sean vividos o imaginados, recobrados como memorias colectivas o aventurados como futuros posibles (Valencia y Toboso 2009: 72).

La constitución misma de lo social se puede considerar así como un proceso de construcción temporal de la realidad humana que, metafóricamente, combina la forma en que cronos en su transcurrir incesante devora los objetos del mundo, y también cómo kairós otorga significado temporal a la experiencia de esos objetos en el momento de ser vividos.

La tensión entre ambos componentes se refiere a la vinculación entre la relación de antes a después y la espesura del presente, con sus múltiples pasados y futuros.

La línea cronológica horizontal en la que fechamos los acontecimientos puede ser vista entonces, como una sucesión de eventos atravesados por líneas vivenciales que remiten a la distensión agustiniana, a la Retención y a la *protención* de las que habló Husserl (1992).

Cada “*ahora actual*” pasa a ser un simple punto sobre la línea horizontal que lo contiene y pasa a formar parte de una encrucijada en la que en la dimensión vertical del presente se actualiza la totalidad del pasado y se prefigura la totalidad del futuro (ver figura Figura N° 1.2 Diagrama síntesis del

tiempo o "Representación bidimensional del campo de presencia del sujeto" de Valencia y Toboso 2009)

Pero más resaltante sería tomar en cuenta que las dos características del tiempo social son la densidad temporal y la contingencia histórica. La primera se interpreta como la concentración de capas de pasado en el presente; es la historia estructural con su carga de determinaciones, que configura la arquitectura de una sociedad, su forma misma de funcionamiento (por ejemplo, el modo de producción capitalista tal como lo analizó Marx). La contingencia histórica, por su parte, se interpreta como la simultaneidad de "crestas" de presente que pueden derivar en un número variable de futuros posibles, aunque siempre acotado por el pasado estructural frente a las narrativas unilineales, evolutivas y teleológicas, en las que lo narrado conduce a lo supuestamente menos evolucionado a lo más desarrollado. La contingencia histórica permite comprender la narración multilínea de la historia (Beriaín en Valencia y Toboso 2009: 81).

1.4 Conclusiones a este capítulo

Preguntamos pues a la filosofía "¿nos convence la ecuación heideggeriana entre el *Sein und Zeit*, el ser y el tiempo?" ¿Representará un punto de llegada? Para decirlo en palabras de un "posfilósofo":

¿Estamos seguros de que representa un punto de llegada y no el punto de partida de una trayectoria de reflexión incierta, que incluye incongruencias y aporías? Para entender incluso la representación que hace el mismo autor sobre el tiempo? (Marramao 2008).

La otra pregunta es para la ciencia, ¿será posible que la ciencia responda al desafío de aclarar por qué el tiempo avanza siempre en la misma dirección?, según la expresión (admitida por la ciencia) de Edington; como una *flecha del tiempo*? Cuál es la escala de medición del tiempo: desde el tiempo nuclear (correspondiente a la desintegración de una partícula) hasta la posible edad del universo, pasando por el latido del corazón, o el de la rotación de la Tierra alrededor de su eje, o alrededor del Sol?

La tercera pregunta: ¿habrá un tiempo femenino? qué elementos humanos y sociales estarán involucrados en la representación del tiempo: subjetivos, intersubjetivos o materiales? ¿Son externos o son internos al sujeto?

Reflexionaremos en torno a las dos primeras interrogantes, en tanto la tercera será *materia* del tercer y cuarto capítulo.

1. Se considera la famosa pregunta de San Agustín, como la verdadera raíz filosófica de la concepción moderna del tiempo.

Esta célebre pregunta tan llena de humanidad, puede ser más o menos interpretada así: en el capítulo 14 del Libro XI de las Confesiones, San Agustín tras preguntarse "*Quid est ergo tempos?, responde: si nemo ex me quærat, scio; si quærenti explicare velim, nescio*" ("¿Qué es pues, el tiempo?", Si nadie me lo pregunta, lo sé; si debo explicarlo a quien me pregunta, no lo sé").

Kant estaba claro antes de hacerse la pregunta por el tiempo; el tiempo es creado por Dios y no por el hombre; pero de cualquier modo, las preguntas que se han hecho en la modernidad sobre el tiempo, como la que se hizo San Agustín en su época, pertenecen a una racionalidad particular. Estarían dentro del *Cogito cartesiano* (antes y después de Descartes). La pregunta funciona más como una declaración de imposibilidad que le puede surgir a cualquier mortal, más que como *fundamentum inconcussum*, es decir, una pregunta que se ha pretendido sea respondida dentro del mismo racionalismo moderno. Ahora bien, al parecer, el mismo San Agustín en sus *Confesiones* parece haber mostrado que el autor "luchó hasta la desesperación", según Husserl para separar lo que era de Dios y lo que correspondía al César.

En 1905, Edmund Husserl, en la presentación de sus Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo (el primer boceto fue publicado en el Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica de 1928, preparado por Heidegger) expresó lo siguiente refiriéndose a la pregunta de San Agustín:

... los tiempos modernos (expresa Husserl), tan orgullosos de su saber, no han igualado la eficacia y seriedad con las que este gran pensador abordó el problema, ni han hecho progresos dignos de mención (en Marrameo 2005: 56).

Siguiendo la línea de la paradoja implícita en la cuestión del tiempo, Husserl responde que ésta se haya en una enigmática copresencia de naturalidad e innaturalidad, obviedad e inexplicabilidad.

Y es que la experiencia del tiempo vivido nos parece evidente, pero en el plano de su definición conceptual y lingüística nos pone obstáculos.

En sus lecciones en la universidad de Gotinga, Husserl expone los siguientes pasajes al parecer muy relevantes en su introducción a estas Lecciones:

Naturalmente, todos sabemos qué es el tiempo, identificar la relación exacta entre tiempo objetivo y conciencia subjetiva del tiempo, comprender de qué modo la objetividad temporal y, por tanto, la objetividad subjetiva del tiempo, lo mismo que cuando intentamos analizar la conciencia puramente subjetiva del tiempo o el valor fenomenológico de las experiencias vividas de tiempo (Zeiterlebnisse), caemos en un mar de dificultades, contradicciones y confusiones" (Husserl en Marrameo [Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins] 2005: 36).

Aquí estamos en presencia de una problemática importante y es el *modo como se ha tratado la cuestión del tiempo* a partir de Platón (1972). Basta con recordar la célebre definición de la sucesión cronológica $\chi\rho\acute{o}\nu\varsigma$ como imagen móvil de la eternidad que se da en el *Timeo*. Como lo interpretara Borges con cierta ironía sobre el hecho de que a ninguno distrae la convicción de que la eternidad está hecha con sustancias de tiempo (Borges 2011). Y es que el tiempo no se puede describir –según esta pregunta, sin recurrir a metáforas espaciales.

El hecho es que al parecer, incluso en filosofía, el tiempo sólo se puede definir en términos de representación.

Y en la tradición filosófica, representación y concepto son dos polos estrechamente interrelacionados: no hay conceptos en estado puro cuando éstos incluyen sentidos que se sobreentienden o puntos cruciales de nuestra experiencia. El más racionalista de los filósofos modernos, en la tercera de sus Meditaciones (Heidegger), nos advierte que, al hablar de ideas, no podemos dejar de referirnos a las imágenes, pues la idea es inconcebible sin la forma de la "representación" para descubrir las persistencias y metamorfosis de la intuición del tiempo (Marramao 2005: 58).

2. En relación a la pregunta por el tiempo hecha "a la ciencia". La misma ciencia, se pregunta lo que se preguntó Kant: ¿cuáles son las verdaderas condiciones que permiten un verdadero conocimiento?

Podemos decir que a partir de esta pregunta la ciencia se ha propuesto seguir una filosofía analítica para responder a la pregunta por la verdad.

Nos encontramos frente a una disyuntiva, o seguimos esta ruta de la representación científica y objetivante, que reduce al ser a un objeto manipulable en una operación experimental destructiva que se pretende realizable justamente en la dimensión del tiempo, por miedo al engaño de los sentidos, o al dogma, creando por cierto, nuevos dogmas: la mundanización (hagamos lo que hay que hacer ahora). O bien, optamos por una ontología de nosotros mismos, sin la proyección de futuro, que es pulsión de muerte, como lo hubiere expresado Shakespeare. Así tenemos una ciencia para ganar tiempo y construimos en función de la velocidad un nosotros mismos fuera de nosotros.

Habida cuenta del giro epistemológico propiciado por la teoría de la relatividad, se encuentra una coincidencia comprensiva con el canon chino de Mozi que data del período de las guerras de Estado (480-221 a. C.) (Marrameo 2005: 98); el equivalente chino de "el universo" es *yo zhuo*; *yu*

comprende todos los tiempos diferentes". Por tanto, el significado de *yo zhuo* es "espacio-tiempo".

La respuesta entonces, no parece estar del lado de la ciencia, cuyo fundamento ha sido la dependencia moderna de la obsesión por el tiempo. Tampoco en la idea platónica, ni en el *Cogito* cartesiano; sino en la postura humana de proyectarse, no en dirección de la flecha del tiempo; hacia el futuro o hacia el pasado (dualismo ya construido); sino en los tiempos de una apertura cultural, fuera o no del método causal; pero sí con la carga de significado o de insignificancia para los otros o para nosotros; con toda la imaginación, materialidad y vibración sensible que fuere posible recuperar.

www.bdigital.ula.ve



CAPÍTULO II:

La Rueda del Tiempo

El fenómeno de representación: un encuentro entre el mito, la ciencia y la *philosophía plebeia*

La subjetividad está hoy masivamente controlada por dispositivos de poder y de saber que ponen las innovaciones técnicas, científicas y artísticas al servicio de las figuras más retrógradas de la socialidad. Pero sin embargo, se puede concebir otras modalidades de producción subjetiva _como las procesuales y singularizantes. Estas formas alternativas de reapropiación existencial y de autovalorización pueden convertirse mañana en la razón de vida de las colectividades humanas y de los individuos que se niegan a entregarse a la entropía mortífera del periodo por el que estamos atravesando.

Guattari

Índice. Capítulo II

II.1 El reingreso del sujeto en la naturaleza y en una nueva ciencia de la vida

II.1.1. El retorno del sujeto en la ciencia

II.1.1.1. El futuro del espaciotiempo de la vida

II.2 El Pensamiento concreto: el encuentro entre el mito, la ciencia y la *philosophia plebeia*

II.2.1 El mito y el tiempo en Mircea Eliade.

II.2.2 El pensamiento concreto de Lévi-Strauss

II.3 El “tiempo de los indios” y el “mito total”: representaciones simbólicas

II.3.1. Introducción a la obra de J. Clarac

II.3.1.1 “El tiempo de los indios”

II.4 Las Representaciones sociales: entre imaginarios, mentalidades y representaciones simbólicas

II.4.1 Representaciones sociales en la historia reciente (o reconstruyendo el árbol genealógico)

II.4.1.1 Representaciones colectivas de Durkheim y mentalidades en la Nueva Historia

II.4.1.2 Las representaciones simbólicas

II.4.1.3 Sobre el tema de las Representaciones en la Historia Nueva (siglo XX)

II.4.1.4 Las Representaciones Sociales: ¿una noción inédita?

II.4.1.4.1 Un poco de Historia

II.4.1.4.2 La noción

II.4.1.4.3 ¿Cómo están estructuradas?

II.4.1.4.4 ¿Cómo tener acceso al mundo de las representaciones sociales?

II.5 Conclusiones a este capítulo

www.bdigital.ula.ve

Introducción

Aunque el punto central de este segundo capítulo son las representaciones sociales y su diálogo con el mito, la ciencia y el pensamiento concreto, la presente discusión se enmarca en un contexto que comprende dos asuntos que son relevantes en la historia del conocimiento entre finales del siglo XX y la entrada al siglo XXI, como lo son: el retorno del sujeto en la ciencia, o el reingreso del hombre en la naturaleza, y el segundo, la antigua *desalianza* (siglo XIX) entre la ciencia (como pensamiento civilizado) y el pensamiento concreto (o "salvaje") (Lévi-Strauss 2007), o también, como lo ha caracterizado E. Morin, pensamiento simplificante, el primero y pensamiento complejo el segundo (2005).

En este último se ubican las representaciones como "epistemologías de sentido común" (Moscovici 1979). Su tratamiento en este capítulo sentará algunas bases para resignificar su pertinencia en el objetivo que nos hemos planteado de *obtener* la representación del tiempo.

Entendemos que no es posible extraer de la tierra de la nada, el surgimiento de la noción de representación, sin tomar en cuenta que en el proceso del conocimiento participan tanto la ciencia como *saber válido de Occidente*, el mito y los saberes de sentido común. Cada uno ha tenido su historia, su espacio y su tiempo, sin que necesariamente sea en términos de secuencia. Por tanto, el tratamiento de estas tres formas de conocimiento será a modo de un diálogo que nos permita advertir el momento en que surge o resurgen los diversos modos de apropiación del mundo; en especial la apropiación subjetiva e intersubjetiva.

Se ha titulado el capítulo "la rueda del tiempo", para anular tanto la flecha del tiempo, como el sentido trágico del retroceso; dando una vuelta

—aparentemente a paso de cangrejo tal como la expresión de Humberto Eco (2006)- al revisar la historia o la lectura del tiempo de la ciencia, por ejemplo. Pero tampoco le otorgamos un sentido positivista. Nos situamos entonces en un espacio de vigilancia; de conjugación de aportes de perspectivas que han participado en la construcción (y en la destrucción) de la nueva mentalidad moderna de Occidente con su “normalidad”, su legalidad y sus sujeciones.

Por otro lado, no podríamos emprender un ascenso en espiral de descubrimiento sin detenernos a revisar cuál es el lugar que la ciencia y el papel del mito le han asignado al sujeto y su modo de construir su subjetivación.

Por lo que respecta a la ciencia como conocimiento del mundo, ya Descartes había separado, por una parte, el dominio del sujeto reservado a la filosofía, a la meditación interior, para traspasarlo al dominio de la ciencia, vale decir, a la medida y a la precisión. *Lo he observado bien*, ha dicho Morin en su introducción al pensamiento complejo; que ya Descartes había formulado este principio de la disyunción; disyunción que ha reinado en nuestro universo, pero que afortunadamente, ahora se manifiesta en forma diferente:

El espesor de las evidencias ya está minado, la tranquilidad de las ignorancias sacudida, las alternativas ordinarias ya pierden su carácter absoluto, otras alternativas se bosquejan; lo que la autoridad ha ocultado, ignorado, rechazado, ya surge de la sombra, mientras que lo que parecía la base del conocimiento se fisura.

(...) No queríamos darnos cuenta que las amarras de nuestra concepción del mundo venían de destruirse en los dos infinitos, que nosotros no estábamos, en nuestra “banda media”, en el terreno firme de una isla rodeada por el océano, sino sobre una alfombra voladora.

... Así es que había, desde el comienzo, dos brechas en el cuadro epistemológico de la ciencia clásica. La brecha microfísica reveló la interdependencia de sujeto y objeto, la inserción del azar en el conocimiento, la deificación de la noción de materia, la irrupción de la contradicción lógica en la descripción empírica; la brecha microfísica unía en una misma entidad los conceptos hasta entonces absolutamente heterogéneos de espacio y tiempo y destruía todos nuestros conceptos desde el momento en que eran llevados más allá de la velocidad de la luz....

... No hay más terreno firme, la "materia" no es más la realidad masiva elemental y simple a la cual se pudiera reducir la physis¹⁰. El espacio y el tiempo no son más entidades absolutas e independientes. No hay más, no solamente una base empírica simple, sino tampoco una base lógica simple (nociones claras y distintas, realidad no ambivalente, no contradictoria, estrictamente determinada) que pueda constituir el sustrato físico. De allí una consecuencia capital: lo simple (las categorías de la Física clásica que constituyen el modelo de toda ciencia) no es más el fundamento de todas las cosas, sino un pasaje, un momento entre dos complejidades, la complejidad microfísica y la complejidad macro-cosmo-física (Morin 2005: 40-41).

En realidad, la postura universal en torno al método científico, basada en la disyuntiva planteada por Descartes como lógica de investigación se elaboró y se legitimó en un tiempo y contexto cultural específico, luego este anclaje se extendió hasta finales del siglo XX hasta conformar todo un imaginario social universal. A sus enunciados se les exigen que sean (y cumplidos como condiciones todavía en nuestras universidades):

a) Certezas, basadas en principios axiomáticos a partir de una base empírica firme.

¹⁰ "..., es decir, sobre la naturaleza ordenada/desordenada de la materia, sobre un devenir físico ambiguo que tiende a la vez al desorden (entropía) y a la organización (constitución de sistemas cada vez más complejos)" (Morin 2005:63).

- b) Conjeturas verificables o refutables.
- c) No se puede abandonar una teoría si no se dispone de una mejor.
- d) La vía metodológica es la inducción porque sus fines y medios son esencialmente semejantes a las de las ciencias exactas.
- e) Una teoría resulta aceptable si se explica un dominio problemático, de modo que en este sentido, ya nace verificada por tener un núcleo “duro” por su base empírica y por los desarrollos teóricos previos.

La ciencia con mayúscula logró constituirse entonces, en una trama de interpretación del mundo, de modo que la sociedad creó un mundo para sí a partir de la capacidad de inventar nuevas realidades por un determinado tiempo histórico-social, resaltando algunas cosas y dejando de lado otras; transformando incluso, las condiciones de vida sobre la tierra; creando instituciones, prácticas, ritos, en fin hasta un “mito total”. Todo esto posible, gracias a las instituciones transhistóricas creadas (en los términos de Castoriadis (1997), como el lenguaje, la religión, las tipificaciones, caracterizaciones. También las instituciones específicas, como las del consumo masivo, entre otras, portadoras de este mundo científico.

La tesis que se sostiene en el presente capítulo “la rueda del tiempo”, es la del asunto del tiempo como un tema recurrente, que al dar una vuelta y separándose por un momento de su punto de partida, que no es uno solo, entrando por agujeros negros, incluso atollándose en algunos, en el proceso histórico de algunos pueblos y civilizaciones, vuelve a recobrar en este tiempo el sentido común de donde creemos fue su punto de partida, pero que se había enredado y escondido legítimamente en los mitos, en los ritos, en el

tiempo de las etnias o en procesos culturales de muchas de nuestras comunidades y organizaciones.

En tal sentido, se considera oportuno buscarlo en el pensamiento concreto y reinsertarlo en un conocimiento más nutrido con la experiencia y el saber de una (pretendidamente) *philosophia plebeia*,preciada a menos. Se nos impone entonces, el reto de tener que “cercar la noción de representaciones sociales” para acercarnos a la fuente de información más concreta que podamos encontrar: los informantes más cercanos a nosotros aunque los veamos como diferentes, pero intentando acercarnos en un plano también diferente; sin una lectura lineal a modo de flecha del tiempo. Este es el nuevo territorio que queremos explorar.

Esta intención no implica la idea de perseguir un concepto cada vez más acabado de las representaciones, -en este caso, del tiempo-, sino que lo que nos interesa es desbrozar, entre algunas de sus nociones afines, representaciones que en algunos autores pueden ser una forma de desdoblamiento del mito, dada sus concepciones del mito no como un mundo homogéneo sino como fragmentos de un universo roto y que aparece y desaparece en distintas temporalidades según las necesidades cotidianas o trascendentes.

En su contenido, el mito y el significado revisten importancia a la hora de deslindar los elementos que participan en una representación. Por elección, resaltamos algunas cuestiones que sobresalen en su relación con tiempo en las obras de Mircea Eliade y Claude Lévi-Strauss y en el contexto específico de la Cordillera Andina de Venezuela como suelo social que representa el espacio de investigación, la obra de Jacqueline Clarac, entre otras, el “tiempo de los indios” y el “mito total”. Luego el intento de armar una especie de cuadro genealógico de las representaciones desde la Nueva Historia y

distinguir por fin, las nociones de “representaciones individuales” y “representaciones colectivas” de E. Durkheim y Marcel Mauss de las representaciones sociales de Serge Moscovici.

En fin, dejando por fuera importantes contribuciones, se ha hecho una selección de autores que dieron lugar a la composición de este segundo capítulo, que contiene cuatro puntos: 1: *el reingreso del sujeto en la naturaleza* y en una nueva ciencia de la vida, 2: el pensamiento concreto: un encuentro entre el mito, la ciencia y la *philosophia plebeia*, 4: una aproximación a la noción de representación, entre imaginarios, mentalidades y representaciones simbólicas. 3: el “tiempo de los indios” y el “mito total”.

II.1 El reingreso del sujeto en la naturaleza y en una nueva ciencia de la vida

II.1.1 El retorno del sujeto en la ciencia

Abordar la cuestión de la representación social, comienza por despejar un poco la condición actual del conocimiento, así como la condición humana y la posición del sujeto en la ciencia. Tan serios problemas no será posible profundizar, pero sí asomar que los tales acercan campos disciplinarios que antes estuvieron separados; en especial las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas, lo cual es un indicio del cambio de perspectiva de ver y de tratar las cosas, y que de seguro cambiará nuestra sociedad y nuestra cultura.

Como lo señalara Ilya Prigogine en una entrevista sobre ciencia y azar:

La ciencia está hoy inmersa en un proceso de reconstrucción conceptual, y por otro lado, **la ciencia no es la única vía de conocimiento de la naturaleza**; existen diferentes vías de interrogar al universo en el que vivimos, la música, por ejemplo, es también una de ellas. Nuestro entorno no es solo color, sino también sonido y muchas otras cosas. Para mí, -expresó en más o en menos palabras-, uno de los aspectos básicos de la ciencia es clarificar nuestra relación con el universo. En este universo estamos todos y no es tampoco que se trata de que se haya cambiado un paradigma por otro. Es que la relación entre naturaleza, ciencia y sociedad toma nuevas formas. Ante la pregunta de si el conocimiento científico depende del tipo de cultura, que está influenciada por la ideología específica de una sociedad y tipo de dialéctica que se debería entenderse entre ciencia y sociedad, responde:

El **redescubrimiento del tiempo**, es tal vez un elemento de unidad entre ciencia, cultura y sociedad. Antiguamente la ciencia nos hablaba de leyes eternas. Hoy nos habla de la historia del universo o de la materia, de ahí su aproximación evidente con las ciencias humanas. Además de eso, la aproximación se produce en un momento en que la explosión demográfica está transformando las relaciones entre el hombre y los otros hombres y la naturaleza. Dentro de esta perspectiva, la relación entre ciencia, naturaleza y sociedad toma nuevas formas. O, tomando la idea de Serge Moscovici, la ciencia se torna menos esotérica, menos ocupada con piezas de museo. **Se encuentra más ligada al destino del hombre, integrándose ahora en todas las expresiones de la inventividad humana.** (Prigogine 2007: 5) (las negrillas son propias).

Como podemos apreciar en estos fragmentos de Prigogine, esta es una perspectiva que nos acerca a una ciencia para la vida, acentuación que hace Prigogine a la intervención de Moscovici en el coloquio de Cérisy de 1983 sobre el tiempo y el devenir (Prigogine, Guatari, Lesoume, Moscovici, Elkaim, otros 2000).

El movimiento de retorno del sujeto en la ciencia (Jodelet 2007) es un asunto que ya había sido abordado por Moscovici (como reingreso del hombre en la naturaleza) en su reflexión en torno a "la historia humana de la naturaleza" en el mismo congreso sobre el tema del tiempo y el devenir (en Prigogine, Guattari, Lesoume, Moscovici, Elkaim, otros 2000).

En esta discusión, no se parte de una visión que privilegia la subjetividad (como oposición radical objetividad-subjetividad), sino más bien como parte de una visión que comprende que la subjetividad es sólo una dimensión y que habría que considerar, además, la dimensión intersubjetiva e incluso la trans-subjetiva de la que habla Jodelet (2007), porque se trata de una construcción humana-social, es decir, que toma en cuenta al otro y a las consecuencias en el entorno, de esta relación.

El problema de la emergencia de un nuevo paradigma científico no es tan simple como para pensar que es posible derrumbar un sistema de conocimientos que ha superado admirablemente las pruebas durante estos siglos. Lo importante sería preguntarnos sobre si estamos frente a fenómenos que parecen resistentes a las explicaciones del método científico o que son incompatibles con las respuestas que puede dar la ciencia clásica. "Entonces, la necesidad lógica de cambiar de sistema se torna irrefutable" (Moscovici 2000: 122).

El recorrido ahora es "de la ciencia al sentido común", pues como dice S. Hawking,

Lo importante será trabajar de entrada con algunas palabras centrales que proceden del discurso cotidiano pero que han adquirido un significado especial y preciso en conexión con el espaciotiempo. La física no es muy diferente de otras ciencias en este sentido. Si uno no sabe lo que se entiende por "cascar"

un huevo, no sabrá hacer tortilla; si uno no sabe lo que es un "suceso", no puede entender la geometría del espaciotiempo (Hawking 2003: 17).

Por otro lado, dadas las revoluciones sucesivas del conocimiento, Moscovici se pregunta si es que los conocimientos se desarrollan por una progresión continua, acumulando hechos y leyes, o por revoluciones discontinuas, en el curso de las cuales un sistema nuevo reemplaza bruscamente al sistema antiguo, del mismo modo que un régimen político es cambiado por otro.

Recordemos, dice, que asistimos a la gran demarcación que ocurrió en el siglo XVII, que definió a la ciencia por oposición a la metafísica, a las pseudociencias (...) en torno a "la mayor parte de los conceptos usuales, paradigma, falsación, contexto de justificación, que han sido creados para servir de criterios de demarcación. Es decir, de criterios que justifican la supremacía de las ciencias llamadas naturales sobre otros modos de conocimiento y sobre las ciencias sociales (...).

¡Cuántos crímenes se han cometido en su nombre! Por otra parte, excluye, de jure, la posibilidad de un estudio científico de la ciencia, ya que por necesidad tal estudio es el recurso de las ciencias llamadas sociales (Moscovici notas 1 y 2 2000: 152).

Ahora bien, no se trata ahora de que volvamos a demarcar, o de elegir entre dos teorías, pero sí advertir que cuando deseemos formular las leyes de la naturaleza de un modo enteramente coherente, debemos referirlas al mismo tiempo, a los hechos observados y al observador. Cualquiera que sea la evolución de las ideas, hay una cosa cierta. El estudio del mundo físico llegó a la conclusión de que la información del observador, esto es del sujeto cognoscente, forma parte de la realidad que conoce. De modo que el carácter propio de la ciencia moderna no reside en lo que la distingue de la metafísica, de la pseudociencia o de otros modos de conocimiento.

El otro punto que nos parece capital en esta discusión sobre el reingreso del hombre en la ciencia, es el que se designa como el fenómeno epistémico central, es decir, aquello que tiene que ver con el hecho de que el conocimiento se produzca como un fenómeno fundamentalmente solitario. El hombre, en esta condición, había sido expulsado por la puerta de la prueba por la creencia de la separación de los hombres y el mundo exterior, no importando ir a tientas tratando de encontrar su objetivo eliminando las interferencias y las perturbaciones de los otros puntos de vista, porque una sola ley y una sola teoría era capaz de explicar el conjunto de los hechos existentes. O bien, puede que un hombre le preste su cerebro a una máquina para que transforme progresivamente su pensamiento hasta llegar a una ciencia completa produciendo todas las verdades necesarias y eliminando todos los errores posibles.

www.bdigital.ula.ve

En cuanto a cómo la ciencia ha trastornado el curso de la actividad creativa del sujeto:

Reconozco que siempre me maravilló la habilidad de los filósofos (de la ciencia) e historiadores para evitar la realidad de la creación. Una mirada fría sobre las teorías y explicaciones propuestas en las diversas ciencias, acerca de su representación del espacio y el tiempo, de la energía y la materia, nos revela que han sobrepasado en invenciones a las artes más audaces. Han combinado las ideas más impensables, han impuesto las percepciones más extrañas; en comparación, el contenido de fantasmas, utopías y aun de los sueños parece de una desoladora pobreza. Sin hablar de gran parte de las experiencias químicas o nucleares que producen "seres" no existentes en tales. La ciencia ha trastornado el curso de la actividad principal del hombre: la actividad creadora, y le ha dado otra dirección. De la misma forma se explica su inmenso poder destructor. Además, las nociones de creación y destrucción asociadas definen

actualmente el proceso fundamental de la materia, del universo y de la historia (Moscovici 2000: 132).

... cada vez que una nueva fuerza de la materia es inventada, cada vez que nace un tipo nuevo de interacción, se forman nuevas propiedades de la humanidad y de la materialidad. Para retomar las palabras de Víctor Hugo: "Cuando el hombre ha tocado la madera y la piedra, éstas ya no son madera o piedra y toman algo del hombre". Participan de una nueva alianza –foedera naturae- y representan un estado de la naturaleza, antes desconocido (2000: 136).

No es un secreto ni para la gente común que el hombre haya sido "expulsado por la puerta de la prueba" desde el tiempo en que la ciencia fue legitimada por la sociedad como una puesta de acuerdo universal; la ciencia como método del conocimiento (siglos XVIII y XIX) se extiende a la historia de la humanidad, quien la asocia con las condiciones de vida y las promesas de felicidad, sin dejar de enfatizar sobre el lugar que el hombre ocupara en la ciencia y en el para qué de la misma.

En una conferencia sobre educación y ciencia a estudiantes universitarios y cuyo tema era que el papel del "hombre de buena voluntad" (lo que podría ser extrapolado a toda la humanidad). Albert Einstein, refiriéndose a los logros de la ciencia es expresó lo siguiente:

... nada valioso puede lograrse si no es por la cooperación desinteresada de los individuos. En consecuencia, el hombre de buena voluntad nunca es tan feliz como cuando se inicia en una empresa comunitaria a costa de grandes sacrificios, con el único objetivo de fomentar la vida y la cultura (2002: 48).

Afortunadamente, la otra parte de la expresión (*expulsado el hombre por la puerta de la prueba científica*), es complementado por contraparte; *su reingreso por la ventana de la invención* (entendida como creación).

Ahora bien, pero observamos que participamos de tiempos de desencanto cuando toda invención está más próxima a exactitud, a las matemáticas y de cómo ellas se adecuan admirablemente a los objetos de la realidad que representan. En otras palabras, resulta que se trata precisamente de *una representación* de la realidad.

Este es uno de los enigmas que en todos los tiempos ha preocupado a las mentes inquisitivas, expresa Albert Einstein:

... ¿cómo puede ser que la razón humana, sin acudir a la experiencia, sólo con entregarse al pensamiento, sea capaz de desentrañar las propiedades de los objetos? (...) En mi opinión, la respuesta a esa pregunta es, brevemente la siguiente: en la medida en que se refieren a la realidad, las proposiciones de la matemática no son seguras y, viceversa, en la medida en que son seguras, no se refieren a la realidad. Creo que esto no estuvo totalmente claro para todos hasta la llegada de esta formulación de las matemáticas que recibe el nombre de "axiomática". El progreso alcanzado por la axiomática consistió en haber logrado una neta separación entre lo lógico-formal y su objetivo o contenido intuitivo; de acuerdo con la axiomática, sólo lo lógico-formal constituye el objeto de la matemática, que no tiene que ver con lo intuitivo ni con otro contenido asociado con lo lógico-formal (2002: 207).

Pues se podría comentar, ¿y quién convalida un axioma X?

Valdría la pena continuar la disertación de Einstein sobre un axioma cualquiera, como por ejemplo, el de la geometría; el siguiente: *por dos puntos en el espacio pasa siempre una recta y sólo una*.

Y se pregunta Einstein: ¿cómo debería interpretarse el axioma propuesto en el antiguo sentido y en el más moderno?

La interpretación antigua; todos saben qué es una recta y qué es un punto. No es el matemático quien ha de decidir si este conocimiento nace de una habilidad de la mente humana o de la experiencia, de algún tipo de unión de ambas o de alguna otra fuente. Este problema queda en manos del filósofo... La interpretación más moderna: la geometría trata de objetos que son denominados por las expresiones recta, punto, etc.¹¹. No se presupone ni conocimiento ni intuición de estos objetos, sino la validez de los axiomas, tal como el precipitado, que deben ser considerados en un sentido puramente formal, es decir, vacíos de todo contenido de intuición o experiencia. Estos axiomas son creación libre de la mente humana... (Einstein 2002: 207-208).

Más adelante, Einstein advierte que la geometría, (que es una ciencia natural y ya la misma palabra significa "medición de la Tierra") (2002: 208), *no "se puede basar en deducciones puramente lógico-formales, sino que de ahora en adelante se va a entender la geometría como una 'geometría práctica'"* (2002: 207-208).

Y todas las mediciones de longitud en física constituyen una explicación de la geometría práctica; se usa incluso en las mediciones de astronomía y geodesia, cuya ley empírica dice que la luz se propaga en línea recta, entendiendo línea recta en el sentido de la geometría práctica. Al respecto dice lo siguiente: *"Concedo especial importancia a la visión de la geometría que acabo de esbozar, porque sin ella no me hubiera sido posible formular la teoría de la relatividad"* (2002: 209).

¹¹ "En la geometría axiomática las palabras 'punto', 'recta'; etc. sólo aluden a esquemas conceptuales vacíos. Aquello que les otorga contenido no es relevante para la matemática" (Einstein 2000: 208)

La geometría es pues un modo de representación de la realidad física.

Usando las reflexiones de Poincaré y de otros investigadores sobre la relación entre la geometría y la realidad física, Einstein observa que no se pueden hacer equivalencias entre los cuerpos sólidos en la naturaleza (prácticamente rígidos), y tampoco del cuerpo de la geometría. El comportamiento geométrico, es decir, las posibilidades de localización relativa, depende de la temperatura, de las fuerzas externas (y otras cuestiones). Por tanto, la relación inmediata simple entre dos cuerpos se ve destruida y hay que optar por otro punto de vista, más general:

Dicho punto de vista es el siguiente: la geometría (G) no predica nada acerca del comportamiento de las cosas reales y sólo la geometría unida a la totalidad (F) de las leyes físicas puede hacerlo. Si utilizamos los símbolos, podemos decir que sólo la suma de $(G) + (F)$ está sujeta a verificación experimental (2002: 210).

La geometría, entonces, tiene que prever –a propósito de sus cálculos–, que existen elementos diversos que intervienen en las leyes de los cuerpos de la naturaleza que se cree son invariables, fijos, inmóviles.

Continuando con la idea central de este punto, o el reingreso del sujeto en la naturaleza; su expulsión por la puerta de la prueba y su retorno por la ventana de la invención, Moscovici va a desarrollar esta tesis sobre la base del teorema de Gödel, el cual resalta como un “fenómeno epistémico crucial” (Moscovici en Prigogine: 2000: 122).

Este reingreso comenzó tímidamente con la relatividad. El punto fuerte de esta ha sido reconocer al observador la cualidad de ser físico, situado en un sitio preciso y perteneciente al mundo que describir. Lo hizo mostrando que las

mediciones del tiempo son esencialmente relativas (...) cada experiencia y cada medida [del observador] 'perturba' los fenómenos (2000: 126-127).

Su posición frente al objeto, lo trastorna a él y al objeto (o a lo construido como objeto), tal como lo ha experimentado la física cuántica y la mecánica cuántica: cada experiencia y cada medida "perturba" los fenómenos y esta perturbación incide en las observaciones y mediciones que vienen.

Aquí nos encontramos ante una posición del sujeto distinta en la teoría del conocimiento, pues la observación de los fenómenos depende del marco de referencia, del contexto en el cual se sitúa el observador y no de su ausencia como se pensaba. Se necesitan por lo menos dos observadores para distinguir entre dos eventos, para observar su movimiento y reposo, su materia inerte o su energía (Price 2003). Un escenario sin sujetos es impensable, una presunción incorrecta. Los físicos pueden modelizar situaciones simples, es decir, sin las complicaciones de los seres humanos. En su introducción al libro *El futuro del espaciotiempo*, Price desarrolla la suposición de la máquina del tiempo y la importancia de pensar en las imposibilidades de no contar con los observadores-actores del tiempo. En uno de los fragmentos de su exposición encontramos la siguiente ilustración:

Reconsideremos ahora las situaciones aparentemente paradójicas que implican a los seres humanos. ¿Sería posible que usted utilizara una máquina del tiempo para viajar al pasado y matar a una versión más joven de usted mismo?. La respuesta es no; es imposible. Eso llevaría a una paradoja, y vimos antes que las paradojas no se dan. Por consiguiente, las leyes físicas deberían impedirle matar a una versión más joven de usted mismo. Como ha dicho Kip Thorne, si usted trata de matar a una versión más joven de usted mismo, o a su abuela, algo debe detener su mano. No es posible para los físicos calcular exactamente qué es lo que detiene la mano, porque los seres humanos son muy complejos,

aunque podemos calcular lo que sucede para objetos físicos sencillos... (Price en Hawking 2003: 79-80).

Para ilustrar sobre las leyes de la física y la naturaleza del tiempo, Price ilustra con un dibujo que se titula ¿Podemos cambiar el pasado? en el que aparece un hombrecillo dentro de un círculo en el aire a modo de burbuja con un rotulado que dice "máquina del tiempo" y frente a esta burbuja en la que está flotando este señor, vemos a Eva a punto de alcanzar la manzana de un árbol, entonces el hombre le grita: ¡Señorita, señorita! ¡Por el amor de Dios, deténgase! (Price 2003).

En física nuestro libre albedrío puede estar limitado. *Si yo me encuentro con una versión más joven de mí mismo y quiero matar a dicha versión más joven las leyes de la física me lo impedirían*, termina Price el comentario en el mismo texto.

www.bdigital.ula.ve

En definitiva, no podemos cambiar el pasado. No podemos enviar a un viajero en el tiempo de vuelta al Jardín del Edén para advertir a Eva que no coja la manzana del árbol (Price 2003: 81).

Sobre la ciencia y la representación en teorías.

La ciencia clásica había partido de la premisa de que para llegar a la formulación de una ley o a de una teoría, la vía era la de la inducción (partiendo de los hechos) y de que una sola teoría o una sola ley podría explicar el conjunto de hechos existentes. Este, creemos, era –entre los otros-, el principio de la generalidad. La ciencia, en este sentido podía constituirse en un sistema de las leyes y experiencias que condensaría un solo método de aplicación general, capaz de producir todas las verdades necesarias y

eliminar todos los errores indeseables. El conocimiento así entendido y en este sistema, desvinculado del hombre.

Pero sabemos, que la representación de un sistema tal, puede ser reemplazado y perfeccionado; esta ventaja humana ha sido interpretada como una ilusión, pues hemos tenido la experiencia de que toda invención, como dice Moscovici, lo que ha tenido es una mala prensa. Aún dentro del grupo de científicos y filósofos, la invención ha sido interpretada y asociada a lo mágico, o al mundo de la ficción, a la anarquía, e incluso a la artimaña.

Por más que se perfeccione un segundo sistema, el hombre es la fuente de esta indispensable actividad creadora que permite pasar de un sistema a otro. Ya es tiempo de decir sin vacilación que ahora conocer es inventar (Moscovici 2000: 133).

Cada descripción y cada explicación del mundo y de la vida

...descubre una representación diferente. Una tras otra, lo descascaran mejor, conciben formas de representación de lo que existe, así como la pintura, después de la fotografía, después el cine reproducen las cosas y las personas con una fidelidad siempre creciente. Así, detrás de la sucesión de nuestras visiones y de nuestras imágenes, una sola naturaleza, siempre la misma subsiste. Juntas componen un inmenso espejo del que se cambia el tinte, se purifica el vidrio, se pule la superficie durante milenios para verse y verla mejor, tal como perdura para toda la eternidad (Moscovici 2000: 134).

La otra cuestión que plantea Moscovici –en este texto sobre la naturaleza humana de la ciencia es, la hipótesis de la *sesesión de las disciplinas* y de la *pluralidad de los mundos*:

La primera; la historia de las ciencias es la historia de las secesiones y de las divisiones. Moscovici parte del supuesto de que el crecimiento de los conocimientos resulta de la creación de las ciencias (como disciplinas). La invención no es el producto de un acto individual, tampoco el producto ni del progreso ni de la revolución. El regreso es una tendencia, pero una tendencia no explica nada. La revolución es una realidad, pero es muy parcial. Además, un buen número de ciencias –y no las menores-, nacen y llegan a la madurez sin ninguna revolución. Pero si uno piensa en lo que ya tenemos, o existe, por ejemplo, en el álgebra, la óptica, la geometría, la geografía, la bioquímica, la economía, la estadística; su efecto de creación es visible a simple vista. La explosión del saber en el siglo XX es una consecuencia que podemos observar de la multiplicación deliberada de las disciplinas. Su explicación (lógica) es que los conocimientos existen únicamente asociados a una disciplina porque cada una representa la apertura de un nuevo espacio mental y social de investigación.

www.bdigital.ula.ve

Este acontecimiento explosivo y diverso y de intercomunicación disciplinaria debería tener reconocimiento como principio metódico. Se desprecia el acto creador de no ser más que un lingüista o un bioquímico, y se olvida que es sólo así que cada uno rehace un mundo en el cual se necesita de todos para hacerlo. En este sentido, dice Moscovici, *la historia de las ciencias es la historia de sus secesiones*. Y tienen efectos similares a los de los átomos descompuestos en partículas elementales. En el transcurso de sus divisiones, estas son fragmentadas, incluso rotas en numerosas partes, partes que no son ni más pequeñas ni más ligeras que las partículas elementales que han sido dislocadas,

milagro que se explica por la elevada energía cinética de las partículas que al chocar se convierten en masa. La división de nuevas partículas implica la

creación de nuevas partículas, del mismo calibre, pero diferentes, a partir del movimiento que entra en la colisión (2000: 150).

La otra hipótesis, la de la pluralidad de los mundos. La hipótesis de la unidad de la naturaleza, de la ciencia única, había sido una especie de postulado sagrado frente a la que admitía la multiplicidad de grupos y disciplinas, de estados de la naturaleza y así sucesivamente, que también ha sido de alguna manera maldita y prohibida.

Comulgando en este supuesto hipotético, Moscovici se funda en el pensamiento de Husserl en la posición siguiente:

No vamos a suponer, sin embargo, que hay muchos mundos. Es necesario para nosotros creer en un solo mundo: el mundo que incluye las mismas cosas para todos. Sólo las apariencias difieren para unos y otros (Husserl en Moscovici 2000: 151).

Según Moscovici, el contraste entre la unicidad de la ciencia y la diversidad es vívido; ambas hipótesis se oponen como el orden y el desorden. Tan pronto como una teoría (la de la relatividad, la estadística, etc.) cree probar la unidad de la naturaleza o del universo y reducir las diversas teorías a la unidad, regresa al resultado opuesto, y por lo tanto, al fracaso. Veamos lo que reitera:

...toda la experiencia del pasado se resume en una sola regla: cuando se quiere restablecer la unidad de lo diverso, se agrega una unidad a lo diverso. Esto nos asegura que ninguna explicación ni ninguna ciencia podrá reunir todos los fenómenos en un sistema general y único. En todo caso, se tendrá éxito en deshacer mediante la lógica lo que la historia no cesa de hacer: una pluralidad de ciencias en la naturaleza y una pluralidad de naturalezas por la ciencia (2000: 151-152).

Notas para una ciencia de la vida

Ahora bien, la comprensión de un saber para la vida supone dar respuestas a la vida, es decir, no la producción de una ciencia cuya preocupación sea sólo escudriñar, descubrir o comprender, sino más bien: primero, para rechazar lo que hasta ahora nos ha sido impuesto, al mismo sujeto considerado como obstáculo epistemológico ante el objetivismo como reificador de los procesos sociales. Segundo para vivir con conciencia de lo que estamos produciendo; producir ciencias o saberes en los que la vida sea el centro de la discusión, lo cual requiere una expansión no sólo de nuestras percepciones y modos de pensar, sino también de nuestros valores (Capra 1998).

En los términos de Foucault, el objetivo principal de nuestros días no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Necesitamos imaginar y construir lo que nosotros podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de doble coacción política que son la individualización y la totalización simultánea de las estructuras del poder moderno (Foucault 2009).

El futuro de la humanidad (y de las formas de enfrentar los desafíos en el devenir, de viejo y nuevo tipo), no está escrito en la naturaleza, tampoco podemos predecir el futuro. Pero sí se puede hacer algo; ayudar a modelarlo (Prigogine, Jay Gould, Morin, otros 2000).

Entonces, las preguntas de Kant se podrían parafrasear y cambiar del pronombre en primera persona (yo) por el “nosotros” en plural: ¿Qué podemos conocer?; ¿Qué podemos hacer?; ¿Qué podemos esperar?

Se nos viene inmediatamente a la mente la palabra de actualidad: “ciencia sustentable”. Quizás porque se haya difundido una ética universal ante el

temor de perder el hábitat único hasta ahora que puede mantenernos con vida. Y por otro lado, que las decisiones que tomemos van a ser “Claves para el siglo XXI” (Prigogine, Gould, Morin, Rifkin, otros 2002) y nuestras decisiones serán igualmente claves para las generaciones que vienen después de nosotros los que somos testigos de este tiempo. ¿Tendríamos que revisar nuestras leyes sociales, y los físicos, la formulación que se ha hecho de las leyes de la naturaleza?

Veamos lo que comenta Ilya Prigogine sobre la flecha del tiempo y el fin de la certidumbre, sobre el hecho de que las leyes de la evolución no deben ser lineales dado los resultados de nuevas investigaciones que orientaron la comprensión de las leyes del universo y de la naturaleza, como las de Newton y las leyes del sistema planetario (leyes deterministas e irreversibles):

De acuerdo con la segunda ley de la termodinámica, los fenómenos irreversibles producen entropía. Cerca del punto de equilibrio, la termodinámica describe un mundo estable. Si hay fluctuación, el sistema responde volviendo a su estado de equilibrio caracterizado por el extremun de entropía o cualquier otro potencial termodinámico. Pero lo sorprendente es que esta situación cambia totalmente cuando nos situamos lejos del equilibrio. Entonces, las fluctuaciones pueden dar lugar a nuevas estructuras espaciotemporales. Por consiguiente, las leyes de la evolución no deben ser lineales: lo que nos conduce a las “estructuras disipativas”, que corresponden a nuevas configuraciones supramoleculares. Tales estructuras se producen con facilidad en el laboratorio, por ejemplo, pueden tomar la forma de reacciones químicas oscilantes en las que millones de partículas cambian de color de manera simultánea, o las famosas estructuras de Turing en las que los componentes químicos se organizan en facetas, o también los denominados fenómenos caóticos recientemente observados en la química, por los cuales dos trayectorias vecinas divergen de manera exponencial a lo largo del tiempo. Todas estas nuevas estructuras surgen en los puntos de bifurcación. Es donde la vieja estructura se vuelve inestable y se

desarrollan nuevas estructuras. Es el nacimiento de lo complejo (Prigogine 2002: 21-22).

Después de esta lectura -y lo que podamos comprender siempre familiarizándolo con el campo de las ciencias humanas, es decir, sobre la posibilidad de que existan diversas trayectorias (dadas las bifurcaciones inesperadas) en los fenómenos físicos y químicos, nos podemos imaginar que tal vez sea necesario plantearnos de otro modo los problemas, pues vemos que otras culturas no occidentales tienen otras maneras de ver y de relacionarse con el mundo, el mismo que todos habitamos. El filósofo Jean Wahl se refirió al fenómeno de que la historia del pensamiento occidental había sido gloriosa pero infeliz en su duda constante entre ser y llegar a ser (Prigogine 2002).

Los organismos internacionales se han dado a la tarea de subrayar la necesidad de desarrollar una mayor capacitación de anticipación, de pronóstico y de tener visiones a largo plazo, vigilando las tendencias en las esferas intelectuales y científicas, dando gran prioridad a los estudios orientados hacia el futuro. Como lo hubiera expresado E. Morin; el inicio del siglo XXI es el momento para reflexionar sobre el comentario paradójico, pero profético de Blaise Pascal: *"Esforcémonos por pensar correctamente; este es el principio básico de la moralidad"* (en Bindé 2002: 14).

Alguien afirmó que era preciso revitalizar el lenguaje porque revitalizarlo era revitalizar el pensamiento, o tal vez referirnos en los términos de Gregory Bateson [1979], al hecho de que contribuir a una ecología de la mente era preciso, o pensar en el tan nombrado desarrollo sostenible de la especie humana, pero... ¿cómo lograrlo si no comenzamos por tener un pensamiento y una ética sostenibles?

¿Deberíamos entonces poner las bases para un nuevo contrato social? el de ¿podemos vivir juntos? ¿Estamos avanzando hacia un solo mundo? ¿Será una trampa la globalización? ¿Estaremos avanzando hacia la hegemonía de unas pocas ciudades? ¿Tendremos comida suficiente para todos?

Las respuestas a estas preguntas parecieron estar orientadas hacia una preocupación sobre el futuro y si pensamos en la dirección en que han sido respondidas hasta ahora, la de una flecha del tiempo, los resultados hasta ahora en la educación, la economía y la ciencia en general, han tenido forzosamente que rendir cuentas a las siguientes generaciones sobre el hecho de si han iluminado el camino hacia un futuro mejor, un futuro que por definición, no existe, pero que como preocupación social, está destinado a emerger a su debido tiempo. No se nos ha dicho nada hasta ahora acerca de las características culturales o patrones de organización social que han provocado la presente crisis ecológica. No se nos ha respondido sobre qué pasa en la mente de los seres humanos que se han constituido en los seres vivos más depredadores del planeta. Tenemos frente a nosotros nuestra cultura industrial; ¿la hemos producido nosotros?. Tenemos frente a nosotros a los otros seres vivos como al *resto* de los seres vivos, o quizás ya los hemos matado con nuestra mente en principio. En torno a estos asuntos, las universidades del mundo deberían enfrascarse en un debate para responder a las preguntas o formular otras. ¿Cuáles de ellas apuntan hacia una *ciencia de la vida* además de usarla como objeto de estudio?, comenzando por la primera: ¿qué es lo que sé? O ¿qué es lo que no sé? ¿Qué no sabemos que no sabemos?, como hubiere expresado Montaigne.

La humanidad ya ha transitado un trecho importante como darse cuenta de algunos errores. Podemos apreciar en la naturaleza un reino de libertad, posibilidad y voluntad. Si creemos que hay unas inteligencias diversas, algunas superiores en algunos aspectos de la creación, es decir, en diferencia y

grados al participar en esta creación, nos corresponde también asumir nuestro grado de responsabilidad y observamos que hemos puesto en riesgo la vida y los elementos que la producen generados por nuestros sistemas de vida que hemos diseñado para “controlar” la naturaleza, la otra, mostrando así nuestra propia naturaleza humana (¿). Como se dice en el juego de ajedrez, no hagamos que el movimiento próximo sea “forzoso”.

II.1.1.1 El futuro del espaciotiempo de la vida

Vamos a emplazar en este punto, algunas de las cosas en las que ocupamos el tiempo.

De abrir una sola ventana para ver la sociedad en la que nos movemos, creamos mundos de vida y formas de producirla, hasta en nuestros sueños cotidianos, y siempre nos estamos encontrando con que una de esas cosas de la que no podemos desprendernos es el trabajo, aún cuando haya cambiado *en su forma*, en esta era del conocimiento y la información en medio de un considerable avance tecnológico.

Ya Marx lo había sentido en los inicios de la primera era industrial en la que vivió:

Lo que nos obliga a convertirnos en “trabajadores” son las necesidades de sobrevivir como especie, primeramente y luego la necesidad de asociarnos con otros para poder hacer la tarea. El tiempo destinado al trabajo -en todas las épocas- parece que ha cumplido sus dos funciones fundamentales: crear un vínculo social y dar sentido a nuestra vida (Marx 1973), que no es, por cierto “vivir sólo de pan” como lo hubiere expresado Jesucristo (Dt. 8.3 1960 [1569]).

Tampoco trabajar para vivir de un saber absoluto (Hegel [1807] 2000), o sólo de ciencia (Bachelard [1938] (1994).

Sobre el papel de la ciencia como producto e insumo social del que se apropia el capital, Marx hace alusión a un doble beneficio que recibe el capital: por un lado la producción de conocimiento social y por otro lado, la producción de bienes por parte de los trabajadores, que igualmente a nivel social, viene a resultar una ganancia para el capital. Es por esta razón, que las perversiones que provienen de la realización del capital, ahora se observan en los motines de los jóvenes y desempleados en algunas ciudades de Europa y América Latina y Estados Unidos; su modo de "inclusión" instantánea (trabajo por pocos meses) y vivir en *tiempos* de incertidumbre (o modo posfordista flexible de organización del trabajo que significa "la destrucción de la duración del tiempo" (Sennett 2002).

Citamos a continuación al párrafo aludido en el capítulo inédito de Marx, preparatorio a El Capital y que se publicó después de su muerte:

La ciencia como el producto intelectual general del desarrollo social, se presenta aquí asimismo como directamente incorporada al capital (la aplicación de la misma como ciencia, separada del saber y la destreza de los obreros considerados individualmente, al proceso material de producción), y el desarrollo general de la sociedad, por cuanto lo usufructúa el capital enfrentándose al trabajo y opera como fuerza productiva del capital contraponiéndose al trabajo, se presenta como **desarrollo** del **capital**, y ello tanto más por cuanto para la gran mayoría ese desarrollo corre a la par con el **desgaste de la capacidad de trabajo** (Marx [1863-1866] 1973: 95) (las negrillas indican palabras resaltadas en cursivas por el autor).

Sin entrar a un debate sobre la noción del trabajo, porque esta discusión excede el marco del presente capítulo, sí nos importaría reflexionar en torno a

si estamos perfeccionando la ciencia y perfeccionando el trabajo para la vida; para tenerla en abundancia; importaría reflexionar en este punto, en torno a cuál ha sido el modelo del trabajo que ha hecho posible llevar a cabo estas dos funciones vitales de las que hablaba Marx, es decir, cuáles han sido las condiciones en que se han logrado. Abrimos entonces un espacio, en torno al tiempo y la modalidad de este tipo de *trabajo flexible que ha alterado el sentido del tiempo de la gente* en estos días del siglo XXI. Para ello abordaremos las reflexiones de un profesor de sociología de la London School of Economics y Universidad de Nueva York, quien registra observaciones importantes sobre el tema de las condiciones del trabajo contemporáneo, la vida y el tiempo (El declive del hombre público 1978; la corrosión del carácter y las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo 2000). Algunas de sus conclusiones se exponen a continuación:

1. Su punto de partida no es discutir el capitalismo global en relación con los mercados o las finanzas.
2. Su observación se dirige a lo que le parece ser un cambio fundamental en la forma en que el trabajo se organiza en instituciones.
3. Estamos experimentando –dice–, una revolución en la estructura de las instituciones que ha alterado *el sentido del tiempo de la gente* (Sennett 2002: 387).
4. Después de la Segunda Guerra Mundial, el tiempo de trabajo se organizó según los principios fordistas: jerárquico, clara división de las tareas, en forma regular y predecible. Veinte años después, el sistema *fordista* como organización se había quebrado, dando paso al *posfordismo*. Su característica en relación al tiempo de las personas es que este tiempo ya no está canalizado en formas de trabajo duraderas y repetitivas. Se ha

reemplazado la jerarquía y se ha pasado a sistemas más flexibles: redes abiertas que se pueden subdividir con facilidad, recombinar o vender.

Si prestamos atención, aunque sea superficialmente, a las protestas que terminaron en disturbios calificadas como "colapsos", "disturbios interétnicos", "manifestaciones anticapitalistas", "Movimiento 15-M", y los calificativos para los manifestantes: "indignados", "jóvenes y pobres" "pandilleros", "pura criminalidad" etc., desatadas entre el 2010 y lo que va del 2011 y concentrados principalmente en las plazas de algunas ciudades de Europa (Atenas, Madrid, Barcelona, Londres y en América Latina, Chile), cuyos manifestantes son principalmente jóvenes demandando oportunidades de estudio (como futuros desempleados) y profesionales desempleados, algunos, asistentes de la educación según las declaraciones de algunos de sus integrantes, sus argumentos van dirigidos a la situación del costo de sus estudios y al futuro incierto de su trabajo. En una ciudad de Túnez, Sidi Bou Zaid, un joven desempleado con estudios superiores, Mohamad Bouzazi, se inmola a causa de la confiscación de su carrito de frutas y verduras (17 dic 2010)(ABC.es).

Cabe destacar, que entre los manifestantes en América Latina, por oportunidades de estudio para los que no tienen recursos económicos para superarse, la persona más notoria, incluso creemos que más que el presidente de Chile, resultó ser una mujer joven del movimiento universitario (Camila Vallejo).

Prosiguiendo con el caso en Europa, la administración británica, por ejemplo, desplegó 16 mil policías por todo el país (el mismo llegó a poner en la cárcel a 1200 personas). El primer ministro de Gran Bretaña, David Cameron, no tuvo reparos en utilizar al Ejército para reprimir lo que calificara de "un problema de cultura, no de pobreza, con niños que no distinguen entre lo que está mal y

bien" (...) poniendo el énfasis de que "necesitamos más disciplina en nuestras escuelas, más asistencia familiar y nuevas medidas contra los delincuentes", no refiriéndose para nada a la crisis económica que vive el país.

Alentado por la facilidad con que las redes sociales permitían emitir el mensaje, los jóvenes y desempleados se convocaron para saquear tiendas de teléfonos móviles, electrodomésticos y ropa deportiva y muchos de ellos actuaron desde una actividad planificada a través de los *blackberries* (El País.com, 8 de agosto 2011).

El período de julio-agosto-septiembre, que es un tiempo de vacaciones para muchas ciudades de Europa y el Reino Unido lugares donde principalmente ocurrieron las protestas de gente joven, se venía configurando un racimo de representaciones sociales, en las que, parte de su contenido implicaba una discontinuidad muy prologada, es decir, una experiencia de tiempo con expresiones prácticas muy particulares. A pesar de que la población que fue reseñada por la prensa británica se componía de población muy joven (la mitad menores de 18 años), no pensar en la crisis de desempleo (2,5 millones de personas en el país británico) entre los elementos componentes de estos disturbios (crisis económica de Europa, EEUU y Asia 2008-2011), es simplemente una percepción muy sesgada de parte de las personalidades del gobierno de la ciudad y del país al calificarla de "pura y simple criminalidad" (BBC, 11 de agosto).

La caracterización del trabajo *posfordista* por parte del profesor Sennett, quien imparte clases en la Universidad de Londres y Nueva York, apunta a las condiciones muy particulares, las que se están expresando en la economía europea. Esta forma de economía plantea unas condiciones altamente "flexibles" del trabajo, lo cual tiende a tener un efecto muy destructivo tanto sobre el compromiso del empleado como sobre las relaciones fraternales

entre los trabajadores. Siendo precisamente la experiencia del tiempo la que se cancela con la organización flexible del trabajo hoy día.

Por ejemplo, las empresas británicas y americanas tienden a organizar a los trabajadores en equipos que se cambian cada 10 o 12 meses. Este tiempo difícilmente es suficiente para que la gente desarrolle la confianza informal necesaria (2002: 389).

Los resultados son, entre otros, en los trabajadores; miedo y depresión y, por otra parte, socavan la ética del trabajo de las personas, que según Max Weber, es una ética de la gratificación aplazada. Este esquema de trabajo del “no a largo plazo”, sigue analizando el profesor Sennett, afecta decisivamente la vida social de las personas. Expongamos algunos datos de su investigación:

Se estima que una persona joven, hombre o mujer, con una educación universitaria de al menos dos años, cambiará de jefe por lo menos diez veces en el curso de su vida laboral. Esto representa un cambio cada cuatro años. Por añadidura, las habilidades que esta persona pondrá en juego se estima que cambiarán al menos tres veces. Concretamente, si uno se ha formado para ser ingeniero a los 25 años, es casi seguro que a la edad de 45 años no usará ya esa formación en ingeniería. Se puede observar lo mismo en medicina, donde este fenómeno se conoce como “la degradación del talento.”

En su forma extrema, a medida que la experiencia de trabajo de alguna persona se acumula, tiende también a perder valor. Las destrezas de las personas son desplazadas y pierden la noción de carrera profesional en el sentido de un reforzamiento acumulativo de dirección profesional (Sennett 2002: 388).

Su conclusión:

1. El trabajo ha sufrido un cambio profundo, que no se debe a las fuerzas del mercado del capitalismo moderno. Se debe a la "profunda reorganización estructural de las instituciones"
2. La consecuencia principal de este modo posfordista flexible de organización del trabajo es la destrucción de la duración del tiempo
3. Entre sus consecuencias sociales se encuentran:
 - a) La erosión del compromiso laboral y la ruptura de los lazos informales de confianza entre los trabajadores.
 - b) A escala individual, la organización flexible expone a las personas al riesgo, socava la noción de gratificación aplazada que constituye la base fundamental de la ética del trabajo.
 - c) Entre las consecuencias más lamentables están la depresión individual y la triste experiencia del no disfrute de una narrativa del trabajo en las vidas de las personas, que es justamente una forma de recuperar una coherencia del tiempo¹².

El tiempo del "no a largo plazo" se está traduciendo en estos momentos en un tiempo de "reclamo juvenil" traducido como "salvaje". A los participantes de las movilizaciones de plaza y la calle en Europa, se les ha calificado de "adolescentes nihilistas y salvajes", tal como les llamó el Daily Mail (Harvey 2011).

¹² Se estima que una persona se dedica al trabajo (en términos del uso del tiempo, el 10 % de la vida que la persona pasa despierta (Sue 2002:391).

A David Harvey, siempre seguidor vigilante de los procesos que ocurren en los espacios urbanos le llamó altamente la atención el calificativo de salvaje producto de un debate siempre histórico, entre los propensos a considerar los disturbios como una cuestión de desenfreno e inexcusable criminalidad. Le recordaron el uso de los mismos calificativos para los comuneros de París en 1871, como animales salvajes, hienas que merecían ser _y a menudo lo fueron_ ejecutadas sumariamente en nombre de la santidad de la propiedad privada, la moral, la religión y la familia. Veamos un fragmento de sus comentarios:

Pero el asunto es que vivimos en una sociedad en la que el capitalismo se ha vuelto desenfrenadamente salvaje. Políticos salvajes hacen trampas con sus gastos; banqueros salvajes saquean el erario público de todo lo que hay de valor: directores ejecutivos, operadores de fondos de inversión y genios del capital privado saquean al mundo de su riqueza; compañías telefónicas y de tarjetas de crédito que cargan misteriosas tasas en sus facturas en todo el mundo; tenderos que sangran a sus clientes; y, en un instante, los más cualificados timadores y estafadores juegan al trile en las más altas esferas del mundo empresarial y político (...) Esta es la nueva normalidad en que vivimos. Esto es lo que la siguiente comisión de investigación debería abordar. Todos, no sólo los alborotadores, deben rendir cuentas. El capitalismo salvaje debe ser llevado a juicio por crímenes contra la Humanidad y crímenes contra la Naturaleza (Harvey 2011: 1).

El autor finaliza su artículo con la siguiente reflexión: para él hay destellos de esperanza y luz en todo el mundo. Estos movimientos de *indignados* en algunas ciudades de Europa, Norteamérica y América Latina, o los movimientos de campesinos en Asia, “están comenzando a percibir que tras la gran estafa un capitalismo depredador y salvaje mundial se ha desatado sobre el mundo. Y se pregunta

¿qué se necesita para que el resto de nosotros vea y actúe en consecuencia?
Y ¿qué dirección se debe tomar? Las respuestas no son fáciles pero una cosa sabemos con certeza: sólo podremos llegar a las respuestas correctas haciendo las preguntas correctas (Harvey 2011: 2).

Conclusiones a este punto

1. A mujeres y hombres contemporáneos se nos presenta el reto de asimilar y convivir con los complejos sistemas de vida. Esta reflexión implicaría comprender la trama de la vida, cuestión que ha ocupado siglos de trabajo de sobresalientes investigadores y filósofos. Pero la cuestión más importante, además de comprenderla y explicarla, es asumir como punto crucial una posición frente a ella valorativa diferente a la que hasta ahora ha guiado nuestro comportamiento humano; estamos dañando la biosfera y estamos dañando la vida humana entre los otros seres vivos. Esto supone la emergencia de un cambio de enfoque (Capra 1998).

Afortunadamente, el sujeto ha reingresado en la naturaleza y en la ciencia, cuestión que tuvo lugar tímidamente y por etapas una vez que adquirió el saber de los grandes y simples movimientos de los cuerpos celestes y terrestres; en la astronomía para empezar, la medicina, para seguir, y la biología, para terminar.

2. A las ciencias humanas se les presenta igualmente un reto histórico. Por haber estado subordinadas a las ciencias físico-químicas, éstas han llegado primero que ellas a superar el paradigma positivista, reconociendo (con la mecánica cuántica), el principio de incertidumbre (propio de la

naturaleza), viéndose obligadas a recurrir a imágenes o modelos ajenos al universo mecanicista.

3. Por otro lado, con el desarrollo de la teoría de la relatividad se reconoce en el observador, la cualidad de ser físico, situado en un lugar particular y perteneciente al mundo que descubre, un observador (con subjetividad), cuya observación remite a una experiencia donde cada medición "perturba" lo que observa y al observar también "interpreta". Y la perturbación influye además en las observaciones y en las mediciones ulteriores.
4. Un hecho consecuente con estos acontecimientos es que en los años 90 comienza a haber una convergencia teórico-metodológica entre las ciencias llamadas "duras" y las ciencias "blandas" (entrevista a Ilya Prigogine en los años ochenta, Najmanovich 2009). Y ya desde la década de los ochenta había comenzado un diálogo entre la plástica, la literatura y las ciencias semánticas. La desalianza obedece entonces sólo a un cierto *hiatus* histórico.
5. El diálogo, como matriz de todo conocimiento. La teoría de la información comienza a combinar un elemento de la relatividad (la comunicación entre observadores), y un elemento de la mecánica cuántica (la "elección" de la acción en la naturaleza). Las leyes y las explicaciones que buscamos no son las leyes y las explicaciones de fenómenos separados de nosotros. Tienen que ver más bien, con las interacciones con y entre nosotros.
6. Ahora bien, tampoco es que al aceptar lo anterior no estamos renunciando a las "toscas restricciones de la objetividad a favor de la blanda almohada de una subjetividad que se refugia en la poesía" (Moscovici 1988).

7. No obstante este reconocimiento, el conocimiento, las leyes y las teorías son invenciones. Para inventarlas, crearlas, el ser humano es indispensable; llámense teoría de los sistemas dinámicos, de la complejidad, de la dinámica no lineal, dinámica de redes. Igualmente los conceptos clave: atractivos caóticos, fractales, estructuras disipativas, autoorganización, redes autopoieticas, entre otras.
8. Hay que tomar en cuenta el problema de la naturaleza ontológica de las categorías, de la subjetividad humana juzgada como obstáculo¹³. igualmente el hecho de que escasamente hemos subrayado el carácter interpretativo del ser humano y el problema del sentido común como una forma inferior de razonamiento, es decir, la diferencia entre conceptos y conjeturas, la neutralidad del objeto y la mentalidad del sujeto. Ningún objeto es *neutro*, está teñido y atravesado por significados o implícitos. La preferencia por el trabajo del *campo* como lugar específico dominante donde se pueden buscar los datos relevantes porque allí las personas y las cosas pueden ser vistas en su *habitat* natural (versus *performans*). Hay que manejar la posibilidad de incluir otros contextos de producción de conocimiento; de dominio público, del "orden del día" o mejor conocido como seguimiento a una "agenda" (Spink 2008). Las ideas o la importancia de un asunto no existen en un vacío. Habitan en situaciones o se forman en un complejo de situaciones, instituciones, informaciones, grupos de presión,

¹³ En la filosofía kantiana y en la hegeliana, la subjetividad es referida esencialmente a los procesos que, desde el contenido a priori del sujeto, significan las estructuras y procesos esenciales que caracterizan la producción de conocimiento, por lo tanto, lo subjetivo aparece mucho más como una referencia genérica para significar procesos del sujeto que conoce y construye, que como una definición ontológica particular de los fenómenos humanos. Por otra parte, el culto a lo objetivo en el desarrollo de la ciencia moderna, en especial, después de la aparición del Positivismo, generó una representación de la subjetividad, así como de la comunicación como procesos de distorsión del saber objetivo, con lo cual lo subjetivo quedó encapsulado y 'controlado' en el principio de la neutralidad que materializó en el Positivismo la escisión sujeto-objeto en el campo del conocimiento (Fernando Rey y la importancia del sujeto en su carácter generador en los espacios sociales en que actúa) (Rey 227)

procedimientos, eventos, conversaciones, espacios, tiempos, otros escenarios igualmente importantes, igualmente trascendentales. La necesidad de alguna clase de criterio colectivo como criterio de validez.

Hay un reto histórico entonces, que se le impone a las ciencias humanas. Las ciencias humanas han permanecido ancladas a un paradigma positivista, mientras que la física moderna parte del reconocimiento de un principio de incertidumbre (propio de la naturaleza) e igualmente esta disciplina se ve obligada a recurrir a imágenes o modelos ajenos al universo mecanicista, como la maya, hindú o taoísmo (Lizarazo Arias 2010: 20).

Como ya había dicho en una oportunidad Mircea Eliade: debajo de la aparente secularización de la narrativa contemporánea subsisten las acuciantes elaboraciones de la mitología y del pensamiento espiritual (Eliade 2003). Vayamos pues, a éste.

www.bdigital.ula.ve

II. 2 El pensamiento concreto: un encuentro entre el mito, la ciencia y la *philosophía plebeia*.

II. 2.1 El mito y el tiempo en Mircea Eliade.

En el prólogo a *El mito del eterno retorno* (Eliade 2001), el autor hace referencia al hecho de que este libro ha debido ser enunciado más bien como una Introducción a una filosofía de la historia, por su nostalgia como artificio para resaltar lo de un retorno periódico del tiempo mítico de los orígenes, al tiempo que él denomina "tiempo Magno".

Eliade revela en esta obra sobre el mito del eterno retorno, su rebelión contra el tiempo concreto histórico y aborda el estudio de las sociedades arcaicas. Eliade establece una diferencia con respecto a la concepción del tiempo en Le Goff (1999), quien protesta contra la manipulación de la historia cuando se trata del estudio del tiempo por dividirlo en una especie de enfrentamiento, entre el tiempo natural (cíclico de las estaciones y el clima) y el de la percepción del tiempo o duración registrada por los hombres. Para Jacques Le Goff, es la memoria social; el orden de la memoria (personal y colectiva) la que lleva el registro.

Eliade por su parte hace permanentes referencias en una y otra obra (sobre el mito y sobre el tiempo sagrado y profano), al problema *del mito como historia que resiste al tiempo*, es decir, este tiempo entendido como tiempo concreto, tal como lo registra la historia tradicional. Entonces se aboca al estudio de la mentalidad "primitiva" y de cómo se otorga sentido y significado a los objetos externos al hombre, los cuales no tienen valor por sí mismos, sino que este valor o significado le son atribuidos. Los objetos vienen a constituir receptáculos de una fuerza extraña que lo diferencian de su medio y le confieren sentido y valor. El eterno retorno es entendido como un tiempo circular, a diferencia del tiempo lineal. Se trata de un tiempo más bien cíclico, el eterno retorno de lo mismo, pero no a la manera del progreso hacia el suprahombre /u "hombre sin miedo" de Nietzsche, sino el del hombre que vive en un mito y en dos tiempos: el tiempo profano y el tiempo sagrado.

La intención del Eliade, en su obra *Lo Sagrado y lo Profano* (2003), es:

- a) percibir la significación profunda de una existencia religiosa de tipo arcaico y tradicional.
- b) reconocer la validez de elegir la religión como decisión humana, apreciar su belleza y su "nobleza".
- c) Considerar la lógica y la grandeza de sus concepciones del mundo, es decir, de sus comportamientos, de sus simbolismos y de sus sistemas religiosos.
- d) Oponiendo lo "sagrado" a lo

"profano", subraya el empobrecimiento que ha traído consigo la secularización de un comportamiento religioso. E) Se pregunta en qué medida lo "profano" puede convertirse, de por sí, en "sagrado" (un nuevo tipo de religión).

Ahora bien, ¿cómo se manifiesta lo sagrado?

Toda la obra se dedica a describir la modalidad de lo sagrado y de la situación del hombre en un mundo cargado de valores religiosos.

1. Para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la naturaleza en su totalidad le es revelada como una sacralidad cósmica. El cosmos como un todo es algo sagrado.
2. El sujeto de las sociedades arcaicas tiene la tendencia a vivir en un tiempo –espacio sagrado, o en la intimidad de los objetos que han sido consagrados. "Lo sagrado equivale a la potencia, y en definitiva, a la realidad por excelencia" (2003: 16). Potencia equivale a realidad, perennidad y eficacia.
3. El mundo profano (o lo que equivale al cosmos completamente desacralizado), es un descubrimiento reciente del espíritu humano (2003:16), pues la desacralización caracterizó la experiencia total del hombre no religioso de la sociedad moderna.
4. Un abismo separa las dos modalidades de existencia: lo que para uno de ellos es sólo un acto fisiológico (alimentación, sexualidad, etc.), para el otro viene a ser un "sacramento" o una comunión con lo sagrado.

¿Cómo se construye el espacio sagrado?, ¿O uno profano?

Para el *homo religiosus*, lo único que es real es el espacio sagrado, todo el resto, la extensión uniforme (que no ha sido consagrada, que no tiene estructura, ni consistencia, en una palabra, que es un espacio amorfo), no representa algo de valor existencial. Y es que hay que tomar en cuenta que para el hombre religioso, el descubrimiento, es decir, la revelación del espacio sagrado, tiene un valor existencial. "Nada puede comenzar sin una orientación previa y toda orientación implica la adaptación de un punto fijo" (Eliade 2003: 22).

Para el hombre profano, en cambio, sí hay homogeneidad del espacio. El espacio es homogéneo y neutro: ninguna ruptura diferencia cualitativamente las diversas partes de su masa.

Ahora bien, no es que esta homogeneidad sea integral. Es una homogeneidad caótica, por ejemplo, la de la sociedad industrial. "A decir verdad no hay un "mundo", sino fragmentos de un universo roto, la masa amorfa de una infinidad de "lugares" más o menos neutros en los que se mueve el hombre bajo el imperio de las obligaciones de toda existencia integrada en una sociedad industrial. En este espacio, toda orientación verdadera desaparece (aparece y desaparece) según las necesidades cotidianas (2003: 28).

Y se puede observar otra cosa: en este espacio, sin embargo, siguen existiendo lugares favoritos, cualitativamente diferentes de los otros; aquellos que nos son significativos por alguna razón o sentimiento: el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, el rincón predilecto de la ciudad, etc. Estos, dice Eliade, son los lugares "santos" de su universo privado.

Los signos y la consagración de un lugar, constituyen también concepciones tradicionales del mundo.

A menudo ni siquiera es necesaria una irrupción de lo sagrado, sólo con destacar un territorio con darle un signo basta para indicar la sacralidad del lugar. Y cuando no se manifiesta ningún signo se provoca su aparición. Se practica, por ejemplo, una evocación sirviéndose de animales, que tienen como fin la orientación en la homogeneidad del espacio.

Cuando los colonos escandinavos tomaron posesión de Islandia (landnâma) y la roturaron, no consideraban esta empresa ni como una obra original, ni como un trabajo humano y profano. Para ellos su labor no era más que la repetición de un acto primordial: la transformación del caos en cosmos por el acto divino de la creación. Al trabajar la tierra desértica, repetían simplemente el acto de los dioses que habían organizado el caos dándole una estructura, formas y normas (Eliade 2003: 28).

La montaña cósmica (el vínculo entre el cielo y la tierra), las ciudades santas y los santuarios (como centros del mundo), los templos (como réplicas de la montaña cósmica), constituyen manifestaciones de cómo el mundo se deja captar en la medida en que se revela como mundo sagrado. Ritos, símbolos, lugares sagrados, reactualizan el acto de la creación. "Es por esto que el hombre religioso no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque solo un mundo así participa del ser; existe realmente. Y esta necesidad religiosa expresa una inextinguible sed ontológica" (Eliade 2003: 51).

Aquí resulta oportuno resaltar la emergencia del llamado paradigma de la "ecología profunda" de F. Capra en su obra la trama de la vida, ya citado (1998) por su coincidencia con esta necesidad humana de situarse en el espacio-tiempo como una necesidad existencial, ontológica.

También se articula con la perspectiva de una nueva comprensión de la vida y la emergencia de articular en una teoría de los sistemas vivos, la mente, la materia y la vida.

Este cambio que se perfila como que debería ser un cambio "profundo", es espiritual, porque deja de ser antropocéntrico, por una parte, y por la otra se coloca por encima de los intereses particulares de cualquier especie o de cualquier sistema social y político. Se trata de un cambio de percepción y una toma de posición capaz de garantizar nuestra supervivencia; la de todos los seres vivos y del planeta que habitamos, así como satisfacer nuestras necesidades sociales y culturales.

Este emergente paradigma de la ecología profunda, a diferencia de la tradicional ecología, plantea

... profundas cuestiones sobre los propios fundamentos de nuestra moderna, científica, industrial, desarrollista y materialista visión del mundo y manera de vivir... Es una percepción espiritual y religiosa, cuando el concepto de espíritu es entendido como el modo de consciencia en que el individuo experimenta un sentimiento de pertenencia y de conexión con el cosmos como un todo, queda claro que la percepción ecológica es espiritual en su más profunda esencia" (Capra 1998: 29).

Otro de los planteamientos interesantes de esta perspectiva es la revisión a través del tiempo de los sistemas sociales que han sido antiecológicos por tener en su raíz un "sistema dominador", entre algunos ejemplos: el Patriarcado, el Imperialismo, el Capitalismo y el Racismo.

Tanto el ecologismo como el feminismo han denunciado este tipo de sistemas de vida. El ecofeminismo, por ejemplo, señala que la explotación de la

naturaleza ha ido de la mano con la explotación de la mujer, quien ha sido identificada con la naturaleza a través de los tiempos.

Pero la cuestión más importante de este paradigma de ecología profunda está no solamente en un cambio de percepciones y modos de pensamiento, sino también en nuestros valores. Nuestra cultura industrial ha privilegiado rasgos que han sido nocivos para la realización de una vida mejor. Si se compara el tipo de pensamiento con los valores en correspondencia, tenemos así que para un pensamiento asertivo, se corresponde un valor asertivo; para un pensamiento racional, uno de expansión como valor; para un pensamiento analítico el valor de competición; para un pensamiento lineal un valor de dominación. Mientras que para el pensamiento Integrativo, equivale lo siguiente: para un pensamiento intuitivo; un valor integrativo. Para un pensamiento sintético; uno de conservación. Para un pensamiento holístico; un valor de cooperación y para un pensamiento no-lineal; un valor de calidad y asociación. Así mismo, en tanto el paradigma de nuestra cultura industrial moderna se basa en la jerarquía, en espacios y tiempos superiores e inferiores; este paradigma se basa en un cambio de jerarquía: la red.

El tiempo sagrado y los mitos

En su obra *Lo sagrado y lo profano* Eliade expone que "como el espacio, el tiempo no es, para el religioso, homogéneo, ni continuo" (Eliade 2003:53). Existen los intervalos de tiempo sagrado, por ejemplo, el tiempo de las fiestas (que en su mayoría son periódicas), y el tiempo profano (la duración temporal ordinaria de los actos despojados de significación religiosa). Entre estos dos tiempos hay una solución de continuidad, pero por medio de ritos y el hombre religioso puede pasar sin peligro, de un tiempo a otro.

Ahora bien, hay una diferencia esencial en el tiempo sagrado: el tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es un tiempo mítico primordial hecho de presente. El tiempo sagrado es por lo tanto, indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible. No "transcurre". Es un tiempo ontológico por excelencia, "parmenídeo", siempre igual a sí mismo, no cambia ni se agota. En cada fiesta periódica se reencuentra el mismo tiempo sagrado, el mismo del año pasado, el de hace un siglo, etc., porque es el tiempo creado por los dioses en la primera aparición del tiempo de los dioses.

Una última cuestión antes de entrar a destacar algunas precisiones teóricas del mito: el hombre religioso vive en dos clases de tiempo, como pudimos apreciar, pero de las cuales, la más importante es el tiempo sagrado. Este se presenta bajo el aspecto de un tiempo circular, reversible y recuperable. Esto es entendido como el eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos (Eliade 2003).

Aquí se encuentra una diferencia (del tiempo del mito) con el tiempo histórico, es decir, el tiempo constituido "por la suma de acontecimientos profanos, personales e interpersonales" (2003: 67).

Este tiempo mítico consideramos haberlo encontrado en los habitantes de la cordillera de Mérida (Pargas 2004; 2007; 2010). Eliade lo expresa en estos términos: refiriéndose al tiempo del mito como el "tiempo del origen": el que "no transcurre" porque no participa de la duración temporal profana por estar constituido por un *eterno presente* indefinidamente recuperable".

A diferencia del hombre mítico y religioso, el hombre profano vive en un "presente histórico" que tiene un principio y un final (que es la muerte, la

aniquilación) dice Eliade. El mismo aclara que no es que se hace una comparación, sino que se describen *comportamientos existenciales* (Eliade2003: 54), y esto resulta importante de destacar.

El hombre profano puede participar de una dimensión existencial (del trabajo, de los negocios, del tiempo festivo); vive de acuerdo a ritmos temporales diversos, conociendo tiempos de intensidad variable cuando por ejemplo, escucha su música predilecta. Pero, en este tiempo no hay “rupturas” ni “misterio”.

Apuntaremos algunas otras precisiones que vemos en la obra de Eliade sobre lo que nos revela el comportamiento del hombre religioso y el mito con respecto al tiempo:

Para el hombre religioso de las estructuras arcaicas, toda creación, toda existencia comienza con el tiempo. Antes que una cosa exista, el tiempo que le corresponde no podía existir. Antes de que el cosmos entrase en la existencia no había tiempo cósmico. Entonces, toda creación es concebida como si tuviese lugar en el comienzo del tiempo, *in principio* (2003).

Puesto que el tiempo sagrado es el tiempo de origen, el tiempo primordial, el hombre se esforzará por incorporarse *pe-rió-di-ca-men-te* a ese tiempo original.

Esta reactualización ritual del *illud tempus* de la primera epifanía de una realidad está en la base de todos los calendarios sagrados: la festividad no es la conmemoración de un acontecimiento mítico (y por tanto religiosa), sino su reactualización (Eliade 2003: 62).

Observa Eliade que es este tiempo cosmogónico es el que sirve de modelo a todos los tiempos sagrados (la creación del mundo) y es el que aparece en los mitos, en los ritos, en las curaciones y todo aquel acto en el que se persiga la regeneración del ser humano y de las cosas.

La otra observación tiene que ver con el problema de la responsabilidad del hombre religioso ante la historia y ante la vida. Esta responsabilidad es la de una existencia auténtica (70). El hombre religioso de las sociedades primitivas asume la responsabilidad de crear su propio mundo, la de asegurar la vida de las plantas y de los animales, etc. Se trata de otro tipo de responsabilidad si pensamos en el hombre moderno; las que para él parecieran ser las auténticas y valederas. No se trata de una responsabilidad de orden moral, social o histórico. Se trata de una responsabilidad en el plano cósmico. El primitivo se sitúa siempre en un contexto cósmico porque la naturaleza no es para él simplemente la suma de la reserva de materiales y su preocupación en no agotarlas. Tampoco es que rechaza el mundo real y actúa por evasión al ensueño y a lo imaginario. Se trata de una nostalgia del ser, en el plano existencial. El retorno periódico al tiempo sagrado no es pues un rechazo del mundo real. La suma de las revelaciones primordiales está constituida por sus mitos, que son una especie de visión optimista de la existencia y una adhesión total al ser.

El mito también es un modelo ejemplar. Relata una historia, un acontecimiento primordial, que ya hemos señalado, pero además esta historia sagrada revela un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos sino dioses o héroes civilizadores, y por esta razón sus gesta constituyen misterios; el hombre no los podría conocer si no le fuera revelado. Una vez “dicho”, es decir, revelado, el mito pasa ser verdad apodíctica, es decir, fundamenta la verdad absoluta. “Así es porque está dicho que es así” declaran los esquimales netsilik para justificar lo bien que están fundadas sus tradiciones religiosas. “Todo mito muestra cómo ha venido a la existencia una realidad, sea esta la realidad total,

el cosmos, o tan sólo un fragmento de ella: una isla, una especie vegetal, una institución humana" (Eliade 2003: 74).

La función magistral del mito es entonces la de "fijar" un modelo ejemplar de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: alimentación, sexualidad, educación, etc. Los actos de imitación de los dioses como seres originales y ejemplares, no se conciben de una manera idílica, sino que implican una terrible responsabilidad humana..."aún cuando veamos que en ocasiones se deje arrastrar a acciones que rayan en la demencia, la torpeza o el crimen (Eliade 2003: 72).

La mujer, la tierra y la fecundidad

La mujer está solidarizada místicamente con la tierra y el parto: la fecundidad tiene un modelo cósmico; el de la Tierra Madre, la Genetrix universal.

En muchos mitos arcaicos la Tierra Madre aparece como si esta fuera capaz de concebir por sí sola. Según Hesíodo, Gea (la Tierra) parió a Urano, un ser semejante a ella misma, capaz de cubrirla por entero (Eliade 2003). Y otras diosas griegas, igualmente parieron sin la ayuda de los dioses. Esta expresión mítica de la autosuficiencia y de la fecundidad de la Tierra Madre, se combina con los poderes ocultos mágico-religiosos y es trasladado con influencia decisiva sobre la vida de las plantas y otras cosas. Una semblanza de este mito y de las representaciones y prácticas sociosimbólicas lo ha encontrado J. Clarac en la cordillera de los Andes venezolanos y observa que se repite en diversos contextos o espacios-tiempos altitudinales de la cordillera, específicamente a la "mujer sola con hijos", tal como hace referencia en sus obras "Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida (1981), o en su obra interdisciplinaria "Las

antiguas etnias de Mérida (1985) y "Mérida a través del tiempo" (1996), entre otras.

El fenómeno social del matriarcado se ha vinculado al descubrimiento del cultivo de las plantas alimenticias por la mujer, porque al parecer fue ella la primera que cultivó y por tanto, era natural que tuviera el control de la tierra y de las cosechas.

Por otro lado, la orgía ritual a favor de las cosechas tiene un modelo divino; se trata de la relación del dios fecundador con la Madre Tierra. La idea de renovación, encontrado en los rituales del año nuevo, representa la renovación del tiempo y de la regeneración del mundo. Se puede observar en los escenarios orgiásticos agrarios en algunas culturas. Y es que la orgía, afirma Eliade, es una regresión a la noche cósmica, a lo preformal, a las "aguas", para asegurar la regeneración total de la vida y, en consecuencia, la fertilidad de la Tierra y la opulencia de las cosechas.

Este poder femenino de procreación, abundancia y autosuficiencia, lo encontramos repetidas veces en América latina. Encontramos a una de las Úrsulas en el realismo mágico de Gabriel García Márquez, la mujer que lograba que todo a su "paso" se regenerara o se multiplicara con abundancia, con sólo un tropezar de su cuerpo.

II.2.2 El pensamiento concreto de Lévi-Strauss

Nos anticipamos a nuestro objetivo central: la representación social, siguiendo la pista que abre Cláude Lévi-Strauss en torno al "Mito y significado" (2007), tal como se titula, para responder a una de las precauciones teóricas y del método en el presente trabajo.

Esta obra reciente de Lévi-Strauss fue producto de una conferencia dictada en 1987 en la Universidad de Toronto, tal como es reseñado en el prólogo a la edición consultada, razón por la cual nos parece importante señalar algunas precisiones que son planteadas (no expresamente como teoría y método) y como estrategia para entenderlo y entender las culturas y sus elementos constantes al entrar magistralmente al tema del mito.

1. Lo primera declaración sobre su posición como investigador; de cómo se encuentra totalmente comprometido con su objeto de estudio; un objeto que a su vez ha sido objeto de discursos disímiles y que han provocado en el autor nuevas reflexiones para abrirse centrífugamente y dar lugar a otras opiniones. Por tanto, el mismo no se atribuye ni la autoría, ni la identidad de eso que llaman su *Obra*, pues considera que lo que produce no es otra cosa que la sumatoria cualitativa y cuantitativa de todos los discursos que lo atraviesan y a la vez de ninguno. Piensa que en el momento en que pretende aprehenderlo en el asidero de su pensamiento, termina por disgregarse entre sus dedos.
2. Lo que ha hecho, de todos modos es refractario al reduccionismo, porque a la manera del pensamiento indígena y de la música, es preciso entender cada uno de sus elementos constitutivos.

3. Con respecto al tema de la identidad; la misma queda planteada como problemática. Llegará a decir que lo que tiene que ver con el "yo" (en lengua francesa tanto el *je* como el *moi*), no existe, y este será un pésimo lugar de instalación para llevar a cabo una teoría o una práctica conjuntos. Según esta postura intelectual, él se diluye como autor al igual que los mitos, de aquellos hombres que, luego de ser sacralizados por su grupo, sólo operan como testimonio de su propia cultura.
4. Esta dilución individual también se la atribuye al mito; "el mito no posee autor, y si llegase a tener un origen individual, su producción y transición se hallan exigidos y determinados socialmente, razón por la cual su consecuencia quedaría indicada en su resocialización" (Arruabarrena Prólogo a Lévi-Strauss 2007: 9).
5. Al pertenecer al grupo social que lo relata, no se sujeta a ninguna transcripción y su esencia es la *transformación*.
6. Aquí está palpable su concepto del "otro". Para el autor, el yo se reduce a ese lugar de tránsito, confluencia y atravesamiento. Él sólo percibirá reflejos e ilusiones. En este sentido el pensamiento podría ser considerado como una cosa. Porque mientras el hombre siga tomando a otra parte de sus congéneres como un objeto, la antropología deberá tener en cuenta que su papel ha de ser cuestionador.

Es por esto que Lévi-Strauss se ve en la necesidad de disolver al hombre, abandonando la teoría del sujeto, y a incorporarlo a las filas existenciales, en el más amplio sentido.

¿Qué sucede entonces en la relación investigador-objeto?. Lo que sucede es que "el autor" en algunos de sus procesos, se refleja, se refracta (hacia el objeto y hacia el sujeto), reflexiona y luego se sorprende pensando cuestiones ya pensadas o escritas por otros o que surgen modificadas a partir de una combinación (Según el prologuista, esta cuestión la desarrolla en "La mirada distante" (Arruabarrena 2007).

7. La otra cuestión que aborda el autor es la procedencia mítica de la historia (2007: 12) y dilucidará asuntos tan complejos como dónde comienza el mito y dónde termina la historia.
8. El hecho de estudiar los productos y no al hombre habla de la cultura como algo que el hombre secreta. Hay que analizar los mitos teniendo en cuenta sus variantes, y a su vez el contexto etnográfico. Hay que leerlos como se lee la música teniendo presente la ejercitación que implica leerlo todo. Hay que estudiar la historia desanudando los mitos que contiene, e incorporando los aspectos cualitativos que contiene. Tal vez la ciencia los incorpore, pues en alguna ocasión los abandonó.
9. Los diferentes elementos que se encuentran en la cultura son una particular combinación, es decir, las diferencias culturales son diferencias de organización, y "la múltiple variedad de elementos sólo puede accederse si se halla su mecanismo de transformación a partir de las transformaciones" (2007: 14). Así, un elemento puede ser seguido mientras va transformándose. Si en el camino desaparece, se habrá extinguido su eficacia, pues sólo permanece "vivo" en tanto se transforma. Un ejemplo de esto, lo que sucede con la música (brevedad, serialidad) y la novela (como género literario): su degradación. Más aún, se refiere a la próxima desaparición de la novela para ser reemplazada como género por la música serial (Lévi-Strauss 2007:15).

10. La posibilidad de que los *mitemas* (temas míticos) se desdoblen infinitamente "como representaciones que adquieren el doble movimiento de la inclusión y la exclusión para alcanzar su carácter estructural, es decir, para lograr dar cuenta de todas sus variables y de este modo establecer las correspondientes invariancias (2007: 15).
11. Finalmente, el autor considera lo siguiente: "creo que el modo peculiar como cada investigador y cada escritor piensa y escribe, abre una nueva perspectiva acerca de la humanidad" (2007: 24).
12. En relación a la ciencia y el mito. Lo que una vez fue *desalianza* entre el pensamiento concreto y la mente civilizada (siglos XVII y XVIII), hoy está en camino de ser superado, es decir, el "corte" o separación entre la ciencia y lo que el autor denomina "pensamiento mitológico". Lo que sucedió con Bacon, Descartes, Newton y otros era necesario, pues la ciencia en este período, necesitaba afirmarse contra las viejas generaciones del pensamiento místico y mítico. El conocimiento científico halló las condiciones para *autoconstituirse* y legitimarse posteriormente, volviendo la espalda al mundo de los sentidos, al mundo que vemos, olemos, saboreamos y percibimos. Frente al mundo real, que sólo podía ser conocido por el intelecto y la razón matemática, el otro mundo era ilusorio y sólo contaba con el testimonio de los sentidos. Pero la impresión que tiene el autor, es que este mundo de los sentidos comienza a ser reintegrado a la explicación científica, como algo que "posee un significado, que tiene una verdad y que puede ser explicable" (27). Ya a partir de su obra cumbre sobre el pensamiento salvaje, el autor venía reuniendo fundamentos clave de esta nueva alianza; la clasificación, por

ejemplo, encontrada en los saberes de los habitantes del Brasil para el uso medicinal.

En los campos de la química y los sentidos, por ejemplo, el mundo de los olores y los sabores, que al parecer se trataba de una cuestión completamente subjetiva y exterior al ámbito de la ciencia.

Ahora los químicos están capacitados para afirmar que cada olor y cada sabor tienen una determinada composición química y para explicar por qué creemos, subjetivamente, que ciertos olores y ciertos sabores poseen algo en común, en tanto otros los hallamos muy diferentes (Lévi-Strauss 2007: 27).

En la misma dirección de ideas, la discusión que se desarrolló desde la época de los griegos hasta el siglo XVII y XIX y aún hasta nuestros días en el campo de la filosofía sobre el origen de las ideas matemáticas y el problema de la experiencia como opuesta a la mente.

Se trata de las discusiones en torno a la idea de línea, de círculo, la idea de triángulo, por ejemplo, cuyos debates se dividieron en dos vertientes: una de ellas sostenía que la mente era como una especie de tabula rasa libre de todo contenido, a la que todo le llegaba a partir de la experiencia. Apenas observar un objeto redondo, por ejemplo, y aún cuando ninguno de ellos lo fuera exactamente, ya estaríamos en la capacidad de abstraer la idea de círculo.

La otra posición afirmaba, que esas ideas de círculo, de triángulo, de línea, eran ya innatas. A causa de su existencia en la mente, seríamos capaces de proyectarlas sobre la realidad de algún modo, aunque esta realidad no nos ofreciese un círculo o un cuadrado perfectos.

Los aportes de la neurofisiología de la visión, hoy día nos dan cuenta de que

... las células nerviosas de la retina y de otros aparatos ubicados por detrás de la retina están especializados: algunas células son sensibles a la dirección en línea recta, otras a la dirección en sentido vertical u horizontal y oblicuo, y otras apenas son sensibles a la relación entre el fondo y las figuras destacadas. De este modo, la solución parece encontrarse en la estructura del sistema nervioso. No en la estructura de la mente, ni tampoco en la de la experiencia. Es en el modo como nuestro sistema nervioso está construido y en la manera como se interpone entre la mente y la experiencia (Lévi-Strauss 2007: 28).

13. Si se trata de entender una determinada cultura, que es lo que le motiva, la ciencia –dice-, tiene dos maneras de proceder: es reduccionista o es estructuralista. Pero su idea está muy lejos de reducir la cultura a la naturaleza, aún cuando aquello que observamos en la cultura son fenómenos del mismo tipo si se los considera desde un punto de vista formal (pues de ninguna manera se refiere al aspecto sustancial).

Sí es posible al menos, analizar a nivel de la mente el mismo problema que observamos en la naturaleza, aunque lo cultural sea más complicado y exija mayor número de variables.

14. Siguiendo la ruta de sus pensamientos, parece evocar la época de cuando era estudiante universitario y hace referencia al hecho de que en su época la antropología como disciplina independiente no se enseñaba en las universidades, entonces su pensamiento se desplazó de la filosofía a la antropología (2007: 32).

Al “huir a este campo”, se enfrentó con un problema:

Descubrí que hay una gran cantidad de reglas de casamiento en todo el mundo que parecían absolutamente desprovistas de significado, lo cual era tanto más irritante en la medida en que si de hecho carecían de significado debería entonces haber reglas diferentes para cada pueblo; aunque su cantidad pudiese ser más o menos finita. Así, si el mismo absurdo se repitiese una y otra vez, y otro tipo de absurdo en otro lugar, resultaría una cosa que nada tendría de absurdo, pues si lo fuese no volvería a aparecer (Lévi-Strauss 2007: 32).

Entonces, su primera orientación fue precisamente esta: la de descubrir un orden en el aparente desorden.

Así comenzó por trabajar los sistemas de parentesco, las reglas de matrimonio y cuando se concentró en la mitología (por azar), el problema resultó ser el mismo: las historias de carácter mitológico, que son aparentemente arbitrarias y sin significado, por tanto, tal vez absurdas, pero que reaparecían sin embargo, en todas partes.

Comenzó a prestar atención al orden de este aparente desorden de creación fantástica de la mente e introdujo el concepto de significado.

Pero ¿qué significa el término significar?

Le parece que “la única respuesta posible es que ‘significar’ significa la posibilidad de que cualquier tipo de información sea traducida a un lenguaje diferente” (33). No referido a una lengua, como el francés, por ejemplo, sino a “diferentes palabras en un nivel diferente” (33).

Encontramos pues, dos registros disponibles en todo el mundo: las reglas y los significados; en un denominador común: la introducción de algún tipo de orden. Si esto se aplica a la esfera de la mente humana; y como la mente humana no pasa de ser una parte del universo, entonces quizás la necesidad de orden existe porque en el universo hay algún tipo de orden.

15. Sobre la *desalianza* entre el mito y la ciencia. No cree que haya sido necesario el divorcio que se produjo entre el pensamiento científico y lo que denomina "lógica de lo concreto", es decir, el respeto por los datos de los sentidos, las imágenes, los símbolos y las cosas del mismo género.
16. El pensamiento concreto es también un pensamiento clasificatorio. Sigue la dirección que va del fenómeno hasta el concepto, mientras que el pensamiento científico, el de nuestra civilización y cultural, parte del concepto en dirección al fenómeno.

"Los dos piensan bien" aclara, y no existe privilegio de parte de ninguno. Más su propuesta consiste en la recuperación y puesta en consideración del primero.

En cuanto a las características generales del pensamiento silvestre y de la mente "civilizada".

La hipótesis básica de Lévi-Strauss es:

...esos pueblos que consideramos totalmente dominados por la necesidad de no morirse de hambre (tal como lo había entendido Malinowski; es decir, en función de la satisfacción de las necesidades básicas de la vida y de allí explicar todas las instituciones sociales, incluyendo sus creencias, su mitología, etc.) (...) son perfectamente capaces de poseer un pensamiento

desinteresado; es decir, son movidos por una necesidad o un deseo de comprender el mundo que los circunda, su naturaleza y la sociedad en que viven. Además, responden a ese objetivo por medios intelectuales, exactamente como puede hacerlo o lo hará un científico. Esta, dice, es mi hipótesis básica (2007: 39).

Por otro lado, este gusto por el conocimiento objetivo del pensamiento de los llamados "primitivos" se ha pasado por alto. Éste hombre, si es que raras veces se dirige a realidades del mismo nivel en el que se mueve la ciencia, no obstante supone acciones intelectuales y medios, métodos de observación comparables; así, los fenómenos de nombrar, clasificar, el uso de términos, más o menos abstractos, etc., no estriba en las capacidades intelectuales, sino en los intereses desigualmente señalados y detallados de cada sociedad.

La ambición totalitaria de la mente salvaje. Otro de los atributos del pensamiento concreto es que este parte del principio de que si no se comprende todo, no se puede explicar nada, es decir, no se trata de una comprensión general, sino total, la cual es absolutamente contradictoria con la manera de proceder del pensamiento científico, que va etapa por etapa, avanzando y comprendiendo a través del análisis pieza por pieza, procurando dar explicaciones para un determinado número de fenómenos u ocurrencias. Así va progresando sucesivamente hacia otro tipo de fenómenos, dividiendo la dificultad en tantas partes como fuere necesario para despejar la incógnita o resolver el problema.

Lo que el autor está señalando es de importancia fundamental para el conocimiento, pues, no está afirmando que exista un divorcio entre mitología y ciencia. Lo que hubo respondió a un cierto hiato histórico; la desalianza entre ambas, que hizo que una de ellas se colocara en un lugar predominante de grandeza y superioridad en detrimento de la otra. Ello

caracterizó un cambio de perspectiva del mundo y de la vida que caracterizó al pensamiento del siglo XVII y XVIII. Hasta ahora hemos tenido un eslabón en una mano y otro en la otra mano. Hay que ocuparse de captar cómo operará esta unión.

Si lográsemos admitir que lo que ocurre en nuestra mente, no se diferencia en absoluto sustancial ni fundamentalmente, del pensamiento básico de la vida, y si llegáramos a la conclusión de que no existe tal hiato imposible de superar entre la humanidad, por un lado, y todos los demás seres vivos (no sólo los animales, sino también las plantas), por el otro, llegaríamos tal vez a obtener más sabiduría (digámoslo francamente) que aquella que esperábamos llegar alguna vez a alcanzar (2007: 50-51).

II.3 El “tiempo de los indios” y el “mito total”: representaciones simbólicas

II.3.1 Introducción a la obra de J. Clarac



No resulta fácil recoger en unas pocas páginas la aguda visión y los variados recovecos por los que su pensamiento ha transitado y encontrado en torno a los habitantes de la cordillera; su eco cultural y las representaciones simbólicas. Pero se considera útil a los fines del presente trabajo, hacer algunas precisiones de su enfoque teórico y del método a partir de la selección de dos de sus publicaciones más conocidas: “Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida” (1981) y su obra en compilación “Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y

su eco cultural". En un segundo momento se ha seleccionado una especie de "corpus" específico de obras relacionadas con el tema de la representación del espacio-tiempo, creyendo nos sean útiles a los fines descritos: El "mito total": razones de su vigencia entre los indígenas y campesinos de Mérida, Venezuela (2005); "Los disfraces de San Isidro" (ensayo de análisis antro-po-histórico de un discurso) (1984); la Parte V; los capítulos II y III de "La enfermedad como lenguaje" (1996), titulados "El problema del significado en la situación multiétnica" y "Algunas estructuras antropológicas de lo imaginario en algunas construcciones simbólicas venezolanas" (1996: 440-474).

Con la articulación de "el mito total" y "el tiempo de los indios", nos atrevemos a enlazar una pequeña parte de la prolífica obra de Jacqueline Clarac sobre los habitantes de la cordillera de Mérida y su "eco cultural". Nos parece que si para la cultura-mundo occidental, Mircea Eliade y Lévi-Strauss responden satisfactoriamente a cualquier interesado a las preguntas por el proceso de transformación, incluyendo la occidentalización progresiva que se extiende a Oriente y Asia, entre otros autores no menos meritorios; para el caso de Los Andes Venezolanos en Occidente, esta "infatigable investigadora" (Mosonyi 2000), representa uno de esos personajes exiliados del occidente europeo, asimilada aquí como la *musiua*¹⁴ y enamorada de estas tierras y de esta gente cual *La alfarera celosa* (Lévi-Strauss 1985).

Lo que a continuación se expone, es solamente un intento de interpretar lo que Jacqueline Clarac denomina "representaciones simbólicas" del *espaciotiempo* en los habitantes del páramo.

¹⁴ Modismo en el léxico venezolano cuya interpretación es "extranjero" con la particular pronunciación de la palabra "Señor" en francés, monsieur (como **musiú**).

Dicha selección se hará obviando muchos hallazgos suyos y de su grupo de trabajo, corriendo el riesgo de salir al ruedo en un "tentando" a lo venezolano, o quizás a la manera del antropólogo de Nigel Barley.

Para situarnos en el marco de su pensamiento, señalaremos (en forma sucinta) su esfuerzo permanente por una re-construcción de la antropología profunda y concreta despojándola del modelo occidental de desarrollo (2005). Marcando un emergente paradigma, propone una antropología venezolana en un intento por recuperar una historia auténtica y de mayor alcance societario (1993); una "antropología del Sur" (2005) (entendemos el Sur de América). En relación a esta preocupación, se ha "ocupado" desde el siglo pasado, en especial desde la década de los años sesenta, a hurgar diversas cuestiones fundamentales:

- a) Su realidad, entendida como una realidad doblemente particular: Latinoamérica y el mundo globalizante (2010a).
- b) El nuevo estatus de la Ciencia, como conocimiento fundamental, y en su momento histórico en crisis; su deshumanización y la pérdida de su carácter cultural (2010a).
- c) La formación cultural andina; la transformación de los grupos étnicos, las sociedades autóctonas, la resistencia indígena y la sociedad "criolla", los modos de vida, los ritos y mitos, los símbolos y el problema del significado, el parentesco, la salud y la enfermedad, el espacio y el tiempo, lo masculino y lo femenino, el habla y el lenguaje, la historia, entre otros asuntos productos de sus trabajos más destacados (1981:1984;1996; 2001; 2003; 2004; 2005; 2010b).

d) El modelo de vida de los indios, criollos y campesinos; del venezolano, del latinoamericano.

e) Una perspectiva política en la producción del conocimiento (2001; 2004; 2005 entre otras).

Tal como se nos es revelado en el prólogo a su obra "Dioses en exilio" (1981), Jacquelin Clarac toma prestado por un momento todo lo que los habitantes de la cordillera de Mérida tienen escondido en su contexto y texto cultural, para luego "develarlos", "interpretarlos" y luego devolverlos una vez que hubiere encontrado en los eventos significativos, en el lenguaje y en las relaciones humanas, de los habitantes de esta cordillera y sus dioses americanos que han sido exiliados en otra cultura, y en "en su propia tierra", así como cuando Roger Bastide se refiere, a los dioses africanos que se encuentran en exilio en las Américas (en Clarac 1981).

Su perspectiva teórica entonces, se articula armoniosamente con su opción metodológica. Una visión integral de la representación del mundo del campesino de la cordillera le exige, desde el principio, rehusar el punto de vista de la historia tradicional, o más bien colonialista, que organiza el mundo desde el paradigma cultural hispano, así como creer que es preciso desligarse de los hábitos mentales que predominan en la misma sociedad que la ha formado a ella como investigadora en su relación con ella y con los otros a quienes quiere entender, posición que mantiene a lo largo de sus investigaciones.

Pero ha de destacarse además que prefiere transferir su centro de interés, no hacia la "visión trágica de los vencidos" (Nathan Wachtel en Clarac 1981: 14), sino de la visión del campesino venezolano actual. Descubrirlo a través de su concepción del cuerpo y del alma.

Con una importante influencia levistrossiana (y por tanto, no del Sur), no obstante, teóricamente se plantea que es posible advertir desde “aquí”; desde esta tierra y desde esta misma gente, y con medios de observación implementados en el terreno, en un intercambio de conocimientos con los propios sujetos (que ya no son “objetos” de estudio), así como la “estructura subyacente” de estas representaciones simbólicas del campesino. Esta estructura le permite la comprensión, no solamente de los fenómenos actuales, sino también la de sus transformaciones sincrónicas y diacrónicas, del pasado y del presente. Igualmente le permite entender hoy, el análisis de ciertos fenómenos recientes en la región, tales como los procesos de urbanización y procesos migratorios (1981) y abordar problemáticas como la jerarquía social, el dualismo simbólico, las desigualdades, las representaciones míticas y simbólicas, la concepción del hombre y de la mujer, el parentesco y la resistencia cultural a través del lenguaje y la gestualidad andinas, aproximarse a una etnomedicina en la cordillera de Mérida, entre otros.

Por su método, prefiere trabajar con sus propios datos etnográficos. Para citar algunos espacios; desde el Valle Grande de Mérida (1971-1977) y (1973-1974) hasta los páramos, pasando por La Parroquia y Zumba y en la comunidad de La Pedregosa; sus trabajos del parentesco, economía, religión, entre otras cosas (1974), en la zona de Lagunillas (1977); mitos y rituales, el tiempo sagrado y el sacerdocio (mojanos y hechiceros) de los “indios” (1975 y 1977), llamados así por los mismos habitantes de Lagunillas.

Las conclusiones del estudio de la cultura del “campesino actual” y la de “los indios” se hacen visibles en varias publicaciones: “La cultura campesina en los Andes Venezolanos [1976] “Transformaciones de las representaciones y prácticas simbólicas rurales en urbanas” [1980] y “Etnografía cronológica de los Andes”, los cuales vienen a integrarse a los trabajos de finales del siglo XIX

y principios del siglo XX de renombrados cronistas e historiadores de esta región.

II.3.1.1 “El tiempo de los indios”

El valor de este trabajo reside en la reconstrucción etnohistórica de los mitos, representaciones simbólicas y ritos, con énfasis en una posición de resistencia a las categorías de representación occidental de un tiempo histórico-cronológico, obedeciendo más bien a una construcción dentro de otros sistemas lógicos (Gil Daza 1996). Singularmente el “tiempo de los indios” se construye a partir de tres vertientes de análisis: el espacio (contexto eco-cultural), el discurso (de los indios y su vocero) y las prácticas. El espacio se construye a partir del conocimiento etnológico de la zona (actual Lagunillas; Distrito Lagunillas, Estado Mérida), extendiéndose este espacio hasta los páramos (porque así viajan también las lagunas y así viajan los páramos” y también por los intercambios culturales) señalados por el “moján” Valerio Gutiérrez; descendiente de los indios Quinaroas, también llamado “Capitán de Lagunillas de la Laguna de Urao y de las Cinco Águilas Blancas”.

El discurso se inicia con el relato de Valerio y su traslado al tiempo en el que se supo de la llegada de un Obispo a Mérida a “inventar” las fiestas de San Isidro y de cómo desde entonces, se cambiaron (o se cruzaron) las fiestas de los indios por las de San Isidro.

Es muy probable que el obispo haya sido Fray Juan Ramos de Lora (franciscano), enviado por la Corona española a Mérida en 1784 como primer obispo a esta ciudad. Dicho obispo fue retenido por un tiempo en Maracaibo (un año aproximadamente), hecho que causó malestar en los habitantes de Maracaibo por haber tenido preferencia Mérida como sede del Obispado.

Valerio vive en Pueblo Viejo de Lagunillas; ejerce tres funciones: agricultor, "moján", reconocido y respetado por la comunidad, y capitán de San Isidro.

El discurso de Valerio recupera el "tiempo de los indios", a través de procesos y de prácticas simbólicas, es decir, como transformación (transculturación rechazada-aceptada) que se está experimentando en estos pueblos.

Para el análisis, el discurso se dividió en 33 unidades de significación, las cuales a su vez se clasificaron en 4 categorías temporales:

1. El tiempo de "antes" (de los indios de antes)
2. Proceso de transculturación
3. El "pasado reciente" (de los indios de ahora)
4. El tiempo de los indios de "ahora", en el cual, a su vez se distinguieron dos variantes:
 - Rechazo de la transculturación.
 - Transculturación aceptada.
 - Categoría 1: Abundante refuerzo de elementos favorables al tiempo de los indios.
 - Categoría 2: Resistencia en el proceso de transculturación.
 - Categoría 3: Pasado reciente de los indios: rechazo en 4 unidades.
 - Categoría 4: Tiempo de los indios de ahora: aceptación (1 sola unidad).

Se han distinguido dos tipos de ritos en el tiempo:

Los del tiempo de "antes" (un hecho ritual en dos tiempos):

- Ritual →agua→fertilidad)
1 (+) → } hijos numerosos y sanos y buenas cosechas

- Ritual → agua-no inundación
2 (-)

Los rituales de ahora:

- Ritual 1 → agua (+) → ?
} Repetición mecánica. Sentido perdido
- Ritual 2 → agua (+) → ?

Fuente: (Clarac 1984: 44)

El análisis de estos dos rituales implican dos prácticas simbólicas: una práctica que se llamará "oficial", a la que se refiere Valerio dándole el nombre de "juego" (que sería la fiesta de San Isidro, que en el pueblo de Lagunillas se realiza en presencia de todos y que igualmente se practica en todas las comunidades de Mérida). La otra práctica, realizada por una minoría a orillas de la laguna, "sin curiosos ni turistas". Esta es la que proporcionaba todas las bondades de la tierra y la prole.

Pero los practicantes de "ahora" llegan a ser, seres duales; de ritos contradictorios y prácticas ambivalentes (respeto por los dioses y el tiempo primordial, al mismo tiempo que rechazo por los "santos" y el tiempo sagrado de ahora").

Un resumen de las conclusiones a las que llegan los autores serían las siguientes:

1. "Valerio da prioridad (12 unidades de análisis en su discurso) al pasado reciente de los indios de hoy (prácticas simbólicas que heredaron de sus antepasados y que lograron reproducir hasta 1939 (según Valerio como informante)" (Clarac 2005: 42).

2. Igualmente el informante hace referencia a lo que los autores llaman "proceso de transculturación" (9 unidades significativas)
3. La referencia al "tiempo de los indios" (se encuentra en 5 unidades), "observando, sin embargo, una constante nostalgia y proyección de este tiempo (de los indios de antes) y al pasado reciente de los indios de ahora" (2005: 42).
4. En 4º lugar encontramos el tiempo de los indios "de ahora", en la categoría "4.1" (rechazo de la transculturación), a través del desprecio verbalmente manifiesto en 4 unidades.
5. Finalmente y en 5º lugar: las prácticas simbólicas ya transculturizadas, es decir, la transculturación aceptada a través de prácticas similares (en este caso a las fiestas de San Isidro realizadas en otras comunidades merideñas *transculturadas* y mestizas (1 unidad).

El análisis de las distintas unidades en relación a las categorías con las cuales fueron clasificadas, les llevó a los siguientes resultados:

- a) Hay una nostalgia manifiesta del tiempo de antes, cuando las prácticas simbólicas se podían realizar "sin problemas", es decir, antes de las otras prácticas *sobreimpuestas* por los españoles. Prácticas representadas por el Obispo visitante.
- b) Se compara el discurso de Valerio con los documentos históricos de la época
- c) Tal acontecimiento debe haber sido recordado por los indígenas de Lagunillas (en especial el accidente, así como las fiestas de San Isidro

como recompensa o pago por no morir (tal como lo señala Valerio; columna 2, unidades 4 y 5).

- d) El hecho es que Fray Juan Ramos de Lora llegó finalmente a Mérida el 26 de febrero de 1785, y es recordado oficialmente como el fundador de la Universidad de Los Andes (con la fundación del Seminario de San Buenaventura, el cual se transformaría más tarde en dicha universidad.
- e) No obstante el tiempo transcurrido (dos siglos), Valerio recuerda el rito completo de los indios de antes (hasta 1939).
- f) La resistencia cultural se manifiesta en un sentimiento de contradicción: "ser indio" (y seguir siéndolo) y "no ser indio", por ejemplo, el indio aceptó fácilmente el bautizo católico transfiriéndole el sentido de un rito anterior autóctono. Pero un niño bautizado no puede gustar a la Laguna (como ser divino), porque ha ingerido sal. Para ellos, la sal es un ingrediente propio de los hombres, pero no de los dioses, ya que le quitan poder a éstos.
- g) Entonces, además de los ritos contradictorios, se encuentran objetos significativos: águilas de piedra, "pectorales" (o pendientes) en alas de murciélago (Rouse y Cruxent en Clarac 2003: 91).
- h) El "moján" iniciado por la laguna (o por la culebra mítica-Arcoiris), recibe también a veces, la iniciación del páramo (o Águila). Reúne así dos poderes en uno; el poder del agua (representado por la laguna, la luna o "Jamashía" (Clarac 2003: 26) el arco-iris hembra o Arca), y el poder del Aire o Fuego (representado por el páramo el Águila, el Arco-iris, macho, o Arco y el Sol o Schoe), es decir, el poder femenino (o

poder de la culebra) y el poder masculino (o el poder del Águila), que juntos fertilizan a los hombres y a las tierras de éstos, gracias a la alianza con los seres divinos, los cuales son controlados por los iniciados (o mojanos) que detienen tales poderes y que los manifiestan a veces a través del “lenguaje del agua” y el “lenguaje de los Aires”, que se utilizan en los rituales de origen prehispánico. Este poder, que equilibra el cosmos, equilibra también el cuerpo humano a través de un órgano llamado “pelota-padre” y “pelota-madre”, órgano que además de equilibrar el cuerpo asegura la reproducción: “sin padre y madre no se puede tener hijos...” (Clarac 2003: 47).

...El “mito total”

www.bdigital.ula.ve

Siguiendo la ruta –en el sentido de la rueda en tiempo mitológico-, de la ciencia al pensamiento concreto, hemos podido entrever, por la experiencia de estos autores anteriormente citados (Eliade, Lévi-Straus y Clarac), que las vivencias, las acciones, decisiones y toda la gama de utillaje mental con que se desenvuelven los sujetos en un espacio-tiempo particular, tienen su anclaje en los mitos contruidos, en los ritos vividos y en las representaciones sociales que son en definitiva, el bagaje con que cuentan, a la hora de enfrentar el desafío de la vida, estos sujetos en sociedad.

Si vamos a nuestro contexto de hoy, en Venezuela, nos encontramos, dice Clarac, con la interculturalidad en marcha, es decir, con un mosaico de ambientes: indígenas, campesinos, criollos. También con toda otra gama de “raza subjetiva” (Briceño León 2010) y que no se ha registrado suficientemente: pobres que se consideran clase media; sectores de clase

media que se consideran burgueses; afrodescendientes que se consideran indígenas, etc.

Reestructurar los mitos, es decir, andar con ellos y sus portadores; y desandarlos para entenderlos, forma parte de la tarea que queda por delante de saber qué hacer con nuestra población y su territorio, con el ambiente, con el equilibrio del espacio físico, del cuerpo, del tiempo, el equilibrio social y cósmico (Clarac 2005), o de cómo retornar al estado originario (a través de la vivencia mítica) que pueda resolver el caos vivido en tiempos de la colonia.

De los mitos de la Cordillera Andina Venezolana debemos retener que vistos en todo su contexto ampliado (del pasado y del presente, es decir, dentro de todo el proceso etnohistórico que los vio nacer y desarrollarse hasta hoy), son elementos fundamentales para la educación intercultural, y recordar que ésta incluye la "acción sociocultural". En efecto, no sólo nos permiten esos mitos la reconstrucción histórica dentro de las categorías de representación occidental de un tiempo histórico, cronológico, sino también a partir de otras categorías de representación del tiempo, dentro de otros sistemas lógicos (Clarac 2005: 58).

Se llaman "mitos totales" a un contexto ampliado (temporal-espacial) mítico ritualístico similar a la de la organización cósmica. Así mismo, por su repercusión evidente sobre su contexto total. Creo que se está refiriendo a un espacio-tiempo que abarca el tiempo remoto hasta el presente; su utilidad, su practicidad, por su capacidad para ser revivido cuantas veces fuere necesaria. Este pasado primordial en los términos de Eliade (Clarac 2001; 2003), que aplicado a esta cordillera de Mérida, y de cuando los dioses Arca y Arco resolvieron los problemas cotidianos; ayudaron a elaborar su cultura (en las labores agrícolas, en la medicina, en los modos de organizar sus intercambios culturales y sociales, en la elaboración y uso de los objetos utilitarios y de arte).

Los mitos también indican cómo cuidar el ambiente ecológico.

La sabia tecnología del cultivo en terrazas o andenes, no significa solamente un patrimonio histórico, sino que forma parte de un saber tecnológico. El mito enseña a cuidar las lagunas, a protegerlas y limpiarlas regularmente impidiendo su contaminación. No es casual que nos encontremos con “mojanas” que vigilan estos saberes ancestrales de cuidado del ambiente natural. Estos mitos por ser totales, además de enseñar, previenen de cualquier calamidad futura. Se anticipan a las catástrofes con mayor exactitud que las mismas mediciones modernas. “Nos previene el mito del castigo que recibirán los humanos si descuidan sus lagunas, sus páramos, que indígenas y campesinos han considerado sagrados a través del tiempo” (Clarac 2003: 73).

Este es el contexto ampliado (mítico-ritualístico) del “mito total”; un sistema de representaciones armoniosamente articulado en el cual se nos recuerda que somos a la vez seres biológicos, terrenales, sociales y cósmicos; que todo está íntimamente relacionado y que de su armonía depende el futuro del ser humano, en sociedad y en el planeta como un todo.

II.4 Las Representaciones sociales: entre imaginarios, mentalidades y representaciones simbólicas

II.4.1 Representaciones sociales en la historia reciente (o reconstruyendo el árbol genealógico)¹⁵

No hay un testigo mejor que la historia para ubicar el lugar y la significación de la noción de las “representaciones sociales”; su reconstrucción genealógica y sus diferencias y similitudes en el parentesco con otras nociones que le son afines.

Esta es una tarea muy ambiciosa, pero podemos intentar un primer acercamiento al objetivo, que es llegar a la representación social organizando la aparición de las distintas nociones precursoras y afines entre el siglo XIX y XX y algunos autores que pensamos marcaron un corte epistemológico en lo que al fenómeno de “representación” se refiere y que en este punto del capítulo es asunto central. La ambición de esta tarea debe reconocer que no se incluye aún en este primer esbozo, la relevancia que la noción de representación (de larga trayectoria), ha tenido en el campo de la filosofía del conocimiento.

Entre las disciplinas de las ciencias humanas que han participado en esta construcción se encuentran: la historia cultural, la psicología social, la sociología, la antropología, la lingüística, entre otras no menos importantes, y cada disciplina o investigación que se haya ubicado en su campo o en alguna frontera del conocimiento, ha hecho importantes aportes, así como

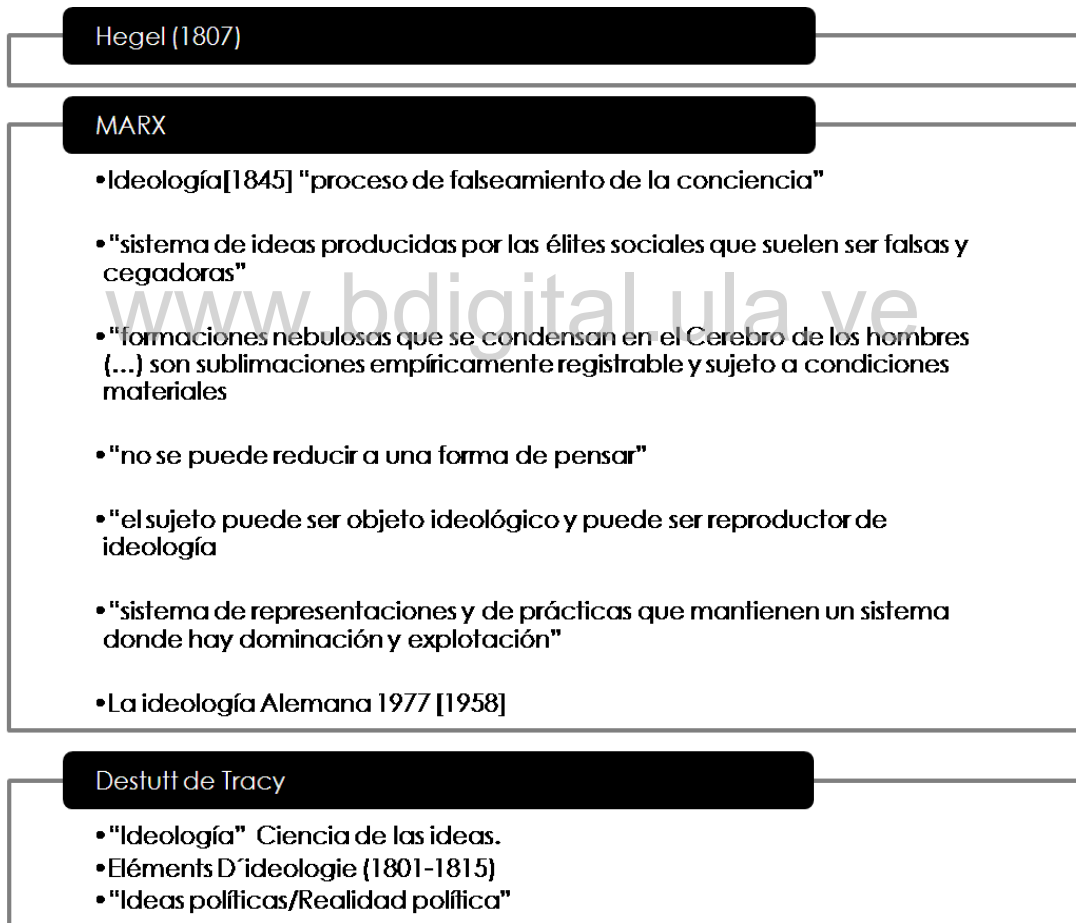
¹⁵ Esta idea fue recogida en una primera aproximación, en una ponencia presentada en las “Primeras Jornadas de Investigación histórica”, organizada por la Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, bajo el título “Reconstruyendo el árbol genealógico de las representaciones sociales” (Pargas 1999).

han propiciado una fructífera discusión sobre el campo de la construcción de la subjetividad y la subjetivación.

Si elaboramos una tentativa de *cuadro observador* sobre el uso y las palabras con las cuales se las ha designado por algunos autores que se han destacado durante los tres últimos siglos, tendremos la aproximación siguiente:

Figura N° II.1

Reconstruyendo el árbol de la representación social (Siglo XIX)



Fuente: elaboración propia, 1999

Figura N° II.2

Reconstruyendo el árbol de la representación social (Siglo XIX. 1898)

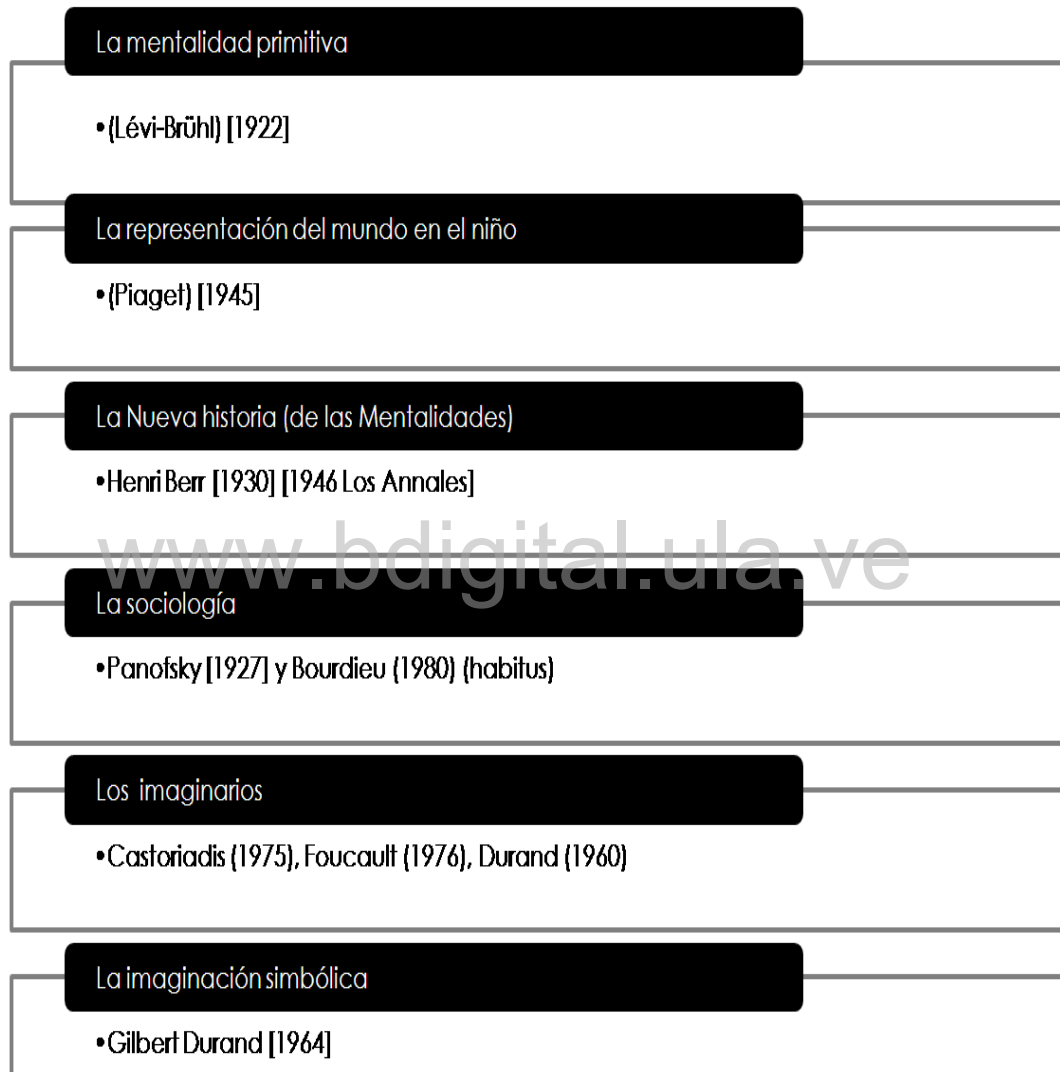
MAUSS/DURKHEIM [1898]

- Metafísica de Durkheim: “el no-consciente” colectivo
- “Representaciones colectivas” (e “individuales”)
- “cuadro abstracto e impersonal que envuelve, no solamente nuestra existencia individual sino la de la humanidad”
- “son como cuadros sólidos que encierran el pensamiento”
- “En nuestra naturaleza hay una dualidad: un ser individual, que tiene su base en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra limitado un ser social, que representa en nosotros la más alta realidad, en el orden intelectual y moral (...)
- La religión es una representación de realidades colectiva
- “Los sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo son de origen religioso. Así tenemos:
 - Representación del tiempo
 - Representación del espacio
 - Representación de género
 - Representación de sustancia
 - Representación de personalidad. Estas corresponden a las propiedades más universales de las cosas

Fuente: elaboración propia, 1999

Figura N° II.3

Reconstruyendo el árbol de la representación social (Siglo XX)



Fuente: elaboración propia, 1999

Figura N° II.4

Reconstruyendo el árbol de la representación social (Siglo XX. 1961)

MOSCOVICI (1961)

- "representaciones sociales"
- "...un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación" (1979:18)
- designa una forma de conocimiento (...) el saber del sentido común. Se excluye de ellas toda forma de conocimiento científico, mágico, religioso" (Jodelet 1986)
- Constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material o ideal
- **Socialmente elaborado** (no se toma lo social como un hecho que se impone al individuo). Se trata de una producción psicosocial en la que influye la historia del individuo; sus afectos y orientaciones personales y su interacción social"
- **Y compartido**...se produce en el intercambio de informaciones
- **Orientado** hacia la práctica...., busca manejar el ambiente, comprenderlo, explicarlo y actuar sobre él
- **Dinámico**, debido al bombardeo de innovaciones e informaciones; a la rapidez del cambio social de la vida moderna
- Es **estructurado**, tiene un núcleo central (de informaciones y creencias)

Fuente: elaboración propia, 1999

Figura N° II.5

Reconstruyendo el árbol de la representación social (Siglo XXI. Transición)

TRANSICIÓN AL SIGLO XXI

- Crítica negativa a la tesis de la representación
- Baudrillard y otros teóricos del movimiento posmoderno [1995]
- “Hemos llegado a la asunción de todos los modelos de representación, de todos los modelos de **antirepresentación**:
 - Orgía de lo real, de lo racional,
 - De lo sexual, de la crítica, de la anticrítica, del crecimiento.
 - De la producción, de la superproducción virtual de objetos, de signos, de mensajes, de ideologías, de placeres
- Liberación.....
- Y si todo está liberado... ¿qué hacer después de la orgía?
- Fingir que se está acelerando en el mismo sentido, pero en realidad, aceleramos en el vacío. Y a este vacío hemos llegado por la fractalidad del valor; este es el esquema de nuestra cultura (Baudrillard LTM [1990] (1995:9).
- “Hay efectivamente elementos, lugares y segmentos; hay policulturalismo, cruzamientos de población y multiplicidad en los mundos de vida y maneras de ser en las representaciones. Hay una serie de cosas múltiples y diversas que constituyen de alguna manera la vida social” (Maffesoli 1994:250).

Fuente: elaboración propia, 1999

A partir de la figura anterior; desde la representación hasta la anti-representación (o crítica negativa de la misma), podemos *mirar el paso* (aunque sea superficialmente) de la construcción del fenómeno de representación (en algunos autores).

Podemos observar también que para cada perspectiva hay un “concepto clave”. O para decirlo en los términos de Peter Burke: “tomemos la idea de “representación”, un concepto clave de la NHC” (la nueva historia cultural) (Burke 2006 [2004]).

En el cuadro analítico que intentamos armar sobre la genealogía de las representaciones, como todo cuadro que alude a un posible sistema de ideas; el mismo está abierto para dar cabida a la posición de una crítica negativa a la tesis de la representación, tal como se ha construido en la modernidad desde Occidente. No vamos a desarrollar este enfoque, que dejaremos para otro momento; solamente haremos referencia a que esta crítica negativa se dirige a sostener la antítesis de la representación, es decir, al hecho de que el propio desenvolvimiento de la modernidad, pone en escena el quiebre del conjunto de representaciones que ha gobernado el imaginario civilizatorio (hasta ahora) de Occidente.

Un grupo importante de teóricos de la posmodernidad, sobremodernidad, etc., ponen en duda que en la construcción del imaginario cultural tenga referentes que lo sostengan. Según esta tesis, hay un vacío de referentes civilizacionales; hay una entropía de sentido, una crisis de perspectivas y un horizonte casi reducido al presente, entre algunos podríamos citar a J. Baudrillard, quien propone que estamos presenciando un vacío de sentido que atraviesa esta civilización, por tanto, una orgía de los referentes que la había sostenido, lo cual significaría el fin de la representación, o el exterminio

de lo real, como lo podemos interpretar en su obra la ilusión vital (Baudrillard 2002), la transparencia del mal (1991) entre otras obras.

Para seguir reconstruyendo el cuadro genealógico de la representación y a fin de preparar el terreno para llegar por fin a la noción de representación que usaremos en el trabajo de investigación, consideramos que deberían quedar aquí resaltadas las semillas que fueron sembrando algunos de sus precursores. Comenzaremos por los de E. Durkheim y M. Mauss (siglo XIX); luego con los aportes de la Nueva Historia (siglo XX) y algunos autores contemporáneos que hemos seleccionado.

www.bdigital.ula.ve

II.4.1.1 Las Representaciones colectivas de Durkheim y las mentalidades en la Nueva Historia

Figura N° II.6

Reconstruyendo el árbol de la representación (Síntesis)

SÍNTESIS

- Al parecer, el término más cercano a las representaciones sociales aparece por primera vez en 1898 como *representaciones colectivas* y “representaciones individuales”, recogido en el volumen *Sociology and Philosophy*, que fue publicado en 1924 por E. Durkheim [1895] (2003) (Beriaín 1990). Octave Hamelin (contemporáneo de Durkheim y Mauss. Marx en 1845 se refiere a un *sistema de representaciones* en la *Ideología Alemana* [1977] [1932]. Posteriormente M. Weber prefiere usar en el mismo sentido, *estructuras de conciencia* en 1958. M. Foucault, quien reconoce la utilidad de las *Formaciones discursivas* en 1978. J. J. Habermas, en 1979 se refiere a las *estructuras de conciencia*, Berger y Luckmann en 1966, a los *universos simbólicos*. En 1933 en la obra “representaciones del mundo en el niño”, Jean Piaget rescata también esta noción al señalar que la representación es no sólo uno de los más importantes, sino también “¿Cuáles son los planos de realidad sobre la cual se mueve este pensamiento?”. Así también Lévy Brühl, intenta entender desde la antropología las representaciones del hombre primitivo. Como un fenómeno de la era moderna (años sesenta) Serge Moscovici y colaboradores en el Laboratorio de Psicología Social (Escuela de Altos Estudios de París 1961), elaboran el término *representaciones sociales*. Ahora bien, ¿cuándo aparecen estos constructos en la Historia y en cuál historia?. En la historia nueva; Lucien Febvre, se apropia de un material llamado *utillaje mental*, 1942 (en su *Rabelais*). En 1969 Congreso Internacional de Ciencias históricas, Estocolmo, se comienza a hablar de historia de las *mentalidades*, de valores, de formas, de lo simbólico y de los mitos (Ariés 1987).
- Representaciones colectivas (rrcc) constituyen “estructuras psicosociales intersubjetivas que representan el acervo de conocimiento socialmente disponible, y que se despliegan como formaciones discursivas más o menos autonomizadas (ciencia, tecnología, moral, derecho). El principal de sus atributos es que son los instrumentos que posibilitan el representar/decir sociales porque incorporan aquellos “sólidos marcos, categorías del pensamiento, tales como: el espacio, el tiempo, totalidad, leyes de identidad, y no contradicción, la esfera de lo sagrado, como centro de la conciencia colectiva: la sociedad como ser moral, como nomos colectivo” (Beriaín 1990:16).

Fuente: elaboración propia, 1999

II.4.1.1.1 Las “representaciones colectivas” de E. Durkheim y M. Mauss

Se ha afirmado en muchos trabajos sobre el tema de la representación social, que la noción de Moscovici de representaciones sociales, tiene sus antecedentes en la teoría de las representaciones colectivas de Durkheim, como precursor.

Ahora bien, deberíamos hacer justicia al hecho de que gran parte de la sustantividad de la tesis de Durkheim es compartida con Marcel Mauss, por supuesto reconociendo también sus relaciones de parentesco en la construcción de las ideas fundacionales de esta teoría. Pero como estamos hablando de historia genealógica, también hay que reconocer que la noción de representación empleada por ambos, tiene a su vez como fuente de inspiración, las ideas de Octave Hamelin, un profesor de filosofía en algunas universidades de Bordeaux (desde 1884) y La Sorbona (desde 1905), contemporáneo de Mauss y Durkheim (Gauna 2006).

En el diccionario de filosofía de José Ferrater Mora (Tomo II 1994), Hamelin define la representación dentro de una gnoseología de corte kantiano, cercana al idealismo:

La representación no es sino la conciencia bajo las especies de la cual [el yo y el no yo] nacen conjugados. Contrariamente a la significación etimológica del término (pues es menester pedir prestadas las palabras al sentido común), la representación no representa, no refleja, un objeto y un sujeto que existirían sin ella; ella misma es el objeto y el sujeto, ella es la realidad misma (Hamelin en DF1994: 1553).

Si entendemos (en los términos de Hamelin) que la naturaleza ontológica de las categorías se debe a la relación que estas mantienen con el “yo y no-yo”;

la síntesis, que sería el conocimiento por medio del cual se construye la representación, muestra que esa construcción del yo y no yo, son parte de un todo. Como lo explica muy bien Aníbal Gauna:

Las categorías, en el sentido de Hamelin, son las intermediarias entre las categorías formales (en el sentido kantiano, formas puras del entendimiento) y los datos inmediatos. Las categorías para Hamelin, son la mediación entre lo trascendental y lo fenoménico (Gauna 2006: 85).

Volviendo a Marcel Mauss y su teoría sobre la magia en la cual introduce la tesis de que tanto la magia como la religión están fundadas sobre un espaciotiempo sagrado que constituye la conciencia de los individuos y que sería entendida a partir de la noción de *maná*. La magia, en las sociedades primitivas y también la religión en las sociedades más complejas, constituyen una representación de la conciencia social, al mismo tiempo que una prefiguración de las categorías de la razón.

En palabras de A. Gauna, "la concepción de las representaciones sociales de marcel mauss se sintetiza en el concepto de *maná*" (2006: 88).

Según Lévi-Staruss y su introducción a la obra de M. Mauss, el interés del autor de la teoría sobre la magia se concentra en el estudio del hombre total, o los hechos sociales totales. Su objetivo era llegar a comprender estos hechos totales usando a la etnología como objeto de estudio, que era para el autor una sociología o una teoría de la sociedad como hecho social total.

Estas categorías de *maná*, *wakan* y *orenda*, son consideradas las categorías fundamentales del espíritu humano. Ahora bien, un enfoque superorgánico como este (Harris 1978), no estaba fundado en la conciencia (o por los factores psicológicos individuales). Mauss y Durkheim defendían la autonomía

del dominio social. Una de las reglas metodológicas de Durkheim principales, establecía que la causa determinante de un hecho social había que buscarla no entre los estados de conciencia individuales, sino en los hechos sociales que habrían precedido a estos estados de conciencia:

Las representaciones, las emociones y las tendencias colectivas son causadas no por ciertos estados de las conciencias de los individuos sino por las condiciones en que se encuentra el grupo social en su totalidad. Por supuesto, tales acciones solo pueden materializarse si las naturalezas individuales son meramente el material indeterminado que el factor social moldea y transforma. Su contribución consiste en actitudes muy generales, en predisposiciones vagas y consecuentemente plásticas, que por sí mismas, si no intervinieran otros agentes, no tomarían las formas definidas y complejas que caracterizan a los fenómenos sociales (Durkheim en Harris 1978: 407).

En cuanto a esta misma percepción de Durkheim, Mauss entendía que detrás de las ideas están los hombres concretos que las piensan, y este es un hecho social total. En la interpretación de Lévi-Strauss (Introducción a la obra de M. Mauss 1991), el autor de la magia está apuntando a los aspectos estructurales de la vida social, por cierto, aspecto que Lévi-Strauss, va a trasladar a las estructuras lingüísticas como vías de acceso a las mentalidades. Pero como lo advierte Gauna; entendiéndose que estas estructuras lingüísticas constituyen específicamente "lo social" (Gauna 2006: 91). Al igual que el lenguaje, lo social es una realidad autónoma; los símbolos también son más reales que aquello que simbolizan.

Ahora bien, la noción de hombre total, o de hecho social total de Mauss es más compleja si pensamos en la cuestión de la temporalidad. La noción de "hombre total" es más ambiciosa con respecto a la temporalidad debido a la doble valencia que Mauss le otorga: el hombre total es: a) "cosa", es decir, objeto de estudio, y b) pero también es, alternativamente, representación de

objeto. En otras palabras, es manifestación concreta y, al mismo tiempo representación de una mentalidad (como universalidad) siempre concreta de las estructuras de la vida social.

Podemos apreciar entonces las dos instancias temporales en la dinámica en la que se cruzan los agentes y el sistema, la mentalidad y la estructura.

El estudio de la morfología social (o de fragmentos concretos de ella); la sociedad de los esquimales, no tenían otra utilidad que encontrar un objeto social y describirlo y explicarlo en tanto punto de partida, para alcanzar la meta fundamental: la captación de las estructuras profundas de la vida social: el fenómeno social total.

Entonces, si estamos interesados en captar lo fundamental de esa morfología, tenemos que observar cuáles son los esquemas clasificatorios de ese fragmento de realidad concreta. Nos encontraremos con sus "esquemas clasificatorios de todo tipo" (Gauna 2006: 93).

Este material clasificatorio es una especie de residuo (que viene a ser el objeto de análisis sociológico), se llamará en adelante *representaciones colectivas*, es decir, esquemas clasificatorios de las sociedades. Si esto nos convence, habría que ir entonces al origen de estas categorías y de sus esquemas clasificatorios en general, a fin de comprender las estructuras profundas de la vida social. Así entendido, al hablar del estudio del hecho social total, estaríamos refiriéndonos al estudio de las representaciones colectivas.

Y es que la comprensión de lo social, para Mauss estriba en la capacidad de expresividad del hecho social total, es decir, que en cualquier aspecto de la condición humana, podemos encontrar que se manifiesta la existencia colectiva. Si lo trasladamos al lenguaje; las prácticas sociales son un lenguaje,

por tanto es por la mediación del lenguaje como se puede captar su mensaje.

Ahora bien, otro asunto importante de destacar, es que los principios clasificatorios están previamente establecidos por los lugares de pertenencia sociales, es decir, por las condiciones en que las sociedades están organizadas, a saber, en clanes, grupos, por relaciones de parentesco, etcétera. Pero esta es una parte de lo social; los lugares de pertenencia social. La otra parte es aquella que Lévi-Strauss denomina "significado flotante", refiriéndose a la condición de posibilidad del pensamiento simbólico. Este "significado flotante" que ejercen las sociedades para expresarse tiene un significado que cumple una función semántica y vehicula significados.

La atribución de este significado, por parte de Lévi-Strauss, le hace resaltar un comentario que aparece en la introducción a la obra de Marcel Mauss (Sociología y Antropología) (1991). En primer lugar, como fondo, hay una crítica a la ciencia, como pensamiento rector y en torno a la relación entre simbolismo y conocimiento. Por supuesto, no pretende crear un foso entre estos. Sin embargo, el hombre se encuentra a través de su historia universal, con grandes dificultades para situar su significado que a su parecer es inherente a su condición humana. "En su esfuerzo por comprender el mundo el hombre posee un exceso de significados que reparte entre las cosas de acuerdo con las leyes del pensamiento simbólico, pensamiento que los etnólogos y lingüistas tienen que estudiar..." (Lévi-Strauss 1991: 40).

Para Lévi-Strauss, esas nociones de tipo *mana* representan ese *significado flotante* que se ha constituido: la "servidumbre de todo pensamiento completo y acabado" (1991: 40). Se está refiriendo en esto último a la ciencia, que lo estanca y lo disciplina, sin reconocer que constituye el "gaje" del arte, de la poesía, de la invención mítica y aún estética.

Estos significados flotantes hay que captarlos y capturarlos pues tienen muchos atributos: fuerza, acción; cualidad y esencia; sustantivo, adjetivo. El *mana* es todo a la vez, dice Lévi-Strauss (1991). Y advierte que ya M. Mauss había percibido los obstáculos de la visión cientificista de algunos fenómenos excluidos del método científico.

En efecto, fue Mauss uno de los primeros en denunciar la insuficiencia de la psicología y de la lógica tradicional, rompiendo sus rígidas estructuras, al revelar otras formas de pensamiento aparentemente extrañas a nuestro entendimiento de adultos europeos. Cuando él escribía (recordemos que el ensayo sobre la Magia data de una época en que las ideas de Freud eran totalmente desconocidas en Francia) este descubrimiento, solo podía manifestarse de una forma negativa, haciendo alusión a una "psicología no intelectualizada" (Lévi-Strauss 1991: 41).

Entonces, esa noción primigenia de la religión (*mana*) a la que se refería M. Mauss en su estudio sobre la magia, tiene un espacio que no es físico, sino un espacio que es imaginario, espacio con el cual los grupos se identifican con las cosas e identifican las cosas entre sí. Este espacio se entiende como distancia (Gauna 2006).

Al parecer, Mauss dejó en evidencia, sin proponérselo, la noción de imaginario social: "el cemento significativo que vincula el símbolo con lo real" (Gauna 2006:102). Pero además, si este *mana* es traducido a imaginario social, podría concebirse como un elemento de explicación-comprensión de las sociedades, es decir, cobraría una generalización científica (siempre y cuando se despoje de su connotación mágico-religiosa).

Mauss se expresa así, de un elemento fundacional clave, al preguntarse ¿quién lleva a cabo la síntesis? ¿el individuo?, ¿qué vemos, el juicio mágico o el analítico? En realidad, no vemos que lo haya intentado nunca, ya que “los juicios mágicos sólo se nos presentan en forma de prejuicios, de prescripciones, y es bajo esta forma en que aparecen en la mente de los individuos” (Mauss 1991: 135).

Con estas agudas observaciones en el haber de estos autores en este territorio en exploración, podemos ya ir a Durkheim y su noción de representaciones colectivas, tratando de advertir su concepción del tiempo.

Con el interés de revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad, Durkheim, se interesa por la religión como una institución social.

La religión debe ser estudiada con la misma legitimidad que cualquier otra realidad social, sólo porque existe. Pero por otro lado, además de su existencia como fenómeno, las instituciones (como la magia), no descansan sobre el error o la falsedad. De ser lo contrario no se mantendrían en el tiempo.

Durkheim analiza entonces a las representaciones y a los ritos, que son los que mantienen a las instituciones en el tiempo. A través de la religión, con sus fiestas, ritos y cultos, las sociedades se expresan. Decía que la religión no solamente enriquecía con sus ideas el espíritu sino que contribuía con la formación del espíritu mismo.

Las otras cuestiones del tiempo en los atributos de la religión, además de la de que la permanencia en el tiempo de las instituciones de una sociedad, encontramos la noción de ritmo de la vida social, la de la dinámica histórica, que va de las formas elementales a las formas complejas. Esta dinámica

(propia de toda sociedad), se debate entre la decadencia y la revitalización de las ideas colectivas. Tales ideales son creados y compartidos socialmente, tal como los *ritos piaculares* en las sociedades más simples (y por cierto, como ya se ha señalado anteriormente, también en las sociedades “complejas” de hoy como un retorno a formas sociales arcaicas de nuevo tipo (Mafessoli 2000).

El tiempo y el espacio son categorías sociales que se han institucionalizado y se han originado de acuerdo a los criterios de diferenciación que la sociedad ha hecho. Estos criterios a su vez, se han producido como resultado de la misma organización social y del modo como se han diferenciado socialmente. Así, las organizaciones (espacio-temporales) no son más que réplicas de la organización social.

Ahora bien, debe entenderse además de esto, que Durkheim pone el énfasis en el uso social de las categorizaciones sociales, lo cual no le hace totalmente dependientes de su origen social o histórico.

Además del uso social, se agrega un problema metodológico (que advierte A. Gauna); además del uso social de las categorías sociales está la importancia del lenguaje, o sistema social de conceptos que la sociedad usa para comunicarse y compartir, es decir, la asunción de las categorías y conceptos como representaciones colectivas. Estos conceptos tienen una naturaleza intrínsecamente social y su validez es universal, por tanto, cobra un carácter impersonal, social, compartido, colectivo (Gauna 2006). En este atributo radicaría su apariencia de “eternidad”, de “atemporalidad” (2006: 116). Este *apalabramiento* de las categorías también es analizado por Beriaín, y sobre el tiempo:

En su obra "Las formas elementales de la vida religiosa", Durkheim muestra que las categorías cognitivas fueron hechas a imagen del fenómeno social: el **espacio** cósmico era primitivamente construido sobre el modelo del espacio social, es decir, sobre el territorio ocupado por la sociedad y tal y como la sociedad lo concibe, el **tiempo** expresa el ritmo de la vida colectiva... (Beriaín 1990: 56).

La conciencia colectiva: la metafísica de Durkheim.

La verdad que se expresa a través de los conceptos se caracteriza por la impersonalidad y la estabilidad, de modo que la posibilidad de realización de la existencia humana en lo colectivo, se logra en el aprendizaje colectivo que se ha acumulado por siglos. Este aprendizaje colectivo que se logra a su vez mediante la comunicación o transferencia de pareceres que son vehiculados a través de los conceptos y uno de esos conceptos (colectivos) y acumulados, es el de totalidad, que no es otra cosa que una representación de la sociedad. A partir de esta argumentación se podría deducir que estaría expresada la metafísica de Durkheim; en esa experiencia socialmente adquirida que no pertenece a nadie en particular.

La conciencia colectiva es la forma más alta de la vida psíquica, pues es una conciencia de conciencias. Colocada fuera de las contingencias individuales y locales y por encima de ellas, sólo ve las cosas en su aspecto permanente y esencial, que fija en nociones comunicables (Durkheim en Gauna 2006: 119). (Según Beriaín este concepto o argumentación metasocial aparece en su obra la "División social del trabajo" en 1982) (Beriaín 1990: 44).

Las representaciones colectivas (“rr.cc.”) en el análisis de Beriain

La teoría de la sociedad formulada por Durkheim tiene como columna vertebral dos conceptos que son *sinónimos*, en la interpretación de Beriain: el de conciencia colectiva y el de representaciones colectivas (Beriain 1990).

Como ya lo habíamos expresado, la aparición histórica del concepto de rr.cc. la ubica en su obra *La división social del trabajo* en 1898, pero es en *Las formas elementales de la vida religiosa* publicada en 1912 que aparece más sistematizado y elaborado (Durkheim 2003).

Las rr.cc. son estructuras intersubjetivas de conciencia que responden a la necesidad que tiene la sociedad de la regularidad, estabilidad e intersubjetividad de su sistema cultural, así como de una periodización de las prácticas sociales (religiosas, políticas, económicas, sexuales, etc.), a fin de regenerar la solidaridad del grupo.

Las rr.cc. constituyen una red de tipificaciones que se han heredado y que como conjunto significativo y total social, comprenden un marco de referencia que sirve como modelo interpretativo para la psique individual y colectiva en la resolución de problemas prácticos y simbólicos. Estos dispositivos de conciencia, tienen una fuerza social. Beriain expone el caso de las rr.cc. de corte político. Esta fuerza social (de la opinión pública) se ha delegado al Estado en las sociedades modernas. El Estado, nacido de la división social del trabajo, pone esta fuerza (que aparece, por el hecho de la amnesia de su génesis, como la suya propia), al servicio de las representaciones colectivas para afirmar su eficacia específica: el poder político. A través de las reglas (leyes) el Estado y las representaciones colectivas ejercen una coacción sobre los individuos (actores sociales en los términos de Beriain).

Pero, "Hace mucho que se sabe que el primer sistema de representaciones con el que los hombres se han representado el mundo y a sí mismos fue de origen religioso" (Durkheim 2003: 37).

La religión fue el primer dispositivo discursivo portador de las categorías del conocimiento: espacio, tiempo, causalidad, totalidad, verdad, etc., además de ofrecer una interpretación del ser-estar en el mundo" –significaciones sociales-. (Beriaín 1990: 57).

Estos conceptos son elementos de una red de tipificaciones, de tipificaciones de individuos, del curso de sus modelos de acción, de sus motivos y objetivos, o de los productos sociales originados en sus acciones. Estos tipos fueron formados por otros, los predecesores o los contemporáneos que instituyeron e instituyen nuevos universos simbólicos" (Schütz, 1970: 119 y ss.).

El conocimiento de estas tipificaciones y de su uso apropiado es un elemento inseparable de la herencia cultural suministrada al niño nacido en el seno de un grupo –bien sea la occidental familia edípica, o el modelo matriarcal de los trobriands, o cualquier otro-. El conjunto total de estas tipificaciones constituye el marco de referencia que sirve como modelo interpretativo –para el mundo sociocultural, para la psique individual, como para el mundo de las facticidades físicas- en la resolución de problemas prácticos, cognitivos y simbólicos expresivos (Beriaín 1990: 57-58).

El desarrollo de esta tesis es ampliamente expuesta en su obra "Las formas elementales de la vida religiosa" (2003).

Comenzando con *Las formas elementales* [1895], el autor parte de la descripción de la cultura y de la sociedad de los aborígenes australianos; un pequeño grupo con el *más bajo nivel de evolución cultural* conocido y una

religión sin especialistas religiosos. Sobre esta experiencia se pueden extraer algunas tesis que son básicas:

- a) El núcleo central de su tesis, es hacer comprensible la naturaleza religiosa del hombre; y cómo se revela, a partir de ella, un aspecto esencial y permanente de la humanidad (2003). La religión es el factor decisivo que mantiene unidos a los hombres, es decir, la religión es el elemento decisivo de cohesión social. Pero en nuestros días, las religiones constituyen unas de las primeras fuentes de conflicto social y de conflicto social grave; sangriento, incluso, asesino.
- b) Para llegar a esta tesis debe primero despejar el uso de la palabra sociedad.
- c) Le parece que se ha de rechazar categóricamente algunas teorizaciones en los términos de una "ciencia social", cuando en realidad, esta ciencia social no es otra cosa que una filosofía social, cuyo origen es bien conocido; el comtismo, que tiene más de ideología que de ciencia o de filosofía.

Durkheim responde teóricamente al contexto que le influye permanentemente: entender los hechos sociales como los entiende la ciencia de su tiempo (siglos XVII, XVIII y XIX).

La sociedad es entendida por Durkheim (desde un enfoque evolucionista), a partir tres perspectivas:

1. Las sociedades llamadas primitivas, en las se observan rasgos fundamentales de la sociedad humana, como por ejemplo, las tribus del

centro de Australia, las cuales constituyen el objeto de estudio de su obra ya citada (Las formas elementales de la vida religiosa) (2003).

2. La sociedad en su sentido más amplio y que incluye al estadio anterior, pero a su vez excluye y se contrapone al siguiente (3º), a cualquier grupo humano, cualquiera fuere su grado de civilización, "como por ejemplo, los fenicios, el Sultanato de Delhi, la monarquía hawaiana en el siglo XIX" (González Noriega (Introducción) en Durkheim 2003: 8).
3. Los grupos humanos altamente organizados (Estado-Nación) en el sentido moderno, y que presentan además, un alto grado de desarrollo moral, además se orientan por representaciones idealizadas de las formas de relación de éstos (los grupos de este tipo) entre sí "comunidad moral de los pueblos civilizados" (...) "comprende a las naciones más desarrolladas de Europa a principios del siglo XX y a los Estados Unidos de América" (2003: 8).

Por cierto en este tercer punto, no hay que caer en la confusión típicamente francesa entre la Nación-Francia y la Universalidad humana (o *humanitas*) o bien, totalidad de los seres humanos.

En la interpretación de Josexto Beriain podemos entender el proyecto de modernidad desde Durkheim, a partir de: a) el concepto de sociedad, el cual se ofrece en dos niveles: "mundo de la vida" (en los términos de Habermas) y como "sistema". b) El concepto de representaciones colectivas se entiende como la estructura simbólica de las sociedades complejas. c) La religión, que sería la *proto-representación* colectiva por excelencia. Su argumento central es la *presentificación* de un "imaginario social radical", Dios o maná totémico. La representación es portadora de significaciones sociales (de lo

sagrado/profano; vida/muerte, etc.), La representación porta categorías cognitivas para la clasificación y representaciones sociales.

El concepto se entiende como estructuras psicosociales intersubjetivas que representan el acervo de conocimiento socialmente disponible, y que se despliegan como formaciones discursivas más o menos autonomizadas (ciencia/tecnología, moral/derecho, arte/literatura) en el proceso de autoalteración de significaciones sociales (...) En la interpretación de Beriain, no reflejan la internalización individual de significaciones sociales (...) actúan como paradigmas (contrafácticos compartidos) que contribuyen a la reproducción simbólico-cultural (Beriain 1990: 16).

Las representaciones colectivas no son meras objetivaciones prácticas y van cambiando en la medida que la sociedad evoluciona en sus instituciones por el *hacer-social histórico* (en la interpretación de Beriain 1990). Así por ejemplo, en esta modernidad tardía, las representaciones colectivas constituirían una pluralidad de rr.cc. autónomas desacralizadas, que posibilitarían el representar-hacer sociales dentro de una cosmovisión secularizada (des-encantada) en la que los viejos dioses han muerto y todavía no hemos encontrado nuevos fundamentos, significaciones, símbolos y arquetipos que reemplacen el “espacio simbólico” que aquellos definían.

Otra de las tesis importantes de Durkheim consiste en apuntar hacia la búsqueda de un “equivalente funcional” de las viejas religiones en nuestras sociedades laicas contemporáneas, esto es, un núcleo escueto de esencias morales, que en sociedades democráticas, en las que en principio todo ha de ser problemático o incierto, tal que aparezcan como incommovibles guías de la acción. Al autor le parece importante recuperar y actualizar la tradicional doctrina de la religión civil (en el Contrato Social), algo parecido a una nueva religión civil del mundo. Vemos pues, de este modo, “al primer sociólogo de los derechos humanos, tal como se puede leer en la introducción a las Formas

elementales de la vida religiosa de Durkheim" (Jean-Claude Filloux en González Noriega 2003: 16).

Ahora bien, la relación estrechísima entre la delimitación de los grupos humanos y el sistema de creencias compartidas por sus miembros, se van a expresar en las creencias, las cuales se hacen visibles en símbolos sensibles. En otras palabras, los grupos afirman su realidad y mantienen su identidad (colectiva) gracias a una serie de símbolos y ceremonias. No hay grupo humano sin simbolismo y la materialidad del símbolo es la carne visible de esa "identidad", lo cual explica que un hombre pueda ofrecer su sangre y hasta dar su vida por algo que físicamente no es más que un pedazo de tela (González Noriega 1990).

En fin, como teoría de la "unidad grupal" y del simbolismo, la contribución de Durkheim a una teoría de la sociedad, es, por lo menos, dudosa, pero de sumo interés "en tiempos como éste en el que la necesidad de pertenecer a una colectividad y ser fiel a una tradición parecen anteponerse a la exigencia de ser algo uno mismo" (1990: 16).

¿Dónde encontrar los sistemas de representaciones?

Primero: en la sociedad. "La sociedad es definida positivamente como cohesión o unión (esto es, tautológicamente), y es definida negativamente como resistente a la disolución" (Beriaín 1990: 20).

Segundo: La moral y la religión como instituciones que dan cohesión a la sociedad: consensos. La constitución de lo sagrado es el acto fundacional de la sociedad ("todas las conciencias vibran al unísono"). Esta moral se ve como "progreso" pero implica dos cosas: a) la independencia del ego (o identidad

del yo), y b) la progresiva racionalización en términos de principios intersubjetivos universales.

El método de Durkheim le lleva al trabajo de los etnólogos y etnógrafos para estudiar *estos seres tan simples* cuya vida está reducida a sus rasgos más esenciales. En ellos, los hechos son más simples, por tanto, las relaciones entre los hechos son también, más evidentes.

En las sociedades primitivas, la representación es totémica, es decir, depende de un símbolo (o Totem). Y para las sociedades modernas y más complejas, es Dios.

Durkheim encuentra que las razones por las que los hombres explican sus actos han sido elaborados y desnaturalizados por la reflexión de los estudiosos; son más próximos, guardan un mayor parentesco con los móviles que han determinado estos actos. Pero el problema de Durkheim es su visión en la que atribuye a las mitologías populares el efecto de deformar las causas del pensamiento religioso. Afirma que las mitologías populares y las sutiles teologías han hecho su trabajo; han superpuesto a los sentimientos primitivos, sentimientos muy diferentes, que procediendo de los primeros, de los que son una forma elaborada, no dejan que se haga transparente su verdadera naturaleza, sino muy imperfectamente. El desarrollo de esta obra (*Las formas elementales de la vida religiosa*) sería una ilustración y una verificación de esta advertencia metodológica (Durkheim 2003).

En la raíz de nuestros juicios –dice Durkheim–, existe un cierto número de *nociones esenciales* que dominan toda nuestra vida intelectual, o como las llaman los filósofos a partir de Aristóteles, “categorías del entendimiento”. Estas son: Nociones de “tiempo, de “espacio”, de “género”, de “número”, de “causa”, de “sustancia”, de “personalidad”, etc. (Durkheim 2003: 23).

Estas nociones esenciales corresponden a las propiedades más universales de las cosas.

Son como sólidos marcos que ciñen el pensamiento; al parecer, éste no puede liberarse de ellos sin destruirse, pues no parece que podamos pensar objetos que no estén en el tiempo o en el espacio, que no sean numerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles (...) son como la osamenta de la inteligencia (Durkheim 2003: 37).

Las representaciones religiosas son pues, representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de obrar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener, renovar ciertos estados mentales de esos grupos (...) basta intentar concebir lo que sería la noción de tiempo: son realidades sociales; son productos del pensamiento colectivo. Así, lo dividimos (el tiempo), lo medimos, lo expresamos por medio de signos objetivos. Nosotros no podemos concebir el tiempo a no ser que distingamos en él momentos diferentes.

Las representaciones colectivas son un cuadro abstracto e impersonal, que no sólo comprende nuestra existencia individual, sino la de la humanidad. Las mismas funcionan como estructuras o estructuraciones de nuestro imaginario cultural de la conciencia colectiva (a diferencia de los arquetipos de Jung del inconsciente colectivo (Beriaín 1990)).

Se podría interpretar que no es mi tiempo lo que está organizado así; es el tiempo tal como es objetivamente pensado por todos los individuos de una misma civilización.

El hecho de que las cosas se clasifiquen en el tiempo tiene su origen en la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc. Corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas, ceremonias públicas. Un calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene como función asegurar su regularidad (Durkheim 2003: 39).

Igualmente, lo que pasa con el tiempo, pasa con el espacio; ¿de dónde vienen la división y las diferencias que les son esenciales?, porque el espacio no tiene ni derecha, ni izquierda, ni arriba, ni abajo, ni norte, ni sur, etc., pero resulta que esos valores son comunes, y las distinciones que dependen de ellos, lo que implica casi necesariamente que son de origen social.

Entonces, las categorías no sólo no dependen de nosotros, sino que se nos imponen; son representaciones esencialmente colectivas, traducen ante todo estados de la colectividad: dependen de la manera en que ésta esté constituida y organizada, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales, económicas, etc (...). Tienen un contenido muy distinto al de las representaciones puramente individuales, y se puede asegurar de antemano que las primeras añaden algo a las segundas (Durkheim 2003: 45-48).

Si los hombres no se entendieran en todo momento sobre estas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causa, del número, etc., se volvería imposible todo acuerdo entre las inteligencias y, consiguientemente, toda vida en común.

Hay además, algo importante de señalar: la necesidad con la que se nos imponen las categorías, no obedecen a una necesidad física o metafísica, pues las categorías cambian según los lugares y los tiempos; "es una particular suerte de necesidad moral que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad" (Durkheim 2003: 50-51).

Por otro lado, la naturaleza social de las categorías no difiere del reino natural. Y aunque sean categorías construidas "hay en ellas artificio, es un artificio que sigue de cerca a la naturaleza y que se esfuerza por aproximarse cada vez más a ella" (2003: 52).

Tampoco son nociones simples, no son primigenias, tampoco inanalizables. Son "sabios instrumentos del pensar, que los grupos humanos han forjado laboriosamente en el transcurso de los siglos y donde han acumulado lo mejor de su capital intelectual" (2003: 53).

Después de exponer sucintamente algunas cuestiones fundamentales en la construcción de la noción de representaciones colectivas de Durkheim, se supone que deberíamos pasar a la noción de representaciones sociales de Moscovici, tal como reza el encabezado de este punto. Sin embargo, como quiera que se distinga esta noción en relación a las otras, se considera oportuno decir algunas cosas sobre las representaciones simbólicas.

II.4.1.2 Las representaciones simbólicas¹⁶

... lo simbólico es el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles también llamadas "formas simbólicas".

Clifford Geertz

La cultura no puede existir en forma abstracta, sino encarnada en "mundos culturales concretos" que implican, por definición, una referencia a contextos históricos y específicos y además, se expresa en símbolos, entre otras formas.

Pero qué es lo simbólico.

De los aportes de la antropología, específicamente a partir de Taylor (el concepto de cultura estuvo asociado a lo simbólico, pues el punto de partida de la cultura (la cultura "primitiva"), estaba caracterizada por el animismo y el horizonte mítico, e iba a proseguir desarrollándose en un *continuum* de evolución lineal por el que debían pasar todos los pueblos desde la barbarie hasta la postindustrialización, experimentando ritmos y velocidades diferentes.

Durante muchos años de modernidad, estuvimos atados a este paradigma etnocéntrico, europeo, de un carácter situado y construido desde la modernidad, continuidad que no obstante algunas variaciones, continuó influyendo en la concepción unilineal de los hechos humanos y la historia.

Franz Boaz, para citar un caso, contrapone, desde el historicismo alemán; años veinte y treinta del siglo XX, una concepción de la cultura basada en el

¹⁶ Ver la noción de representaciones simbólicas de J. Clarac (ver II.3.1). Del Círculo de Eranos Gilbert Durand, sólo en su enfoque de cultura, ver pto. 1.3.1, cap. I, y M. Eliade, cap. II; II.3.1).

particularismo histórico. Según Boaz, la construcción del concepto de cultura atraviesa por tres fases sucesivas: la fase concreta, la fase abstracta y la fase simbólica, caracterizadas respectivamente por otros conceptos clave: costumbres, modelos y significados (Giménez 2010).

Al estudiar lo concreto se rescatan las costumbres como un elemento perturbador, pues el arte y la moral eran (en el concepto clásico de cultura) universales, en tanto las costumbres representaban lo particular concreto, los escenarios locales dentro de los cuales los personajes iban tejiendo la trama de su existencia cotidiana (Pasquinelli en Guerrero 2009: 41).

Entre los años 30 y 50 del siglo XX se instaura la fase abstracta en la formulación del concepto de cultura. La atención de los antropólogos se va a desplazar de las costumbres a los modelos de comportamiento, y el concepto de cultura se va a circunscribir a los sistemas de valores y a los modelos normativos, tal como lo señala Guerrero, los cuales regulan los comportamientos de las personas pertenecientes a un mismo grupo social.

Entre los autores más destacados: Margaret Mead, Ruth Benedict, Herkovits, Ralph Linton, en general discípulos de Boas, en su mayoría.

Se habla de fase abstracta en razón del inicio de un proceso de abstracción al convertir la cultura en un sistema conceptual como existente de manera independiente de toda práctica social.

En los años 70 y 80 aparece el libro de Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* en 1973; traducido al español en 1992, obra con la cual se inaugura la fase simbólica.

La cultura va a ser vista como un compuesto de *estructuras de significación socialmente establecidas*; la cultura como una "telaraña de significados"; como un texto escrito por los naturales, que el antropólogo se esfuerza por interpretar. De modo que el saber del antropólogo va a consistir en una *interpelación de interpelados*.

Esta concepción simbólica de la cultura hoy día ha sido sometida a una fuerte crítica desconstruccionista por parte de la llamada antropología posmoderna, especialmente desde los propios discípulos de Geertz, tales como James Clifford y George Marcus entre otros (Guerrero 2009).

La crítica va a centrarse en que el concepto de cultura de Geertz está ligado a la modernidad y éste va a correr su misma suerte. El concepto de cultura como "totalidad coherente" está implicado en el todo complejo de Tylor y en la idea de interpelación profunda de Geertz, lo cual no será más que la proyección etnocéntrica de la "razón fuerte" de la modernidad occidental en su empeño por lograr un conocimiento totalizante del "otro". Pero el "otro" en definitiva es siempre opaco e incognoscible. En este caso, el antropólogo estaría actuando exactamente como el novelista o el historiador que narra en tercera persona ocultando al sujeto de enunciación que es el verdadero artífice de la supuesta coherencia de los significados y de los "hechos". Así James Clifford introduce el primado del "yo narrador" en la escritura antropológica. Pero la consecuencia obvia es la pérdida de la confianza en la objetividad de la investigación antropológica, cuestión que va a incidir en la crisis de identidad de la antropología cultural norteamericana.

Paradójicamente, al mismo tiempo en que se declara esta crisis, la concepción simbólica de la cultura se libera del monopolio de la antropología. Diversos campos del conocimiento se van a interesar por la cultura; la sociología pasa, del estudio de las instituciones específicamente

culturales al estudio del papel del significado en la vida social en general; en las ciencias políticas se adaptan paradigmas culturales para explicar los conflictos producidos por el fundamentalismo religioso, el nacionalismo y los movimientos étnicos. Los mismos "estudios culturales" se convierten en una cuasi- disciplina institucionalizada.

Como un frenético impulso hacia los enfoques culturales es lo que hoy día se conoce como "giro cultural" en las ciencias sociales (Guerrero: 2009), por lo cual, sigue vigente la hegemonía de la concepción simbólica de la cultura, aunque con algunos correctivos que reflejan el impacto de la crítica desconstruccionista a la formulación original de Geertz.

Después de haber sistematizado brevemente la exposición de Alfredo Guerrero, concluimos con el mismo autor con su tesis central. Según esta tesis,

Es posible asignar un campo específico y relativamente autónomo a la cultura, entendida como una dimensión de la vida social, si la definimos por referencia a los procesos simbólicos de la sociedad. De este modo la cultura se concibe como una dimensión analítica de la vida social, aunque relativamente autónoma y regida por una lógica (semiótica) propia, diferente de las lógicas que rigen, por ejemplo, a las dimensiones económica y política de la sociedad, ambas situadas en el mismo nivel de abstracción. En este nivel, la cultura se contrapone a la naturaleza y a la no-cultura (Guerrero 2009: 42).

Ahora bien, la cultura en este nivel de abstracción, debe particularizarse; lo hace en lo que Sewell denomina "mundos culturales concretos", es decir, ámbitos específicos y bien delimitados de creencias y valores y de prácticas, En tal sentido, aquí se habla de "las culturas", en plural, y una cultura -vg.-, la cultura andina, la cultura popular campesina, se contrapone a otras culturas -vg.-, la cultura de la clase media urbana, la cultura musulmana, etc.

De desear subrayar la referencia etimológica a su analogante principal que es la agricultura, habría de ser definida –continúa diciendo el autor-, como que la cultura es la acción y el efecto de “cultivar” simbólicamente la naturaleza interior y exterior de la especie humana, haciéndola fructificar en complejos sistemas de signos que organizan, modelan y confieren sentido a la totalidad de las prácticas sociales. Estos procesos simbólicos deben referirse siempre a contextos “históricamente específicos y socialmente estructurales” (Guerrero 2009: 43).

“La cultura no puede existir en forma abstracta, sino sólo en cuanto encarnada en mundos culturales concretos que implican, por definición una referencia a contextos históricos y espaciales específicos...” (Guerrero 2009: 50).

En el sentido extensivo y siguiendo a Geertz (2005), lo simbólico es el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles también llamadas *formas simbólicas*, y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación. En efecto, todo puede servir como soporte simbólico de significados culturales: no sólo la cadena fónica o la escritura, sino también los modos de comportamiento, las prácticas sociales, usos y costumbres, la alimentación, el vestido, la vivienda, los objetos y artefactos, la organización del espacio y del tiempo en ciclos festivos, calendarios, etc.

Lo simbólico, en fin, recubre el conjunto de procesos sociales de significación y comunicación.

Este conjunto puede desglosarse, a su vez, en tres grandes problemáticas:

- 1) La problemática de los códigos sociales.

- 2) La problemática de la producción de sentido, por tanto, de ideas, representaciones y visiones de mundo.
- 3) La problemática de la interpretación o del reconocimiento que permite comprender la cultura también como "gramática de reconocimiento" o de "intercambio social".

II.4.1.3 Sobre el tema de las Representaciones en la Historia Nueva (siglo XX).

Aún cuando son múltiples las denominaciones, es la historia y sobretodo la Nueva Historia, la que se ha encargado de hacer una lectura en el tiempo, de las nociones que han sobrevenido (ver un poco de historia Nueva de Chartier en el cap. I de este trabajo).

Ahora bien, La psicología social desde su nacimiento y legitimación por la ciencia, ha explorado este territorio y también se ha propuesto sustentar teóricamente a partir de sus investigaciones, las nociones que ha trabajado: imágenes mentales, percepciones, representaciones, estereotipos, entre otras, y tomando territorio de otras disciplinas hasta llegar a la noción de representaciones sociales (Moscovici 1979 [1961 y 1975] (Jodelet 2003).

La verdad es que se ha desatado un gran debate en torno a la cuestión de cuál será la noción más adecuada para contribuir a la construcción de subjetividades. El interés emerge a partir de la crisis de fundamento en que entraron las ciencias humanas en la segunda mitad del siglo XX y sobretodo por la preocupación "por el lugar" que la ciencia había reservado al sujeto y que ahora era necesario poner en revisión.

En los países de Europa, Norteamérica y América Latina, en el mundo de habla alemana ya se venían desarrollando importantes estudios “del espíritu” y estudios “de la mente”. Sus cultivadores leían hermenéuticamente una serie de producciones artísticas y literarias, y en especial filosóficas a fin de explorar este mundo del sujeto que había sido expulsado por la puerta de la prueba.

Entre los historiadores más destacados de habla alemana se encuentran Jacob Burckhard y Johan Huizinga. Por cierto, no es que estos investigadores, en particular historiadores como los citados, se dedicaron expresamente al estudio de este campo del conocimiento, pero en sus producciones intelectuales sí se referían a estos objetos o materiales.

En un ensayo publicado en 1929, Huizinga descubre en sus trabajos “patrones culturales”, a partir del estudio de los “símbolos”, “temas”, “formas”, “sentimientos”.

www.bdigital.ula.ve

Ahora bien, la temática de las representaciones se introduce y se difunde especialmente desde los estudios históricos; no podemos afirmar que históricamente en su origen, pero sí en el énfasis y sobretodo prolífica producción de trabajos de investigación. Igualmente la filosofía, en particular, la fenomenología¹⁷. Como ya lo hemos afirmado en los puntos anteriores de este capítulo, el reingreso del sujeto en la ciencia y en la naturaleza, obligan a las disciplinas a dar un giro epistemológico que logró estimular a los estudiosos

¹⁷ Fenomenología designa un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriorística que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en su desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias. Al mismo tiempo que esta fenomenología filosófica, pero sin distinguirse de ella, surgió una nueva disciplina psicológica paralela a ella en cuanto al método y al contenido de la psicología apriorística pura o “psicología fenomenológica”, la cual, con un afán de reformador, pretende ser el fundamento metódico sobre el cual pueda por principio erigirse una psicología empírica científicamente rigurosa. La demarcación de esta fenomenología psicológica, más cercana al pensamiento natural, es quizá conveniente como introducción propedéutica para elevarnos a la comprensión de la fenomenología filosófica (Husserl 1992: 35).

a volver la vista al sujeto que había quedado expulsado; él mismo debía investigarse a sí mismo. Entonces la psicología social, estaba más obligada que las otras disciplinas, así como la antropología. Sobre la primera, ya hemos abordado una reseña histórica a partir del trabajo de Jodelet (2003). Desde la Antropología, hemos tratado de revisar en puntos anteriores a éste, sobre el papel del mito y el “tiempo de los indios” (desde un contexto universal y uno lateral-local).

A los fines del objeto central de este punto, abordaremos la noción de representación desde la historia y desde la psicología social, sin profundizar en el estado epistemológico de cada una de ellas, en cada disciplina, a excepción de la noción de “representaciones sociales” de Moscovici, sobre la cual haremos una aproximación de distinción con otras nociones, así como de su definición y estatuto epistemológico.

Según A. Heller (1988) estuvimos demasiado acostumbrados a la historia como historia política como para darnos cuenta de la trascendencia de los cambios provocados por los movimientos culturales que comienzan a ocurrir a partir de la Segunda Guerra Mundial y no nos percatamos de cómo estos movimientos culturales pudieron ser asumidos como vehículos de cambio.

Lo cierto es que se ha desatado una especie de interés por descubrir los mecanismos de este cambio cultural y revolución social, o transitar ese terreno donde se construyen las subjetividades colectivas e individuales, las identidades y aún la “voluntad de mutación” que tiene que ver con lo que están esperanzados los sujetos; su disposición al riesgo o al triunfo de lo querido o anhelado utópicamente, incluyendo los valores, los cuales según Bertrand Russell hay que sacarlos del dominio de la ciencia, no porque pertenezcan a la filosofía, sino porque están estrechamente fuera del dominio del conocimiento (Russell en Frondizi 1993).

En la obra de Peter Burke; *La Revolución historiográfica francesa* (Escuela de Los Annales, 1929-1989), el tema de las representaciones está *entre uno de los tres temas fundamentales de la Nueva Historia*. Estos temas son: el redescubrimiento de la historia de las mentalidades, el intento de emplear métodos cuantitativos en la historia de la cultura y la reacción entre dichos métodos y el retorno de lo político o de un renacimiento del género narrativo. A estos temas se agregan la contribución a la historia de las mujeres de Farge, Klapissch, Perrot y otros.

La tendencia de la Nueva Historia es a que prevalezca un policentrismo, lo cual constituye un universo de representaciones de la historia. Así tenemos, por ejemplo, a historiadores como Georges Duby y Michéle Perrot, empeñados en organizar una historia de las mujeres en varios volúmenes, Christiane Kapisch que estudia la familia toscana de la Edad Media y del Renacimiento, Arlette Farge que estudia el mundo social de las calles de París del siglo XVIII, Michel Perrot, sobre la historia del trabajo y la historia de las mujeres. Es bueno aclarar que análogas innovaciones se están produciendo en diversas partes del globo: Estados Unidos, Gran Bretaña, en Los Países Bajos en Suecia, en Alemania Occidental y en Italia. Los estudios realizados en esta esfera contribuyeron mucho a tender un puente sobre la brecha entre una historia de las mentalidades basada en fuentes literarias (el Rabelais de Febvre, por ejemplo) y una historia social que no daba cabida a las actitudes y a los valores. El hombre ante la muerte, la historia de la familia, la historia de la sexualidad, la historia del amor, como lo había esperado Febvre, la naturaleza de la autoridad parental, la influencia de la Iglesia sobre la sexualidad y la vida emocional de los campesinos, etc. Todas, contribuyeron a darle utilidad al tema de las representaciones en la historia.

Ahora bien, ¿por qué el historiador de Annales pasó del estudio de la base económica a la “superestructura cultural”; por qué pasó del sótano al desván?

En realidad, el grupo y su revista se fundaron para promover un nuevo género de historia; una visión de sentido común para romper con la historia tradicional de los grandes relatos; cuyo sentido se basaba en el relativismo cultural; o también, una “historia desde abajo”, fundada en opiniones de la gente.

Entre sus integrantes más notables; Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, George Duby, Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy, Ernst Agulhon y Michel Vovelle, Roland Mousnier y Michel Foucault.

Al parecer un hombre de la generación de Braudel (la escuela experimentó unas cuatro generaciones), llamó la atención pública sobre la historia de las mentalidades en un notable libro que publicó en 1960 sobre el Mediterráneo. Philippe Aries, un historiador aficionado, trabajaba en un instituto de frutas tropicales y dedicaba sus ratos de ocio a la investigación histórica. Al convertirse en un historiador demógrafo, rechazó el enfoque cuantitativo y aspectos del mundo industrial y burocrático de la era moderna y su interés se centró en la relación que hay entre naturaleza y cultura. Aspectos tales como, por ejemplo, las maneras en que una determinada cultura concibe fenómenos naturales, como la muerte y la niñez. En sus estudios descubre que en la Edad Media no existía el sentido de la infancia (*le sentiment de l'enfance*). El grupo de edad que nosotros llamamos los “niños” era más o menos considerado como si sus miembros fueran animales hasta cumplir los siete años y más o menos como adultos en miniatura posteriormente.

Esta nueva historia procura dos intentos taxonómicos:

1.- La historia de las ideas, que a su vez recubre tres historias:

- a) la Historia individualista de los grandes sistemas del mundo.
- b) la historia (de esa realidad colectiva y difusa) que es la opinión.
- c) la historia estructural de las formas de pensamiento y de sensibilidad.

2.- La historia intelectual, que comprende:

- a) la historia sistemática (del pensamiento filosófico).
- b) la historia intelectual propiamente dicha (pensamiento informal, climas de opinión, difusión de ideas).
- c) la historia cultural (el estudio de la cultura en el sentido antropológico, incluyendo concepciones del mundo, mentalidades colectivas).

Cada una de ellas determinan su objetivo, su utillaje conceptual, su metodología y cada una comporta una *representación* del campo histórico.

Entre los retos que se le presentan a la historia de las mentalidades:

La nueva historia decide adoptar una postura intelectual:

Las ideas, captadas a través de la circulación de las palabras que las designan, situadas en sus raíces sociales, estudiadas tanto en su carga afectiva y emocional como en su contenido intelectual, se convierten al igual que los mitos o las combinaciones de valores, en una de esas "fuerzas colectivas por las cuales los hombres viven su época" y, por lo tanto, uno de los componentes de la psique colectiva de una civilización (Chartier 1996: 24).

Tomando en cuenta que la *nueva historia* pretende ingresar –como ya dijimos–, al tercer nivel –a saber, lo afectivo y lo mental, debe *enfrentar el reto de los métodos*, por tanto adapta lo más completamente posible los métodos

perfeccionados desde hace varios años atrás por los historiadores de la economía y luego por la escuela cuantitativa de lo social.

Los problemas que enfrenta son pues:

1. Los relacionados con los *períodos temporales*. ¿Cómo pensar la jerarquización, articulación y complejidad de los diferentes espacios temporales, de la duración (tiempo corto, coyuntura y larga duración) de los fenómenos históricos?
2. ¿Cómo relacionar divisiones intelectuales y fronteras sociales? (niveles de fortuna, clasificaciones profesionales, etc.). Se asumió un nuevo equilibrio entre la historia y las ciencias sociales. La historia francesa reaccionó anexionándose el terreno y los interrogantes de las disciplinas vecinas (antropología, sociología). La atención se desplazó entonces hacia nuevos objetos (los comportamientos y gestos colectivos con respecto a la vida y la muerte, las creencias y los rituales, los modelos educativos, etc.). También se tomó conciencia de que las diferencias sociales no pueden ser pensadas sólo en términos de fortuna o de dignidad sino que son producidas o traducidas por distancias culturales. La desigual repartición de las capacidades culturales, como por ejemplo, leer y escribir, los bienes culturales (por ejemplo, el libro), prácticas culturales (actitudes ante la vida y ante la muerte), se convirtió en el objeto central de muchas investigaciones. Se adoptaron nuevos métodos de análisis: fórmulas testamentarias, motivos iconográficos y contenidos impresos. Se acentuó el trabajo sobre el o los lenguajes, desde la lexicometría a la semántica histórica, desde la descripción de los campos semánticos al análisis de los enunciados.

Desde otra postura teórica de los Annales, autores como L. Goldman (1981), con su noción de *visión de mundo, la perspectiva como forma simbólica* de

Panofsky [1927] (1999) y *habitus* de Bourdieu (1996), se enfatiza la construcción de la conciencia posible de una época y de una sociedad. Son las obras esenciales, los grandes escritores y filósofos quienes expresan o reflejan con mayor coherencia, la conciencia posible del grupo social del que forman parte, la del grupo que representan. Una historia sociológica o una concepción antropológica que habría de privilegiar el estudio de los grandes textos. Por tanto, la contabilidad de las palabras, los títulos y los motivos de las representaciones colectivas son, en sentido propio: complejos, conflictivos y contradictorios de los pensamientos colectivos. La recolección de lo superficial, lo banal o lo rutinario no es representativo y la conciencia colectiva del grupo (que es "inconsciencia" colectiva para la mayoría) se da únicamente en el trabajo, imaginativo o conceptual de algunos autores que la llevan a su grado más alto de coherencia y transparencia. Esto lleva la discusión de la definición en sí de la historia intelectual, la constitución de su propio objeto.

www.bdigital.ula.ve

II.4.1.4 Las Representaciones Sociales: ¿una noción inédita?

II.4.1.4.1 Un poco de Historia

La noción "representaciones sociales" constituye *una noción elaborada en el tiempo* (Jodelet 2007). Estas representaciones se producen en la comunicación y la participación directa de los grupos en la estructuración de creencias compartidas socialmente. "Es el paso del conocimiento tradicional a la sociología del conocimiento" (Parales-Quenza y Viscaíno-Gutiérrez 2007: 356). La teoría surge de las investigaciones que el Laboratorio de Psicología Social de la Escuela de Altos Estudios de París, viene desarrollando desde

hace por lo menos cinco décadas, conocida y difundida a partir de la publicación de la investigación que desarrollara su autor, Serge Moscovici en 1961 y 1975 (Jodelet 2003) sobre la representación del Psicoanálisis en el gran público de París (1979), principalmente.

Moscovici reelabora una nueva representación de contenido psicológico y social que inspira un nuevo enfoque de la subjetividad (Jodelet 2003).

Antecedentes epistemológicos:

- a) la teoría del sueño de Freud y los procesos de figuración que allí se descubren
- b) la teoría de los arquetipos de Jung, en su actualización de elementos transindividuales del inconsciente
- c) la teoría del imaginario de Lacan y su articulación con la simbólica

Estas elaboraciones permiten elaborar una problemática de funciones y del funcionamiento del proceso figurativo en la representación

Igualmente encontramos otras tres influencias básicas:

- a) la Etnometodología de Wilhelm Wund [1886].
- b) el Interaccionismo simbólico de George Hebert Mead (1968)[1934]
- c) el concepto de "representaciones colectivas" de Emile Durkheim (2003)[1894].

Son importantes las observaciones que hacen tanto Lagache, escritor del Prólogo a "El Psicoanálisis: su imagen y su público" [1961] (1979), como las que hace su más fiel seguidora, Denise Jodelet, miembro del grupo de investigación de Moscovici, y quien ha realizado una versión mucho más clara y señalado elementos de fundamentación teórica en torno a la noción.

Se podría decir que desde que se publicó la obra de Moscovici sobre la representación del psicoanálisis, el autor también se interroga sobre cuál es el lugar reservado al sujeto en las ciencias humanas. Esta problemática la encontramos en el cloquio de Cérysi. Pero Jodelet advierte que sus conclusiones le permitieron abrir un nuevo enfoque de la subjetividad en las ciencias humanas al plantear que el problema de la constitución del sujeto social como problema fundamental de la psicología social debía ir más allá de la visión solipsista de la noción. La teoría de la representación debía dirigirse a otros ámbitos (intersubjetivo y transubjetivo) además del subjetivo. En este sentido debía también, abrirse a un diálogo con la filosofía y con las otras disciplinas humanas (2008).

Tanto en las Meditaciones de Descartes [1641] (sobre el yo cartesiano), como en otros autores más o menos contemporáneos, la cuestión del sujeto se había planteado de diversos modos, pero en especial, como modo de conocimiento que vincula a un sujeto con un objeto. Así, surgieron planteamientos desde la cognición social como desde la filosofía del espíritu y desde la reproducción cultural de las sociedades. La emergencia de la subjetividad primero, desde el siglo de la revolución científica en Occidente hasta llegar a los años de la crisis de las ciencias en el siglo XX en el que se reclama una vuelta al "mundo de la vida" y al "fundamento humano de la ciencia" (Husserl 1992).

El problema del sujeto es, pues, trascendental; el giro es trascendental en Descartes, pero también en los autores posteriores a él, positivistas o no. Nuestra propia vida es "perceptiva, representativa, pensante, valorativa, y un sentido que se forma en nuestra génesis subjetiva" (Husserl 1992: 52).

No podemos desarrollar aquí una cronología e igualmente sobre los aportes de los autores que como Nietzsche, Durkheim, Kant, Hegel, Weber, Marx

ayudaron a *instituir* esta sociedad que ahora tenemos y a desarrollar la conciencia de otros autores contemporáneos como Nietzsche, Castoriadis, Foucault, Eliade, Derrida, Guattari, Eliseo Verón, las generaciones de historiadores de las mentalidades de la Nueva Historia y la historia cultural, el grupo Anthropos, entre otros, pero de seguro influyeron en esta teoría de las representaciones. Ya en alguna parte de este trabajo hemos hecho un intento de hacer un cuadro genealógico.

Jodelet afirma que la cuestión del sujeto no ha sido hasta el presente, objeto de una reflexión sistemática (dentro del enfoque de las representaciones sociales) (2003:34). Esto constituye un vacío teórico, que se debe a dos tipos de razones: la psicología social ha centrado su interés en los fenómenos de interacción y de comunicación y al centrarse en las relaciones sociales ha perdido de vista la dimensión subjetiva de su producción. La otra razón es aún más decisiva: tiene que ver con el destino que ha tenido el "sujeto" en las ciencias sociales y en la filosofía, especialmente, en la segunda mitad del siglo XX.

La cuestión es que al final de la Segunda Guerra Mundial la noción de sujeto había quedado desacreditada por algunas corrientes de pensamiento (asociadas al individualismo, humanismo y los problemas de la conciencia surgidos del enfoque objetivista del sujeto (positivismo, marxismo, funcionalismo, estructuralismo o combinación de algunos). "El objetivismo reificador de los procesos sociales redujo el mundo a un "teatro de marionetas" según una imagen de Simmel" (Jodelet 2003: 35). La invasión de la cientificidad clásica en las ciencias humanas expulsó al sujeto de la Psicología y lo reemplazó por estímulos y respuestas, por una ciencia del comportamiento. Se lo expulsó de la historia, eliminando las decisiones, las personalidades, para ver sólo determinismos sociales. También se lo expulsó de la antropología para ver sólo estructuras, y de la sociología (Vásquez 2007). Ya

desde el siglo XIX, en especial Nietzsche; su concepción del sujeto se había convertido en un movimiento herético, entre otros que cooperaron con la ruptura de la identidad metafísica del sujeto. Cuestiones tan importantes como que no existe una "naturaleza humana", o un hombre genéricamente considerado, un humanitas, sino más bien individuos en los cuales se re-crea constantemente "lo humano" como devenir, en un viaje a través de mil almas y una multitud de caracteres, ensayando, experimentando en sí mismo la cuestión del hombre por venir (Vásquez 2007).

En estos momentos las ciencias humanas parecieran presentar nuevas dificultades para manejar la noción de sujeto, sobretodo, en torno a la pregunta de si el sujeto es un epifenómeno o una ilusión, o bien, una realidad fundamental. Entonces la tarea consistiría en resignificar esta palabra o refundarla o bien, problematizarla.

Por ahora, nos es reclamado decir algunas cuestiones sobre la noción de representaciones sociales en este enfoque de la subjetividad en el grupo de investigación de Moscovici.

Las representaciones sociales se ubican hoy día frente a la reactualización de una corriente de pensamiento que tiene sus raíces en el siglo XIX. No hay que negar que su legitimidad –por la comunidad científica-, comienza desde el momento en que al estar frente a *fenómenos observables*, factibles de ser reconstruidos y que tienen una utilidad social; se vuelven un objeto central para las Ciencias Humanas.

Comparte con otras nociones afines, el hecho de que tiene un estatuto teórico y una utilidad práctica, pero diferente del de las mentalidades y de los imaginarios, la ideología, la percepción, los mitos, la imagen, el imaginario

social, entre otras nociones, o las mismas representaciones colectivas en los términos en que las entendía E. Durkheim en el siglo XIX.

Las representaciones constituyen una realidad social al describir y explicar las relaciones entre los elementos mentales y materiales en la vida social, cuestión que según Moscovici (1984), tiende un puente entre el individuo, la cultura y la historia, y su articulación con los contenidos del pensamiento cotidiano. De este modo vienen a constituir *una epistemología de sentido común*.

II.4.1.4.2 Un poco de teoría: la noción

Ya hemos venido distinguiendo (como quien separa un grano-variante de otro que forma parte de una misma especie), la noción de representaciones sociales de las otras nociones afines: de la ideología, del mito, de los arquetipos, de la percepción, de la imagen, de los estereotipos, de las mentalidades, de los imaginarios y de todo ese "utillaje mental" como le ha llamado la Historia cultural (Burke 2005) que le es atribuido al territorio de las subjetividades. Es muy frecuente notar en las conversaciones informales la apropiación de los distintos *dominios del hombre* (Castoriadis 1988); estos son variados y de fronteras muy frágiles y son designados con palabras que denotan una experiencia particular con esos dominios para finalmente etiquetarles un nombre que ensamble con lo que se está describiendo (el acto supremo de la nominación como lo expresaba Foucault en *Las palabras y las cosas*). Este fenómeno se llama representación social; representación que es siempre la representación de un objeto o sujeto (inmaterial o material). Esta representación no refleja, ni representa imaginativamente ese algo, sino que es producto de una construcción que ocurre en el *intercambio social* (*sujeto-alter-objeto*) y porque se fabrica con el propósito de lograr la

comunicación, con la función de “ponerse al día” “estar al tanto de” y *tomar una posición frente a lo que se representa* (dimensión política) (en los términos de Foucault 2009) ante el desamparo del no-ser. Aquí estaría presente la dimensión temporal de una representación; como hecho y como proceso. Igualmente en el devenir en el que todo proceso social se va realizando; representando.

Hombres y mujeres estamos continuamente reconstruyendo nuevas realidades y partiendo de contextos que nos son extraños (la ciencia, la filosofía, la tecnología, lo religioso), o a partir de un acontecimiento que nos perturba. Nos ponemos en guardia frente a él. Deseamos inmediatamente saber de qué se trata, para qué nos puede servir o si nos llega a atemorizar, cómo nos podríamos proteger; deseamos estar informados, compartirlo con los “otros” del grupo de pertenencia o de nuestra esfera de influencia; entonces comienza a desatarse un fenómeno de fabricación de muchos procesos psicológicos y socioantropológicos. Podríamos elaborar un dibujo si nos lo pidieren y daríamos cuenta que también hay un proceso de figuración y esquematización (por ejemplo, la que se hubiera hecho Freud con el *eyo*, el *yo* y el *superyo* (elaboración de imágenes) desde las más difusas hasta las más concretas posibles hasta llegar a una conformación que nos satisface. Este proceso figurativo va acompañado o cargado de elementos de preconstruidos culturales; y así tomamos elementos de nuestra historia y adoptamos una actitud frente al devenir. Con todo este bagaje de datos, se produce una selección u organización de la información y obtenemos un contenido significativo de esos contextos ajenos. Para poder manejar esta información el paso siguiente es el de familiarización, y finalmente la reproducción (representación resultante) cargada de significado y de un tiempo y un espacio material y cultural.

El proceso de elaboración de estas representaciones y el uso que le demos, es lo que hace la diferencia con las otras entidades que en la historia de la construcción de las subjetividades, se han producido hasta ahora.

Algunas definiciones. ¿Por fin, qué son las RS?

Las representaciones sociales constituyen

- ... un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios y liberan los poderes de su imaginación" (...) teorías del hombre en la calle. Circulan en los discursos, son llevadas por las palabras, en los mensajes e imágenes mediáticas, cristalizadas en las conductas y arreglos materiales y espaciales (Moscovici, 1961: 18).

www.bdigital.ula.ve

Ellas aluden a la esencia de la vida cotidiana por su eficacia práctica.

- ...*ideologías de la vida cotidiana*. Las colectividades nos representan un modelo o esquema figurativo de lo que reciben y seleccionan, pero no como reproducción de información, sino como producción de informaciones y significados (Tomás Ibáñez, 1989).
- ...*una forma de conocimiento socialmente elaborada y compartida* (...) formas de saber práctico (Jodelet, 1989).
- la noción más concreta y asible que podemos situar entre el macro-concepto de ideología y los otros micro-conceptos sobre cogniciones sociales, tales como la opinión, la actitud, la percepción, la imagen, creencias, el estereotipo, el mito, etc. Y no solo se sitúa entre los dos niveles, sino que se refiere directamente a los dos niveles (Banchs 1993).

II.4.1.4.3 Lo social de las representaciones

La naturaleza de su relación es lo que las distingue básicamente, y la de su construcción: *socialmente* elaboradas y compartidas. Ello significa que nos enfrentamos a un fenómeno de condición humana, y por tanto, compleja y de uso práctico; que toma en cuenta la inscripción sociohistórica de los sujetos en la trama de la vida, los saberes de estos, en la que la producción de subjetividades específicas remite a fuentes múltiples, que son a la vez, un manejo ideológico, psicológico, cultural y que involucra una toma de posición y una respuesta a sus prácticas cotidianas inmediatas y/o trascendentales.

Ahora bien, ¿Por qué se fabrica una RS?

La verdadera razón que nos lleva a representarnos nuevos objetos, dice Moscovici (1961), es que lo que no nos resulta familiar; lo extraño, lo desconocido, nos perturba en la medida en que forma parte de aquello que es significativo dentro de nuestro grupo social. Lo familiar, lo conocido, nos sirve como base para comparar y entender lo que sucede alrededor nuestro. Al representar un objeto, lo transferimos del exterior, del espacio lejano en el cual se encontraba porque era extraño para nosotros, a nuestro espacio familiar y conocido.

Como lo expresara Prigogine en una entrevista, hay muchas maneras de interrogar a la naturaleza; y podríamos extrapolarlo a la naturaleza humana de modo que hay muchas formas de conocer, por tanto, muchos modos de interrogar. Además porque "todo lo que concierne a la vida de los espíritus sociales sigue siendo un enigma, nos fascina y lleva en sí mismo una propuesta de fecunda investigación" (Moscivici 1986: 5) como aquellas estrategias que la gente de la calle utiliza, se sirve de ellas para resolver su vida, mediante ellas, la gente busca sus propias verdades. Este proceso permite comprender

los obstáculos que se suscitan por la transferencia de los cambios tecnológicos.

Cuando los investigadores presuponen que el hombre de la calle debería seguir el modelo racional de la encuesta científica (Nisbett y Ross 1980), consideran a este proceso como algo concluido. Sin embargo cuando constatan que, de hecho, el hombre de la calle no emplea las reglas formales o las aplica incorrectamente, fuera de tiempo o correspondencia, ninguna explicación viene en su ayuda para avanzar en las causas de este fallo. Esto se debe simplemente a que esta presuposición no se ha verificado, ni tampoco el paso de la ciencia al sentido común ha sido analizado por sí mismo. De esta forma, extrañamente se incriminan las leyes del pensamiento del hombre de la calle como si tuviese un cerebro diferente de un científico, como si viviese en otra sociedad o perteneciese a una especie determinada de primates distinta a la de la especie humana (...)

...En una palabra se le acusa de ser irracional. Por otra parte esta calificación no corresponde a ninguna realidad socio cultural. No existe ninguna clase de persona cuya actividad pueda ser definida y estudiada en tanto que "ingenua" "intuitiva", etc... es una ficción, una creación abstracta que conservamos por pereza desde la época en que se creía en los filósofos "salvajes", en los hombres "naturales", en la "mentalidad primitiva". De esta forma se asimilaba al hombre de la calle, al niño y al primitivo, todos ellos igualmente privados de la ciencia y del empleo del pensamiento adulto y civilizado (Moscovici 1984: 4).

Con este estilo un poco esquematizado de exponer el proceso de elaboración, estructura, funciones, así como de objetivación de las representaciones sociales y para distinguirlas de las otras nociones, concluimos diciendo que como todo intento de modelo siempre será apenas un ápice de lo que pudiera llegar a constituir una representación social y en especial, dada su complejidad al involucrar todas las dimensiones humanas: procesos cognitivos, sentimientos y afectos, valoraciones, prácticas, hábitos y

costumbres, ideología y en especial “el juego de la ciencia” en estos tiempos de modernidad tardía.

Sobre el modo de abordarlas: métodos que dependen de los enfoques, -entre otros-, a saber:

- a) aquellos que se fundan en la abstracción o representación a partir de modelos heurísticos.
- b) los que ponen el énfasis en la medición matemática y estadística (análisis del núcleo figurativo y elementos periféricos) (análisis de correspondencia, correlaciones.
- c) aquellos que acentúan el análisis cualitativo y el pluralismo metodológico.

¿Para qué nos sirven?

La otra razón se debe al papel de sus funciones: las representaciones le sirven a un colectivo para:

- a) *orientarse* en el medio, en el grupo
- b) *comunicarse* y
- c) *actuar* en consecuencia.

II.4.1.4.4 ¿Cómo están estructuradas?

Figura II.7

Estructura de una representación (I)

En las RS...

- ...se encuentra un universo de creencias en el cual se encuentran tres dimensiones o planos:
- **La actitud:** orientación positiva o negativa, favorable o desfavorable a ese conocimiento.
- **La información:** puede ser distinguida en función de su cantidad y calidad. Se refiere a la organización de conocimientos que posee un grupo a propósito de un objeto social (Moscovici, 1976,1979).
- **El campo:** "se refiere al contenido concreto y limitado de las proposiciones respecto a un aspecto preciso del objeto de la representación" y a la forma bajo la cual ese contenido se estructura. (Moscovici, 1976:67). Es la más difícil de captar. Debe analizarse en función de la totalidad del discurso y no sólo en un párrafo o en una frase. Parece ser que en la medida en que el sujeto posee más información sobre el objeto, el campo de la R se enriquece y aparece claramente la estructura y la organización de la misma.

Fuente: elaboración propia, 1999

Figura II.8

Estructura de una representación (II)

Los segundos, que se refieren a su determinación social

- **Determinación social Central:** La organización social condiciona las redes de información, condiciona los contenidos de las RS de los miembros de esa sociedad. Tiene que ver con cómo el estado de una sociedad determina la cantidad y calidad de información accesible a los grupos.
- **Determinación social Lateral:** El colectivo particular (local) y el individuo singular, imprime en ella sus huellas.
- Cada RS nos aparece desdoblada en dos caras tan poco dissociadas como el anverso y el reverso de una hoja de papel: la faz figurativa (figura-esquema) y la faz simbólica. Una tiene que ver con el proceso de Objetivación de una RS, la otra con el Anclaje, que son también dos procesos constitutivos de la R.S.

Fuente: elaboración propia, 1999

Figura II.9

Estructura de una representación (III)

La objetivación se refiere a la conversión de un ente abstracto en un ente concreto. Comprende varias fases que aluden a operaciones mentales:

- **Selección y descontextualización.** El individuo, grupo, etc., selecciona información bajo el filtro de normas sociales que establecen lo que se permite comunicar. A su vez, la información es sacada del contexto original (la ciencia, el arte, la economía) y pasa a formar parte de los conocimientos del grupo que los proyecta “como hechos de su propio universo para poder manejarlos” (Jodelet, 1993:19).
- **Formación del núcleo figurativo** (esquematización). La parte de la información que es seleccionada se estructura. Esta aparece como una estructura de imágenes, la cual permite visualizar lo abstracto y constituye el sustrato estable de toda representación. Ejm. En el psicoanálisis, Freud encontró un modelo cuyo núcleo fundamental podría estar prefigurado en términos de:
 - **Inconsciente**
 - **Represión.....complejo**
 - **Consciente**
- **Naturalización o familiarización.** Consecuencia directa de la transformación y apropiación (por parte del grupo), de las informaciones disponibles y de su estructuración alrededor de un núcleo. Proceso de traer lo desconocido al espacio familiar



Fuente: elaboración propia, 1999

Figura II.10

Estructura de una representación (IV)

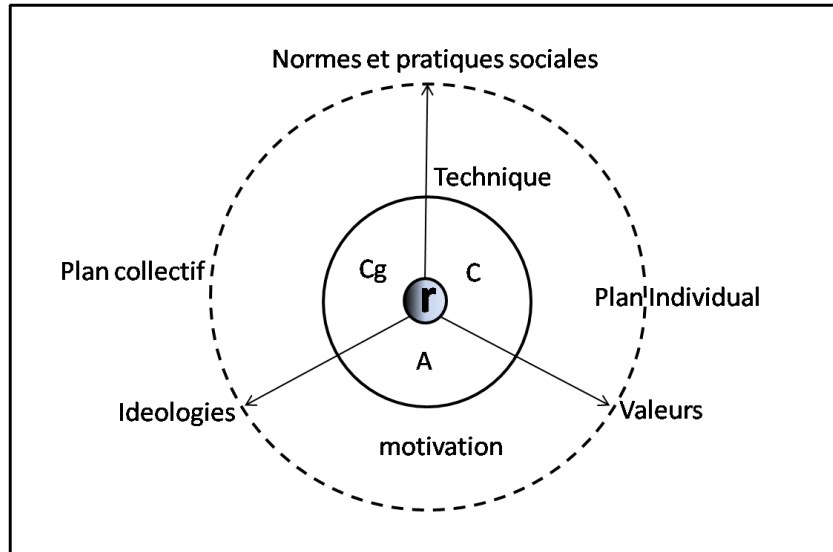
El anclaje

- Proceso que consiste en la atribución de significados que se corresponden con las figuras del núcleo de la representación. Estos significados nos permiten utilizar la representación como un sistema interpretativo que guía nuestra conducta. De este modo las RS se convierten en instrumentos referenciales que permiten comunicar en el mismo lenguaje, por lo tanto, sirven para “influenciar”, o “convencer”. A diferencia de la R científica que pretende demostrar.

Fuente: elaboración propia, 1999

Figura II.11

RS: Dimensión Individual

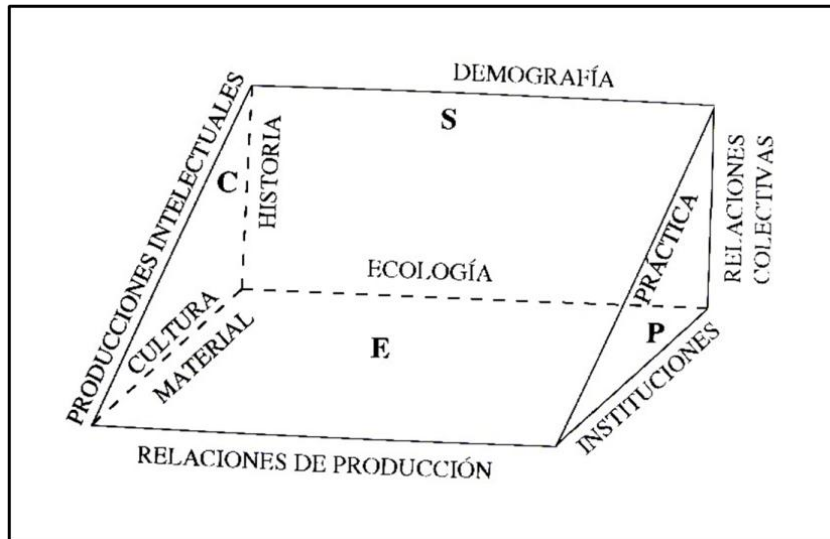


Fuente: Paul Albou 1984

www.bdigital.ula.ve

Figura II.12

RS: Dimensión colectiva



Paul Albou 1984
Ver Anexo N° 1

II.4.1.4.5 Para tener acceso al mundo de las representaciones sociales

La implementación de procedimientos que se han usado para tener acceso a las representaciones se han diferenciado a partir de la orientación del enfoque teórico que se asuma como idóneo desde las siguientes perspectivas hasta ahora conocidas:

Cognitivista/Objetivista/Genético

Los que optan por el primero, implementarán los instrumentos que les permita llegar a la estructura de la representación en tanto sea ésta concebida como figuración-esquematización, entendiendo que las representaciones constituyen una serie de operaciones (elementos de los procesos cognitivos; imageantes, esquematizaciones, figuraciones) mentales y psicológicas.

Abric (1987) establece que las representaciones están organizadas por dos componentes: un sistema central o núcleo y un sistema periférico. El núcleo central asume la organización de elementos del campo representacional, mientras que la periferia se encarga de adaptar la representación a las exigencias del contexto concreto y particular. Es decir, que mientras el núcleo se encuentra ligado a la historia colectiva, a los valores, normas, ideologías y en general a las formas colectivas de ver el mundo y de actuar en él. La periferia por su parte, actualiza las normas del núcleo en contextos particulares, maneja inconsistencias y protege la estabilidad de las representaciones sociales. Desde esta perspectiva las representaciones son esquemas que funcionan como filtros interpretativos y determinan el comportamiento (Parales-Quenza y Vizcaíno-Gutiérrez 2007).

La segunda, que se basa en el supuesto de que la representación está articulada a las estructuras y macroestructuras del todo social; la ideología por ejemplo, entendida como macroconcepto de la subjetividad, o cemento que está plasmado en todas las otras estructuras y por ende, en la conciencia de los sujetos de una sociedad y no le permite ver la realidad objetiva. Como la entendió Marx (ver Figura N° II.1); como falsa conciencia, la cual tiene su referente en los procesos de la vida material, pero que corresponde a la superestructura de la estructura de la sociedad.

La tercera, o perspectiva genética. Las representaciones sociales son fenómenos eminentemente socioculturales. Los elementos originales de cualquier representación social son los valores y expresan preferencias y expectativas. Los demás elementos se estructuran a partir de estos elementos originales.

Según Tomás Ibáñez en su trabajo sobre las ideologías de la vida cotidiana, (1988), como designaba a las representaciones sociales, afirma que es preciso recurrir a una serie de técnicas que permitan establecer un cierto rigor y precisión que permita detectar el esquema figurativo, el campo de representación, las actitudes y el conjunto de información que componen una representación social, incluso averiguando que todos estos elementos presentan el suficiente grado de estructuración para poder concluir que se trata efectivamente de una RS y no de un simple conglomerado de creencias e imágenes. En otras palabras, el autor se está refiriendo a que las representaciones sociales constituyen un proceso y constitución que implica tomar en cuenta todas las dimensiones: cognitiva, valorativa y afectiva-psicológica, entonces pensar en un método que pueda tener esta configuración psicológico-social en cuenta.

Podemos pensar en una secuencia de formas elementales unas y de gran sofisticación sobre las formas de lograr el acceso al fenómeno de representación social. Así, podemos mencionar algunas:

- a) Análisis de contenido del discurso (procedimiento clásico) A partir Segunda Guerra Mundial. Que analiza el contenido del discurso al que una representación hace referencia, es decir, cuando el que discursa sobre algo está dando cuenta de un contenido que hay que extraer.
- b) En 1985 se impone el tecnicismo matemático de Flament, conocido como Análisis de similitud. Aplicado y adaptado posteriormente por Pierre Verges (1996) en el Instituto de Ciencias de Montpellier, Dpto. de Informática y Gestión. Grizze J.B., A. Silem.
- c) En 1981-1987, Jean Perre Di Giácomo, inspirándose en diferencial semántico propone un análisis multidimensional de tipo Factorial, o "Análisis Factorial de Correspondencia". El Análisis factorial de correspondencia pone de manifiesto las *dimensiones* que estructuran el campo representacional (sic), indicando los factores que dan cuenta del máximo de variabilidad y estableciendo la ordenación jerárquica de esos factores.
- d) Según T. Ibáñez, el procedimiento metodológico al que se recurre para detectar y describir una RS pasa obviamente por recoger y analizar una serie de materiales discursivos producidos por individuos particulares, y caracterizar, entre una representación difusa (fuerte dispersión de los sujetos) y una representación social (consenso), es decir, probar una tesis de coextensividad.
- e) Conductas discursivas (a partir del análisis de la forma y el contenido del discurso (contenido/comportamientos discursivos) (Vergés 1993).

- f) Pluralismo metodológico y Mapa de vida (Pargas 2000). Un recorrido desde los modelos hasta esperar más de los sujetos. 1.- Proposición: por las características del fenómeno: vitalidad/ transversalidad /complejidad, por sus procesos, por sus dimensiones, por el modo de abordar tal realidad, exige un pluralismo metodológico para el acceso al fenómeno de representación. Por otro lado, acceder al mundo de las representaciones implica ir desde los sujetos *dibujando el mapa de su testimonio y su visión del mundo*; de las personas y de las cosas y acontecimientos que les impresiona y les significa, y en una co-construcción intersubjetiva con ellos y nosotros, obtener tales representaciones.

II.5 Conclusiones a este capítulo. Fundamentos y Precauciones mínimas

- a) La intención de este capítulo consistió en subrayar nuevamente la manera de encarar el pensamiento llamado "primitivo" cuyo abordaje se había concretado en muchas obras y aún se continúa plasmando en muchas investigaciones. Esta perspectiva la había iniciado Lévy-Brühl quien entendió que la diferencia entre este pensamiento (primitivo) y el pensamiento moderno (civilizado), estaba determinado por representaciones místicas y emocionales en un sentido que podemos entender como "en error". La concepción utilitarista de Malinowski, aunque ninguna de los dos fue desarrollada en este trabajo, su legado permanece en el imaginario de los investigadores, viejos y nóveles. Frente a esta visión, Lévi-Strauss presenta una diferencia fundamental: plantea una revalorización del pensamiento "concreto" o "silvestre" antes que "salvaje" con las propiedades de ser, por un lado, desinteresado (a diferencia de la concepción de Malinowski), y por otro lado, intelectual:

estos pueblos que consideramos totalmente dominados por la necesidad de no morir de hambre, de mantenerse en un nivel mínimo de subsistencia en condiciones materiales muy duras, son perfectamente capaces de comprender el mundo que los circunda, su naturaleza y la sociedad en que viven. Por otro lado, responden a este objetivo por medios intelectuales, exactamente como lo hace un filósofo o incluso, en cierta medida, como puede hacerlo o lo haría un científico. Esta es mi hipótesis básica (Lévi-Strauss 2007: 39).

- b) Por otro lado, celebramos la conjunción disciplinaria para comprender la complejidad de estos pueblos, incluyendo sus saberes de sentido común y su filosofía. Tanto las disciplinas que soportan sus declaraciones desde el método físico-químico, como las que se ocupan de las dimensiones humanas y ya no se esfuerzan por metrizarse los sentimientos.
- c) Igualmente celebramos (y hay que celebrar dice E. Morin, para rejuvenecernos) que las ciencias humanas se inclinen en este siglo por un retorno del hombre en la naturaleza y en una ciencia de la vida.
- d) Celebrar igualmente que algunos investigadores nuestros, es decir, de esta parte del mundo: estos pueblos de América Latina, tengan una comprensión total (Lévi-Strauss 2007: 40), a diferencia del pensamiento científico que va avanzando etapa por etapa, fracciona y divide en tantas partes como sea posible el pensamiento para comprenderlo.
- e) Estos pueblos de los Andes venezolanos, tienen un pensamiento "total"; éste se vive en conjunción con sus mitos y sus representaciones sociales y una filosofía para la vida; pueblos que son coherentes en su pensar y en sus actos, no obstante el proceso de aculturación. La intención de este trabajo sería mostrar algunas cosas de esta singularidad.

f) Tenemos dos opciones: optar por una metafísica (en los términos de Durkheim), para comprender la fuerza de los elementos socioculturales (en una sociedad, en los grupos y en las comunidades, o a nivel individual), o podemos ir a conversar con los habitantes de estas tierras y hurgar (verlos "a través del tiempo") (Clarac 1996), en las bondades de estas tierras y sus habitantes; su riqueza cultural a partir de la comprensión de los mitos, sus rituales, sus prácticas simbólicas y entender así "el tiempo de los indios"; de los que experimentaron la transculturación (los de antes), su resistencia a este proceso; sus contradicciones: del campesino que no se quiere llamar campesino, o el "ser indio" "no ser indio" y de los pobladores actuales.

Fundamentos y precauciones mínimas

1. A la teoría de Moscovici le falta una comprensión antropológica e histórica del papel del mito en la construcción de las representaciones e identidades sociales contemporáneas

2. Pero en las teorías de los arquetipos y representaciones colectivas está ausente un análisis de los mecanismos psicosociales de construcción de tales entidades asumidas como incidencia colectiva, análisis que emprende Moscovici y que tiene una gran utilidad analítica y hermenéutica al señalar que las representaciones son construcciones del sentido común en las que se articulan la psique individual con los procesos sociales de construcción de sentido de la realidad.

3. Sobre las construcciones intersubjetivas; sus principales motivos son: el placer, la energía mental, la necesidad de comunicar y entrar en relación con otras personas, por tanto, su significado no está determinado tanto por la claridad de la representación o la exactitud

de las inferencias, por los hechos, o elementos de información. Lo importante consiste en comprender cómo se edifican estos sistemas en el intercambio social; esa es la finalidad distintiva de la teoría de las representaciones sociales.

4. Fue Marcel Mauss (en su esbozo sobre una teoría general de la magia) uno de los primeros en percibir los obstáculos de la visión cientificista sobre algunos fenómenos excluidos del método científico. “En efecto, fue uno de los primeros en denunciar la insuficiencia de la psicología y de la lógica tradicional, rompiendo sus rígidas estructuras al revelar otras formas de pensamiento aparentemente extrañas a nuestro entendimiento, sólo podía manifestarse de una forma negativa, haciendo alusión a una “psicología no intelectualizada” (Lévi-Strauss, introducción a Marcel Mauss 1991: 41). Recordemos, apunta Lévi-Strauss que el ensayo sobre la magia data de una época en que las ideas de Freud eran totalmente desconocidas en Francia.

5. Precaución sobre la influencia de la metafísica de Durkheim y el monismo metodológico del positivismo: La representaciones del tiempo de Durkheim (entre otras categorizaciones sociales), se expresa a través del concepto de totalidad (o de hecho social total en los términos de M. Mauss). La conciencia colectiva (también llamado “inconsciente colectivo” o “no conciente colectivo), es decir, entendida como aquel bagaje de experiencias sociales adquiridas que no pertenecen a nadie en particular. Una conciencia de conciencias:

La conciencia colectiva es la forma más alta de la vida psíquica, pues es una conciencia de conciencias. Colocada fuera de las contingencias individuales y locales y por encima de ellas, sólo ve las

cosas en su aspecto permanente y esencial, que fija en nociones comunicables (Durkheim en Gauna 2006: 119).

6. En cuanto a lo temporal. Según esta concepción, la representación (es) colectivas funcionan como réplicas de la organización social, conceptos que la sociedad usa para comunicarse y compartir asumiendo categorías en los términos de representaciones colectivas que tienen una naturaleza intrínsecamente social de validez universal (i), por tanto cobran un carácter impersonal. En este atributo radica su apariencia de eternidad, de atemporalidad.

7. Sobre la importancia de la dimensión sociosimbólica en la sociedad contemporánea.

El pensar simbólico no es saber exclusivo del niño, del poeta o del desequilibrado. Es consustancial al ser humano; precede al lenguaje y a la razón discursiva. Imágenes, símbolos, mitos no son creaciones irresponsables de la psique: dejan al desnudo las modalidades más secretas del ser (Eliade 1989), además de subrayar los elementos biológicos, históricos y funcionales que tienen que ver con el desarrollo de la capacidad simbólica del hombre: el cerebro, la mano, los gestos, etcétera.

8. Lo social de las representaciones no se concibe como algo que se impone desde el exterior; como fuera del individuo. Los hechos sociales no determinan las representaciones como fuerza externa (social): la sociedad, los individuos y las representaciones son construcciones sociales. Aquí estaría uno de los elementos diferenciadores entre la noción de representaciones colectivas de Durkheim y la de representaciones sociales de Moscovici.

9. El conocimiento está multideterminado por relaciones sociales y culturales. De ahí que para acceder a estas relaciones y cultura, se intermedian las representaciones. Por tanto, se hace necesario un abordaje etnográfico y hermenéutico, al concebir a las personas como productoras de sentido desde su propia *philosophia plebeia*.

10. La fuerza de las representaciones. Las representaciones sociales no son simples imágenes, verídicas o engañosas de una realidad que les es externa. Como dice Chartier, poseen una energía propia que persuade a darnos cuenta de que el mundo o el pasado es, en efecto, lo que dicen que es. La representación en ese sentido, no nos acerca o aleja de lo real o de lo social; “ayuda a los historiadores a deshacerse de la ‘muy magra idea de lo real’ como escribía Foucault” (Chartier 2007: 73).

10. El punto crucial de la humanidad (entendida como encrucijada), no es la verdad (como surgimiento metasocial de una adecuación a lo real), sino la vida y las verdades que le dan sentido diverso, como parte de esta, sus formas de conocimiento hay que rastrearlas en los individuos y los grupos; entre los mitos, ritos y el sentido común, en las historias, que por cierto no se repiten; hay que recuperarlas (entendiendo que al ser representaciones no puede esperarse lo mismo que se aspira de los conceptos al modo de la ciencia). Estas representaciones en la historia o la lectura del tiempo, hay que recuperarlas “porque al menos pueden ayudar a la comprensión crítica de las innovaciones del presente” (Chartier 2007: 73).

11. Las anteriores consideraciones nos permiten comprender el encuentro necesario entre el mito, la ciencia y la filosofía sencilla

presentada ante nosotros, pero compleja y total (desechando lo que una vez fue desalianza entre el pensamiento concreto y la mente "civilizada").

... los dos piensan bien, y no existe privilegio o arrogancia por parte de ninguno de ellos, pero se propone la recuperación y puesta en consideración del primero (Lévi-Strauss 2007: 34).

12. A diferencia de la función de la ideología (lugar de la conservación y de la de la continuidad), concepto abstracto e impersonal, la representación social se adelanta al cambio, por lo concreto (y posible acelerador de movimientos heréticos) y aparece cuando el grupo social abandona temporalmente su criterio de coherencia para volver a proclamar el orden del mundo en toda su diversidad y heterogeneidad (Smail Aid el Hadj 1984).

13. Ante cualquier cosa que signifique evolución de las ideas, hay una cosa innegable: la información del observador forma parte de la realidad que conoce, de modo que el carácter propio de la ciencia moderna no reside en aquello que la distingue de la metafísica, de la pseudociencia o de otros modos de conocimiento. Consiste en que define una *relación* con el mundo externo, con la naturaleza, que incluye a los hombres y las mujeres (y su mundo interno).

14. Aquí entramos a una de las dimensiones humanas que hay que buscar en el suelo social y el calor cultural: la construcción de subjetividad, y de ella, sus asuntos clave: el sentido de la existencia, el carácter histórico del conocimiento, la noción de realidad, y la representación (como combinación multidimensional).



CAPÍTULO III:

Tiempo, Destiempo y Contratiempo.

La trama femenina en su contexto

La cultura no puede existir en forma abstracta, sino sólo en cuanto encarnada en "mundos culturales concretos" que implican, por definición una referencia a contextos históricos y espaciales específicos.

Alfredo Guerrero

Índice. Capítulo III

III.1 La trama femenina: hilvanes socioculturales

III.1.1 Preludio en clave de género

III.1.2 Algunas puntadas guías

III.1.3 Mujeres en su espacio-tiempo

III.1.3.1. De la representación al simulacro: de la construcción del sí mismo al crimen del otro.

III.2 Tiempo (s) de páramo

III.2.1 El ambiente páramo en la cordillera de Mérida

III.2.2 Mucuchíes: entre páramos y pueblos

III.2.3 Tiempos vividos

III.2.4 Tiempo de trabajo

III.2.5 Faena agrícola

III.2.6 Medidas del tiempo. Calendarios y otros

III.2.6.1 El tiempo religioso indígena

III.2.6.2 El calendario de sal llamado *Cañuela* o *Cabañuela*

III.3 La palabra tiempo

III.3.1 La palabra escondida

III.3.2 Las mujeres y los cambios lingüísticos

III.3.3 La palabra tiempo

III. 4 Consideraciones a este punto

III.1 La trama femenina: hilvanes socioculturales

III.1.1 Preludio en clave de género

Si se nos preguntara qué razonamiento ofreceríamos por preferir a las mujeres como voceras del tiempo, podríamos responder en clave de género con una pregunta pero de razón sensible: ¿nos agarramos de lo femenino, o nos liberamos de la palabra?

Esta expresión tan venezolana y tan femenina de agarrarse o bien liberarse de algo, parte de la confianza que uno tiene con lo que le pasa a una del mismo género, pero por sobre todo, nos sirve para no enredarnos con la razón, y preferir una cosa también muy humana, el poder para decidir. Decidir incluso para irrumpir el territorio del error y del terror de las palabras asociadas al significado que las mujeres le damos a las cosas, con la supuesta debilidad de género. Por cierto, al evocar estas palabras: mujer, femenino o género, ya nos parece estar escuchando el discurso patriarcal de nuestros padres (y madres reproductoras) al referirse ellos al género femenino en la intención segunda debilidad de las palabras:

"...no logran asir ninguna cosa en particular. Se detienen en vuelo, cual colibrí, tocan y se van hacia atrás" (Briceño Guerrero 1997: 45).

O en este otro fragmento que sigue, de error y terror de las palabras de los sacerdotes del siglo XIX (carta enviada por el Obispo de Mérida Juan Hilario Boset al Arzobispo de Caracas al referirse al riesgo que significaría la participación de las mujeres de entrar las tropas liberales a Mérida):

Benditas sean las serranías y la falta de caminos que atajan la plaga liberal. Lo digo al imaginar el desastre que pueden causar en pérdidas de vidas y de

almas, y en el desacato que pueden engendrar esas ideas en nuestras hijas que no las entienden. Una incitación las hará fautoras de un disparatorio por las ideas que no les entran en el tiesto. Hablando con don Miguel, me dijo que todo esto es cosa probada, hasta en las mujeres de su familia (Pino Iturrieta 1995: 285).

Estas metáforas podrían ser útiles para generar más reflexión sobre las diferencias de género o bien, para disolver tales diferencias (Héritier 2007), así como para desarrollar una resistencia a la fuerte institucionalización del patriarcado como modelo cultural, pues, así como se ha conformado un modelo de sociedad a partir del modelo "primitivo-civilizado", vida-muerte; recuerdo-olvido, reviviscencia-fosilización, también el sistema sexo-género se ha implantado social y culturalmente como algo dividido, lo cual ha impedido que se forme una conciencia sobre la importancia de emprender una resignificación de las identidades tanto sociales, como de género (Banchs 1999).

www.bdigital.ula.ve

En el mundo global el pensamiento dualista predominante en el pensamiento y cultura occidental, lo masculino es la palabra, él es sujeto, él es lo absoluto; en cambio ella es el otro (Beauvoir [1949] 1981).

Si los hombres han sido desde tiempos remotos, la universalidad pública de lo racional, las mujeres han sido la particularidad privada de la emoción y la sensibilidad reducidas a la existencia doméstica o del consumo familiar (Binetti 2007). Este tiempo remoto se traslada al siglo VI a C, cuando el dualismo de la diferencia sexual fue formulado por primera vez con la ancestral tabla pitagórica de los opuestos. Dicha tabla contrapone lo masculino a lo femenino y alinea esta última con lo indeterminado, lo par, lo múltiple, la izquierda, el movimiento, la curva, la oscuridad, el mal, lo oblongo, vale decir, con la alteridad oscura, amorfa y pasiva de lo inferior.

Según M.J. Binetti:

... El mayor genocidio de toda la historia de la humanidad se ha cometido contra la mujer y el crimen sigue en la mayoría de los casos, impunemente ignorado (Binetti 2007: 128).

En Venezuela, sobre la concepción etnohistórica y antropo-social de la mujer a nivel social ha dado como resultado una preocupación legítima y altamente fundamentada en los últimos años del siglo XX y entrada al XXI, que ayudan a poner claridad y enriquecer el conocimiento de la población venezolana (García Prince 1991; 2000; Clarac de B. 1981; Castro de Guerra y Suárez 2010; Briceño León, Camardiel y Zubillaga 2005; Troconis de Veracochea 1990; Cabral 2009; Aponte 2005; Del Valle 1991, entre otros).

Lo cierto es que también lo relacionado con el género femenino es como una enredadera (Mires 1996), por cualquier lado que entremos a cualquier asunto en discusión, inmediatamente o después nos encontramos con *ellas*, enredadas en su trama. De modo que nuestra relación con la palabra mujer es lateral, solo por considerarlo como una discusión del tema del tiempo *entre mujeres* (Pargas 2003). Lo crucial de esta elección es el de revalorizar a las mujeres de estos lugares del páramo y lo que podamos recuperar de su mundo sociocultural y su historia cotidiana y trascendente, es decir, lo importante sería obtener lo que se está tejiendo; cuya trama podemos seguir a través del tiempo. Veamos algunas de estas puntadas.

III.1.2 Algunas puntadas guías

Cómo llegar a obtener la representación femenina del espacio-tiempo implica tomar en cuenta el contexto situacional (en el mundo y en su localidad), donde se fabrican estas representaciones, igualmente implica trazar algunas de las coordenadas fundamentales de esta trama femenina andina a nivel teórico y finalmente considerar una experiencia o encuentro con las mujeres; sus palabras y sus cosas, sus relaciones sociales y sus procesos culturales a partir de un encuentro cara a cara con ellas en su ambiente.

Sobre el origen de las representaciones femeninas. Tal vez lo encontremos (como dice Lhermillier (1999) al referirse a la creación de los mitos de los Yu'pa y el tiempo al explicar su origen), en lo siguiente: en los mitos, que son nacidos de la fuente de las palabras y su existencia: posiblemente inventados por los hombres para explicarse algo en su fabulosa escenografía. La representación de su espacio-tiempo no es otra cosa que una manera de llenar un vacío sobre algo que se vive, que se siente, que se experimenta, colocando en éste el verbo, el dibujo, las miradas, los gestos en confrontación amigable (si se pudiera decir), o de recuerdos no deseados de este rico pensamiento concreto en torno a un objeto de discurso provocado como lo es la palabra tiempo.

Entre los Yu'pa, "el tiempo pasa, apuntando y pintando de palabras y fragmentos de risa. Hechos y proyectos tejen el gran misterio de la vida en esos lugares" (Lhermillier 1999: 5).

Hacer comprensible el "entendimiento" de cualquier cosa del mundo en que viven las mujeres, pasa por penetrar un territorio en el que se conjugan (creativamente o en formas elemental) las palabras y sus reproducciones imaginarias en un contexto (ambiente natural y construido) sus relaciones con

los otros seres, con lo material, los materiales y lo inmaterial de ese universo: su lucha y/o sometimiento.

Nos pondremos a cuenta en asumir entonces, varias posiciones terminológicas:

Entendemos por **trama**, aquella composición referida a la trama de vida en la que sus elementos no constituyen una colección de objetos aislados, sino una composición u organización en términos de red de fenómenos fundamentalmente interconectados e interdependientes. Obedece, por demás a una concepción de la vida que reconoce el valor intrínseco de todos los seres vivos y entre éstos, a los humanos como formando parte de y como una mera hebra de hilo en esta trama. No es entonces una concepción antropocéntrica de la vida pues no está centrada en el ser humano, tampoco asume a la naturaleza como sujeta al uso del género humano. Esta concepción de la vida es más bien espiritual en su más profunda esencia y en la que el concepto de espíritu es entendido como el modo de consciencia en el que el individuo experimenta un sentimiento de pertenencia y de conexión con el cosmos como un todo. La vida es un territorio material y espiritual un término asociado al reconocimiento de la red como patrón general de vida y la de una especie de cartografía abstracta de relaciones entre los componentes de un sistema (Capra 1998: 172).

Lo femenino. Se cree que es un fenómeno reciente porque su presencia fue siempre invisibilizada (Banchs 1999), pero es uno de los contenidos de esa trama de la vida. Por milenios se ha contrapuesto como construcción sociocultural al otro género, el masculino, y se ha impuesto como institución universal; el patriarcado (por lo menos en las sociedades modernas), manteniendo su legitimación. Interesa averiguar cómo se ha insertado lo femenino en esa trama de la vida y cuál es su propia trama incluso como

representación de sí; de la construcción social de lo femenino y de la mujer, como nueva identidad relacional y dinámica, múltiple y concreta (Binetti 2007); de un espacio-tiempo, sin dejar de tomar en cuenta la coexistencia de lo femenino como arquetipo o representación colectiva, es decir, como presencia de la mujer como imagen colectiva (Jung, [1954] en Saiz Galdós et al 2007).

Tiempo. Dentro de la tradición racional: como construcción social. Igualmente como experiencia sensible, subjetiva e individual. En cuanto al tiempo femenino, es particularmente “elástico” (Banchs 1999:9) en el sentido de que ellas, no obstante disponer de mucho menos tiempo libre que los hombres, por los distintos roles de desempeño, se desplazan en distintos espacios-tiempos en la esfera pública y privada. **El tiempo:** entendido como realidad que se vive, o como “tiempos vividos” (Cabral, 2010: 187).

Representación. *Teorías* (instrumentos de interpretación de la realidad) de sentido común (en minúscula) sin pretensiones de demostrar ni responder a otros principios universales (de la teoría con T mayúscula que encuentra su validación en una comprobación empírica en la que la pertinencia de una teoría excluye la validez de la otra). *Corpus* organizado de conocimientos. Toma de posición frente a sus idas y venidas en el mundo, su esfera de acción y su relación con los otros. En los términos de su original autor, una de las actividades psíquicas gracias a las cuales, los hombres al entrar en una relación cotidiana de intercambios sociales, liberan los poderes de su imaginación (Moscovici 1979 [1961]). *Lo simbólico*, socioculturalmente encarnado y concretado y que ha venido tomando el nombre de representación social (Cabral 1998: 74). Una noción intermediaria entre el macroconcepto de ideología y otros microconceptos psicosociales, tales como la percepción, el estereotipo, la imagen, entre otros.

Vida. La vida como el centro del conocimiento y de todos los saberes al reconocer el valor intrínseco de todos los seres vivos, cuestión que implica reconocer una nueva perspectiva de nuestra relación de nosotros los que nos hemos llamado humanos, con los demás seres y sistemas vivos, una distinta visión y trato del mundo en el que vivimos y un repensar sobre nuestra manera de vivir la vida.

III.1.3 Mujeres en su espacio-tiempo

El gran desafío de las generaciones de nuestro tiempo parece concentrarse y dividirse en dos: a) de construir el pensamiento binario y la cultura binaria (masculino-femenino en nuestro caso), cuya consistencia conceptual (dividida) ha marcado las mentalidades, el imaginario y las representaciones sociales de todo lo que nos afecta o impacta y de todo lo que tratamos de producir o construir. Es verdad también que ya ha comenzado a hacer ruido y a manifestarse una fuerza transformadora o de resistencia en todos los ámbitos del pensamiento y de la cultura contemporánea (Binetti 2007) a fin de superar la exclusión política y social propiciada por la cultura occidental (y casi toda la oriental) (Banchs 1999).

El otro desafío, b) mucho más crucial y planetario, es el de evolucionar hacia otro sistema civilizatorio (social y humano) diferente al que hemos estado aferrados, como modelo de vida.

Este modelo de civilización en el que se inscriben ambos problemas, se ha basado en un tipo de administración del tiempo y del espacio y de los recursos con que cuenta el planeta, negociando, y no *economizando* (como corresponde al verdadero significado de la palabra economía) los recursos

con un modo de administración que en estos momentos se ha venido atragantando con el uso intensivo de combustibles fósiles y de la destrucción de los bienes de la tierra, tal como lo ha denunciado el Consejo de las Trece Abuelas Indígenas, al punto de declarar la entrada (de esta generación) al final de la vida y al comienzo de la supervivencia (Mattié 2011).

La emergencia de movimientos sociales y societales, y el movimiento femenino, en correspondencia, se han propuesto enfrentar de algún modo esta geoingeniería que tiene pretensiones de transformación hasta el límite de arriesgar la pervivencia de la propia naturaleza humana, y de su extraordinario patrimonio de cultura y de saberes con los cuales esta humanidad se ha dispensado por milenios.

El obstáculo a esta resistencia siempre ha sido enfrentar un orden económico y sociocultural mundializante¹⁸ y patriarcal, no solamente con pretensiones de globalidad, sino enfrentado a un poder menos visible y anidado en instituciones, hábitos, culturas, personalidad e incluso al interior del alma (Mires 1996). Se dice que ante la resistencia y el poder sobre los recursos, habría que

¹⁸ A: Latina y el Caribe se enfrentan –desde su mundo– a la “gran transición geopolítica” (Monereo 2011) en estos años del siglo XXI en lo que comienza a configurarse un Nuevo Orden Mundial. En noviembre de 2008, el Consejo Nacional de Inteligencia (órgano de análisis y planificación de EEUU) hizo público un informe en el que se mostraban las preocupaciones de esta nación ante un mundo que cambia de base. Este informe titulado “Tendencias globales 2025” (http://www.dni.gov/nic/nic/NIC_2025_project.html), confirma lo que conocidos especialistas norteamericanos venían afirmando hace años atrás y lo cual se plantea en cinco áreas problemáticas: a) la tendencia dominante evoluciona hacia una organización multipolar del mundo. B) Los EEUU seguirán siendo la potencia predominante, aunque se reconoce que tendrían que adaptarse y compartir el poder a nivel planetario. C) Se ha producido la emergencia de otras grandes potencias (China e India), aunque otros autores agregan otros países en emergencia, ampliando a países de AL, Asia y África, BIRCS (Brasil, India, Rusia, China y Suráfrica), con un capitalismo muy diferente al de los EEUU, como la intervención del Estado y control de éste sobre los flujos de capitales, servicios, personas y tecnología. D) Una nueva centralidad se abre paso: los problemas económicos globales, la reducción de los recursos naturales, cada vez más escasos abre nuevos marcos de confrontación internacional. E) Se debe pensar en la seguridad desde una visión global donde lo militar, los recursos del planeta y el llamado cambio climático se entrecruzan y definen una nueva visión estrategia y de la geopolítica (Monereo 2011)

penetrar o usar la hermenéutica de estos sujetos (Foucault 2009) para llegar a la soldadura de la lógica de estos poderes interpenetrados aún en los modos de representación para irrumpir la física y la microfísica de este ensamblaje (Cabral 2009).

Por tanto, para entender la trama femenina del tiempo, es preciso desentrañar eso que se ha denominado concepción de género.

El surgimiento del concepto de género¹⁹ (término relativamente nuevo y en elaboración (Bifani-Richard 2002), ha venido despejando perspectivas en torno a estas discusiones y ante este desafío *civilizatorio* del cual se ha venido hablando, incluso acompañadas de la participación de las mujeres en el diseño de políticas de Estado. El mismo hecho de no hablar de mujeres, sino de género entendido como relaciones entre hombres y mujeres en un contexto social dado, ha ubicado la discusión en una situación de no pura abstracción.

Las mujeres no funcionan como una entidad separada, ajenas al tejido social, sino que lo hacen en interacción con los hombres. De ahí que sea importante determinar los roles que la sociedad les asigna a los unos y a los otros y las dificultades y potencialidades que ello significa. Tampoco existe en la realidad la categoría "mujeres" como una unidad homogénea. La condición socioeconómica, la inserción cultural y étnica, la posición dentro de la estructura social determinan situaciones vitales totalmente diferentes, aún cuando puedan existir semejanzas en los roles que la sociedad les asigna a hombres y mujeres o en las relaciones de dominación-sumisión que gobiernan su quehacer (Bifani-Richard 2002: 9-10).

¹⁹ Género no se refiere a hombres y mujeres de por sí, sino a las relaciones entre ellos, sean éstas objetivas o subjetivas. El género no está determinado biológicamente, como consecuencia de los atributos sexuales de hombres y mujeres, sino que se modela culturalmente. Es un principio organizador central de las sociedades, que generalmente preside los procesos de producción, reproducción, distribución y consumo" (FAO, Plan de Acción para la mujer en el desarrollo 1996-2002).

En otras palabras, en un intento de despejar esta ecuación sociocultural, los científicos sociales y otros especialistas han utilizado dos términos distintos (sexo y género) para referirse a las diferencias biológicas y a aquellas otras que son construidas socialmente.

Las relaciones de género tienen que ver con los modos en que las culturas asignan funciones y responsabilidades distintas a la mujer y al hombre, lo cual determina a la vez, diversas formas de acceder a los recursos materiales, como tierra y crédito, por ejemplo, o no materiales, como el poder político.

Es verdad que en situaciones de crisis (guerra, desaparición, migraciones forzadas o voluntarias, desastres ecológicos, entre otras causas), las mujeres han desempeñado roles tenidos como masculinos. Pero lo importante de esta asignación social asumida como de género, funciona como un principio organizador de las sociedades. Es este principio el que nos sitúa en la trama social de la tan despreciada y olvidada vida cotidiana y en aquellos elementos que son básicos en la sobrevivencia de los grupos humanos (Bifani-Richard 2002).

Entonces, no podríamos intentar penetrar los intersticios de la trama femenina e hilvanar con propiedad, sin considerar la trama (social y cultural en su historia) pues es esta trama la que nos permite observar las diferencias entre los grupos, sexos, regiones, en la utilización y apropiación de los recursos esenciales para superar los problemas y condiciones humanas, de culturas y saberes, así como la intervención en el manejo de los recursos y de los ecosistemas. Es así como podemos distinguir el modo como se enfrentaron las mujeres en la llamada revolución verde, para citar un ejemplo, el cual requirió de grandes esfuerzos tecnológicos y humanos para que la producción mantuviese la rentabilidad deseada, lo cual significó el aumento del trabajo

de las mujeres en los campos y el aumento del tiempo dedicado a la realización de tareas menores (como recoger las cosechas o coser cuellos de camisas a montón en los espacio domésticos urbanos en las maquilas, entre otras tareas).

En los años noventa del siglo pasado, la feminización de la pobreza pasa a ser tema dominante en la agenda internacional, así como el área política y la participación ciudadana. Pero ya desde la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer celebrada en Beijing²⁰, se incluyó la dimensión de género en todas las políticas, programas y proyectos de desarrollo propiciando otorgar poder a las mujeres, conocida como política de *mainstreaming*.

A partir de estas condiciones de *nuevo trato* a las mujeres se desplegó una porción importante de agrupaciones y movimientos; de ellos el más difundido relacionado con el ambiente.

Los principales postulados los podemos recopilar en lo siguiente:

- a) Existe una vinculación entre la dominación y la opresión (de las mujeres) y la explotación (de la naturaleza)
- b) La violencia contra la naturaleza, que se conecta con la violencia contra las mujeres, tiene su origen en el modelo masculino dominante.
- c) En el paradigma patriarcal, las mujeres son identificadas como más próximas a la naturaleza y los hombres como más cercanos a la cultura, lo racional y lo abstracto. Y como la naturaleza es tenida como inferior a la cultura, las mujeres son consideradas como inferiores a los hombres.

²⁰ Informe de la Cuarta Conferencia, Mundial sobre las Mujeres, 4-15 de septiembre de 1995. Naciones Unidas, A/conf 177/20.

d) Los movimientos ambientalistas y los movimientos feministas participan de un enfoque igualitario, por tanto deben trabajar juntos para desarrollar una teoría y práctica común.

A este enfoque se le ha criticado su *esencialismo*, en el sentido que asume una maniquea esencia femenina inalterable e irreductible, sin tomar en cuenta las relaciones materiales que establecen las mujeres con la naturaleza. En este sentido, esta afinidad biológica de la relación mujer con el ambiente, le niega la asignación social de ciertas funciones, tanto a hombres como a mujeres, así como la delimitación sociocultural. Un ejemplo de esta postura sería que la noción "madre tierra" y su asociación con este postulado feminista tan compartido no necesariamente constituye un factor causal suficiente para explicar estos pretendidos vínculos.

Otro de los hilos que forman esta trama femenina tiene que ver con una concepción no - dualista de la identidad, especialmente en la línea de un feminismo que juega a la dialéctica de la contradicción (en los términos de Hegel 2000). Inspirada en esta interpretación, los opuestos no se excluyen, sino que se implican y superan mutuamente, y donde la contradicción es tal, por un exceso de identidad.

A partir de la posición teórica de Hegel en el siglo XX, el pensamiento contemporáneo y, en particular la filosofía francesa del siglo XX, se ha intentado una deconstrucción de la lógica binaria de la exclusión.

Autores como J. Derrida, G. Deleuze, H. Blanchot, M. Foucault, F. Lyotard, entre otros, llegan a ser claros exponentes de este combate conceptual contra el dualismo metafórico. Para decirlo en los términos de Binetti, la diferencia propuesta por estos autores, "...no puede ser pensada como lo opuesto a la

identidad, sino más bien como una nueva identidad que ha asumido –hegelianamente- su diferencia" (2007: 128).

A la fuerza concreta de identidad, Hegel la llamó razón, y la especifica subjetivamente como el "conocimiento absoluto del espíritu" (Hegel 2000).

¿Qué es para Hegel la Fenomenología del Espíritu entonces?

... es el devenir de la ciencia en general, o saber, que es lo que expone esta fenomenología del Espíritu: el saber en su comienzo, o el espíritu inmediato, es lo carente de espíritu, la conciencia sensible. Para convertirse en auténtico saber, o para engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino...

Descomponer una representación en sus elementos originarios equivale a retrotraer a sus momentos, que, por lo menos, no posean la forma de la representación encontrada, sino que constituye el patrimonio inmediato de sí mismo (Hegel en su Fenomenología del espíritu, 2000: 21-23).

Veamos la interpretación que Binetti hace de esta representación hegeliana:

En rigor, deberíamos decir que nunca ha habido dos sexos o dos géneros" (Witting en Binetti 2007: 136), sino, más bien, un sexo –parámetro universal de lo humano y su prótesis complementaria. La consecuencia de todo esto es que la cultura nunca ha estado a la altura de saber lo que es la mujer, y su esencia sigue siendo un potencial en vísperas de devenir. No obstante, y frente a la contundencia del sometimiento, la única estrategia viable es la de reconocer la diferencia y usar el nombre de la exclusión para ir en busca de la identidad (Binetti 2007: 136).

En realidad, los términos feminidad o feminismo, cargan con el mismo peso de significación de una cultura dual que ha inventado a la mujer mediante la opresión y la exclusión en relación al otro paradigma masculino. La autora termina diciendo que la feminidad nunca ha existido porque lo que se conoce por tal es una invención política; un imaginario colectivo; una historia de supresión y una proyección de la masculinidad. Por tanto, el pensamiento y la filosofía no necesitan ningún correctivo "feminista", sino que son más bien las mujeres quienes necesitan acceder a una racionalidad universal de las que han sido violentamente excluidas.

Ante la identidad ficticia (dual de la diferencia), ha de construirse una identidad dinámica, histórica y sintética, donde lo uno y lo otro se incluyan y se inviertan, se afirmen y se nieguen en la unidad superior, indiscriminada y absoluta de la subjetividad. En torno a esto se determina el gran proyecto feminista emancipatorio de hombres y de mujeres..."porque la identidad no es una abstracción inamovible y eterna" (Binetti 2007: 137-138).

Del asunto del sexo al asunto del género, y el poder; del cuerpo la sexualidad y el placer.

En este segmento se hará un bosquejo de los principales planteamientos de otras dos mujeres venezolanas: Blanca Elisa Cabral (2009) y María Auxiliadora Banchs (1999).

Entre los asuntos fundamentalmente tratados en la obra de la primera autora "Sexo, Poder y Género: un juego con las cartas marcadas", podemos resumir los siguientes:

- a) Las relaciones entre hombres y mujeres en esta sociedad occidental a través del tiempo, así como las de poder, han sido desiguales.

- b) Del sexo: de ser de un asunto privado, ha pasado a ser un asunto público y un asunto político.
- c) Los presupuestos teóricos y culturales que han regido, los cuales hay que “desmantelar”, son y siguen siendo; androcéntricos, patriarcales y sexistas.
- d) Las mujeres, desde la academia, definen tematizaciones y tendencias de investigación que continúan reproduciendo ideologías cargadas de modelos de masculinidad, así como de mitos de virilidad excluyendo una ética de la comprensión y de la convivencia humana con equidad de género.
- e) Afortunadamente, el movimiento feminista y las luchas de las mujeres, desde la vida cotidiana que se transforma a partir de una serie de procesos de significativa importancia (irrupción masiva de ellas al mercado laboral, su acceso progresivo a la educación formal, sus diferentes formas de vivir la sexualidad y el erotismo, la reapropiación del cuerpo femenino, etc.), han ido desafiando los anteriores efectos perversos del anterior paradigma.
- f) El género viene a constituirse como una categoría de análisis con el mismo estatus epistemológico que otras, como el de clase social, etnia, edad, credo religioso, etc.
- g) Inspirándose en las palabras de Hanna Arendt, propone que hay que reconciliarse con la realidad a partir de comprenderla y entrar en acción. *“Sólo podemos comprender o reconciliarnos con el mundo cuando se han silenciado la indignación y la ira, que nos obliga a la acción”* (Arendt

1994: 24), es decir, *"disponernos al mejor de los reencuentros con la otra mitad de la experiencia humana"* (Arend: 691 Tomo II en Binetti 2007: 24).

En cuanto a la identidad de género y la memoria social (Banchs 1999), encontramos las siguientes consideraciones:

Sobre identidades, las instituciones y el tiempo, las siguientes:

- a) Ha habido una fuerte resistencia a aceptar la resignificación de las identidades de género, en tanto estas identidades están ancladas en una memoria social patriarcal. Memoria que nos acompaña, de acuerdo a Dupuis (En Banchs1999), desde las sociedades del segundo milenio de la prehistoria en el medio oriente hasta la actualidad.
- b) El patriarcado, al generalizarse como institución milenariamente anclada, por lo menos en las sociedades modernas, se vive como si tuviera una realidad propia, no como artefactos históricos socialmente contruidos y factibles de ser modificados.
- c) Este tema de las instituciones, nos conduce directamente a la teoría de las representaciones sociales, en cuanto que estas representaciones plantean la paradoja de ser altamente dinámicas (cambios vertiginosos de hoy), al tiempo que tienen un núcleo central encarnado en la tradición y que se resiste al cambio. En el caso de las identidades de género, este núcleo central se muestra como resistente y aparece como permeable a las presiones de cambio.
- d) Esta resistencia al cambio, tiene que ver con una memoria social, que en su temporalidad, plantea una relación entre pasado/presente/futuro, que por

supuesto tiene también que ver con el lado moral y afectivo de esa memoria colectiva.

El estudio de la memoria, en tanto que proceso, o bien, en tanto que contenido, ha sido abordado desde tres perspectivas: una que va del presente hacia el pasado, otra que va del pasado hacia el presente y la tercera..." centrada en los tropiezos entre pasado y presente: la cual estudia los conflictos y compromisos entre la tradición y la novedad, las inercias del pasado que entran el presente y el futuro, el olvido o el ocultamiento del pasado, del cual dan testimonio algunos eventos de la actualidad que tienen un valor simbólico" (Jodelet en Banchs 1999: 4)

La cita de Jodelet, que a su vez se funda en Freud, hace énfasis en el hecho de que en realidad no existe una memoria puramente individual, ya que su dinámica se fundamenta sobre lo social e identifica sus caras indisociables, como las de una moneda (recuerdo/olvido, vida/muerte, reviviscencia/o fosilización) y en el hecho de que ella, la memoria, es una identidad dinámica que en su temporalidad plantea una relación entre pasado/presente/futuro.

- e) En estos momentos de inicios de milenio, las representaciones sociales de género experimentan una transición y existe una lucha por emancipar su núcleo duro de resistencia al cambio.

Si las representaciones sociales están, por ejemplo, ligadas a los sistemas ideales o matrices en las que se inscriben las instituciones colectivas ¿cómo es que nos llegamos a representar algo de lo cual no teníamos ninguna representación? se pregunta Moscovici.

La respuesta se puede dar, según el autor a partir de un razonamiento en el que va a proponer una nueva noción, la de los *Themas*.

Estos *thematas* son temas que tienen un poder generador de representaciones, dada la diversidad de contenidos concretos que ellos puedan aportar en función de un contexto que los ha producido. El contenido de estos *thematas* es un contenido potencial, no se pueden manejar pero está presente y conforman unidades de cualidades resistentes y estables, pero que se convierten en una red de significaciones. Para esclarecer este razonamiento citaremos las propias palabras de Moscovici:

Podemos decir que en una comunidad o en una ciencia siempre hay un contenido potencial que no podemos expresar, pero que podemos manejar para representarnos un objeto presente o ausente, o para hacer creer a la gente que ese objeto existe. Además es notable que este contenido potencial se concretiza en proposiciones verbales e imágenes pictóricas que identifican aquello a lo cual se refiere. Mas aún, están combinados en unidades que el filósofo de la ciencia Holton identificó como *thematas*, las cuales compelen al científico individual a buscar clases especiales de hechos y explicaciones. Los *thematas* son unidades cognoscitivas bastante resistentes y estables que modelan representaciones científicas particulares y las transforman (...) yo diría que el conocimiento popular está injertado en *thematas* canónicos que motivan o compelen a la gente en su búsqueda cognitiva (...) cuando algún ítem de información extraño los impresiona (Moscovici en Banchs 1999: 7).

Los *thematas* tienen un poder generador por la diversidad de contenidos concretos que tienen en función del contexto. Van a ser

como ganchos de ropa de los cuales se cuelgan los objetos sobre un tema que es radicalmente indecible, porque su único contenido es potencial, -digo potencial, no tácito, ni implícito- (Ibidem).

M.A. Banchs razona, ¿hasta qué punto es entonces el patriarcado un indecible, un contenido potencial del cual se cuelgan los diferentes objetos culturales? Y responde: es que "El mundo vivido es un mundo definido por y para hombres, las identidades de género fueron construcciones sociales que se desarrollaron fundamentadas en ese themata y que por ello son identidades que, al menos hasta hace poco, o al menos en apariencia, favorecen a los hombres" (Banchs 1999: 8).

- f) Lo inconsciente de las construcciones sociales de género como obstáculo epistemológico.

Ni la gente común, ni los científicos se han dado cuenta de que si es verdad que el mundo en que vivimos es una construcción, también es verdad que esta construcción es inconsciente. Creemos que el mundo es así porque otros lo han definido así para nosotros, antes que nosotros y por encima de nosotros.

Dado que son el producto de una colectividad, las relaciones sociales, las creencias, las instituciones, tal como lo han señalado M. Mauss y Lévi-Straus, muy raras veces se crean deliberadamente y reflexivamente. E interpretado por Moscovici:

Las motivaciones y significaciones compartidas, al igual que las representaciones arraigadas en el lenguaje y en la cultura, no pueden ser enteramente conscientes porque son el trabajo de una colectividad (en Banchs 1999: 8).

El desconocimiento de este hecho nos conduce –dice M. A. Banchs, a enfocar la vida mental como si esta fuese transparente para unos y para los

demás, creando un obstáculo epistemológico para la comprensión de los fenómenos sociales, ignorando sus aspectos *mnésicos* y emocionales.

g) Distinguiendo entre autoridad y poder en la práctica.

La autoridad es lo que queremos, no el poder, como ejercicio masculino definido por los hombres, pues no hace tanta falta cambiar las leyes cuando cambiar el orden simbólico es lo que podría ser más pertinente. Como lo dijo Lia Gigarini, "la práctica que crea autoridad simbólica de mujeres debe crear también nueva realidad, o no existe" (en Banchs 1999: 12).

h) El tiempo de las mujeres. No nos damos cuenta de que en un mundo definido por los hombres y por nuestra condición biológica, con nuestras tareas cotidianas, reproducimos una valoración del tiempo que nos perjudica, de modo que el tiempo viene a tener una textura "elástica", tal como los pantalones muy apretados que llevamos puestos simulando parecernos a los hombres, pero que se estiran y encojen según los distintos roles que en desigualdad de condiciones debemos ejercer. Y, "al resignificar nuestras identidades, hemos cuestionado necesariamente las identidades de nuestros compañeros los hombres, creando un vacío, un desequilibrio que parece patético en esta generación...ellos también son perseguidos por un fantasma que los inmoviliza más que a nosotras al tener que desempeñar sus roles en una sociedad que también les obliga a demostrar que son hombres.

i) Finalmente, la bondad de la teoría de las representaciones estaría en la factibilidad para contribuir a renovar el género, se podría decir, el género creativo de los pueblos, posibilitando exponer qué es lo que se representa cada cuál. Según Banchs, la teoría de las representaciones sociales, como

teoría dialéctica (1999: 12), vincula representaciones y prácticas, individuo y sociedad sin dicotomizarlos, encontrando cómo definir y articular las resignificaciones de las identidades de género., indisociablemente vinculadas a la cultura, raza, edad y clase social y “facilitar la inducción hacia la construcción de identidades menos alienantes y mejor orientadas hacia el placer y el querer que hacia la acusación y el deber ser” (Banchs 1999: 13).

III.1.3.1 De la representación al simulacro. El feminismo como espectáculo

Sólo como un asunto provocador para el debate, insertaré un hilo de color contrastante con algunas reflexiones en torno al hecho contemporáneo de que estamos asistiendo a un proceso de transformación de los sistemas de representación (Baudrillard 1997), que según el autor nos afecta a nosotras y a las generaciones que están viniendo, de experiencias muy diferentes a las que anteriormente se criaban en una interlocución más cercanas, casi a la altura de nuestras rodillas femeninas y que están sufriendo una terrible transformación por los “medios”.

Las mujeres nos enfrentamos pues, a esta fuerza global que está cargada de muchas características que agregarían una catástrofe a lo que Durand y otros autores han llamado las catástrofes de Occidente.

Se resumirán aquí algunas de ellas:

El tema de la identidad de la mujer, la construcción de la otredad y el encuentro con su alteridad radical, el hombre, se tienen que evaluar al calor de las características de los procesos culturales, de los cambios tecnológicos y de la influencia de un mundo de vida de hiperrealidad, fragmentación social

y retorno de formas primitivas de asociación y colectivización, narcisismo, entre otras, a partir de un fenómeno que pareciera cobrar mayor impacto que la misma representación. Se trata del fenómeno de la simulación (Baudrillard 1998), fenómeno sobre el cual se viene haciendo advertencia por parte de los llamados autores posmodernos y con los cuales se ha abierto un rechazo sin fundamento, es decir, sin reparar en sus reflexiones centrales. Por ejemplo, de cómo se produce en estos principios del siglo XXI la construcción de la otredad y el problema de la identidad, que pareciera ser el crimen perfecto, especialmente en la sociedad occidental y en las asiáticas y en otros continentes que se están occidentalizando.

Comencemos por nuestras nuevas generaciones y nosotras frente a estas. Enfoquemos la "cámara lúcida" a la manera de Roland Barthes (1997) a esta "generación de extraños" (Eco 2011) y a las nuevas mujercitas y hombrécitos en este mundo en el 2011. Estamos, dice Umberto Eco, en medio de una de las mayores revoluciones antropológicas desde la Era neolítica. Los niños de hoy viven en un mundo superpoblado, con una expectativa de vida cercana a los 80 años y creen que el único espacio es la ciudad y "los no lugares" (Augé 1992). Muchos de ellos viven creyendo que la leche que toman todos los días y que ellos ven envasadas en recipientes de supermercado es un producto hecho por el hombre, como la Coca-Cola, según una encuesta hecha en Nueva York a mediados del siglo veinte. Su pensamiento ha sido formado por medios de comunicación que reducen la permanencia de un suceso a una breve frase e imágenes fugaces, fieles a la sabiduría convencional en los pequeñísimos lapsos de atención de siete segundos y las respuestas de los programas de concurso con respuestas que se deben dar en quince segundos. Continúa mostrando Eco sobre el trabajo de Michel Serres, esos medios de comunicación le muestran cosas que no veía en su vida cotidiana: cadáveres ensangrentados, ruinas, devastación y al llegar a los 12

años de edad, los adultos ya han forzado a los niños a ser testigos de 20000 asesinatos (Serres en Eco 2011: 2).

Los niños actuales son criados con anuncios llenos de abreviaciones y palabras extranjeras que les hacen perder el contacto con su lengua madre. La escuela ya no es un lugar de aprendizaje y, acostumbrados a los ordenadores, esos niños viven una buena parte de su existencia en el mundo virtual. Al escribir en el teclado usan sus dedos índice o pulgar en lugar de toda la mano (y, lo que es más, están totalmente consumidos por el afán de desarrollar varias tareas al mismo tiempo). Se sientan, hipnotizados por Facebook y Wikipedia, que según Serres, "no exitan las mismas neuronas o las mismas zonas de la corteza (cerebral)" que si estuviera leyendo un libro. Los seres humanos antes vivían en un mundo percibible, tangible. Esta generación existe en un espacio virtual que no establece distinción entre cercanía y distancia (Eco 2011: 2).

Las observaciones sobre este fenómeno societal enfatiza una perturbación total no menos pivotal que las eras que llevaron a la invención de la escritura y, siglos después, a la prensa, pues el problema es que la tecnología actual, cambia a una velocidad inaudita y al mismo tiempo, el cuerpo es transfigurado, el nacimiento y la muerte cambian, como lo hacen el sufrimiento y la sanación, las vocaciones, el espacio, el medio ambiente y el estar en el mundo (Eco 2006: 2)

¿Y las mujeres actuales, con qué nos enfrentamos, ante los otros, ante el mundo de hoy?.

Según Baudrillard (1996), por lo que tiene que ver con la construcción del otro, el hombre planea sin proponérselo, la muerte de la mujer, su otredad. Una especie de fuerza de repulsión universal se opone a la fuerza canónica de la atracción universal, que pareciera hacer evidente en este crimen el juego regulado de las diferencias. Esa fuerza irreconciliable, juega en todas las culturas. Este es el universo de lo fatal, que se opone al psicológico. Nos volvemos extraños a nosotros mismos al interiorizar al otro. El otro es el

huésped, no igual en derecho y diferente, sino extranjero, *extraneus*. Por su parte, la verdad entonces se ofrece desnuda a la manera de Madonna y su strip-tease desesperanzado, que es el mismo que el de la realidad, que se oculta en sentido literal, ofreciendo a los ojos de los mirones crédulos la apariencia de su desnudez.

Estamos asistiendo, vale decir, a un proceso de transformación de los sistemas de representación, a la transformación de la vida simbólica desde sus raíces, por eso no hacemos más que simular la liberación. Ante la muerte de los referentes y de los signos (el hombre, la mujer, la madre, el padre, lo dominante, lo dominado, lo verdadero, lo falso, etc.), a las mujeres, a los hombres, a los pobres, se nos impone el simulacro de la liberación a través de la gestión de las minorías activas.

A diferencia de otros movimientos de mujeres, el feminismo, entendido en los términos de Mires, como el conjunto de teorías y acciones que se oponen al patriarcado (Baudrillard 1996), ha librado una falsa batalla: la de que la mujer sea menos explotada que los hombres, y que sea menos explotada desde el patriarcado. Pero lo crucial no es que no sea explotada por el hombre, sino que no sea explotada socialmente y que no simule que no es explotada sin interesarle de dónde proviene tal condición.

En nuestro continente, América Latina, su sociedad parece devuelta al mundo de la ilusión, en la dinámica de la competencia internacional, esta competencia sin distinción de género, se vuelve más feroz, por encontrar un lugar, a nivel individual y a nivel local. Millones de sus pobladores indigentes indocumentados o inclusive altamente calificados, buscan insertarse por los caminos más pedregosos de la emigración. El problema estriba en que aunque un sector logrará insertarse al primer mundo y a las nuevas tecnologías, amplios sectores y áreas corren el riesgo de quedar

drásticamente marginadas de este proceso de absorción perverso y el resultado está constituyendo “un continente muy fragmentado y desarticulado con un perfil identitario altamente fluido y en perpetuo movimiento diferenciador.

Como mujeres en este tiempo nos enfrentamos a un proceso de realfabetización haciendo preguntas ingenuas para ayudar a desmontar este ensamblaje fatal para nosotras y las generaciones que vienen en camino o ya han llegado. ¿Qué haremos con la democracia, representada y simulada?, ¿qué haremos con el mercado, con el Estado y con la sociedad?. Sin duda nos enfrentamos a problemas globales y locales mucho más peligrosos que el mismo patriarcado. Veamos un poco el panorama:

Los signos que se constituían en los referentes y que daban vida a la modernidad, después de la desaparición del mundo teológico, han dado un salto cualitativo al desprenderse de todo referente objetivo y volverse autoreferenciales. Ese es el derrumbe de la autorepresentación de la sociedad

Según Castoriadis, ya la sociedad no se representa a sí misma, y no se representa a sí misma porque no se quiere a sí misma. Hay crisis de las significaciones imaginarias sociales, pues estas ya no proveen a los individuos de las normas, los valores, las referencias y las motivaciones que les permitían a la vez hacer funcionar a la sociedad y seguir siendo ellos mismos (más o menos bien). La mujer y el hombre contemporáneos se comportan como si la existencia en sociedad fuera una tarea odiosa que sólo una desgraciada fatalidad le impide evitar. Eso lo transmitimos a nuestros hijos y a nuestros nietos.

Pero por otro lado, el tipo de autoridad en estas sociedades no es ni racional, ni tradicional, ni carismática. Como hemos señalado a través de otros autores,

también Castoriadis insiste en que hay un poder inducido por la fantástica expansión del poder de los medios masivos de comunicación y de las servidumbres que estos imponen. Es además, una sociedad que, cada vez más, pierde su interés por la "política", es decir, por su destino como sociedad.

Los grandes movimientos que han sacudido desde hace veinte años a las sociedades occidentales –jóvenes, mujeres, minorías étnicas y culturales, ecologistas-, tuvieron y conservaron potencialmente una importancia considerable, pero actualmente su reflujo los deja como grupos no solo minoritarios, sino fragmentados y sectorizados, incapaces de articular sus objetivos y sus medios en términos universales, a la vez objetivamente pertinentes y movilizados (Castoriadis 1997: 24).

Un derrumbe análogo afecta la otra dimensión de la autorepresentación de la sociedad: la dimensión de la historicidad, la definición por la sociedad, de su referencia a su propia temporalidad; su relación con su pasado y su futuro. La sociedad tiende a eliminar la tradición, a neutralizar el pasado con la hiperinformación, la ignorancia y la insignificancia, la indiferencia esencialmente. Afianza su realización individual y también social, en la colección de las informaciones y de los objetos convirtiéndolos en curiosidades turísticas o hobbies. El pasado entonces, ya no es fuente ni raíz para nadie.

Los elementos que se destacarían en este tránsito de la representación al simulacro vienen a ser:

- a) la ruptura de la unidad dialógica de los sujetos
- b) el doble papel funcional de emisor-receptor
- c) el desarrollo del modelo de simulación
- d) la muerte de los referentes

En un ambiente espacio-temporal de mayor complejidad social, las consecuencias del primero y del segundo son: la ruptura con los otros mediante el establecimiento de una prescripción normativa que divide y distribuye a los sujetos de acuerdo a roles diferenciados. Al interior de los sujetos, reduce al sujeto a una de sus dimensiones: le niega la capacidad creadora e innovadora y de actitud crítica, por tanto, tanto individual como a nivel colectivo, les resulta arrebatada a los sujetos la capacidad de incidir globalmente en los flujos de comunicación social y se les reduce a la condición de receptores, registradores de los acontecimientos de comunicación. No hay posibilidad de explicar nada.

Lo real ha muerto porque muere aquejado de hiperrealidad. De aquí que la sexualidad, por ejemplo, como dimensión de la sensibilidad humana, ha sucumbido como fenómeno social bajo el discurso publicitario. La publicidad destierra la sexualidad, o mejor dicho, la traslada del plano de la sensualidad (expulsándola del territorio del cuerpo) al mundo de lo virtual, del simulacro.

El feminismo como espectáculo

Como vemos, las mujeres vamos de la representación al simulacro: el sacrificio, la producción, la maternidad, la belleza, lo femenino, como todo sistema de interpretación, está incapacitado para producir cualquier cosa dotada de una determinada verdad u objetividad, porque el destino de los signos, en estas sociedades de consumo-, es ser arrancadas de su destinación, desviados, desplazados, recuperados, seducidos. Se trata, dice Baudrillard, de algo profundamente inmoral, tema muy fuerte en todas las mitologías y culturas diferentes a la nuestra. Pero en las culturas occidentales hemos privilegiado la irreversibilidad del tiempo, de la producción y de la historia.

Así planteado y vivido peligrosamente, lo femenino va a al encuentro de su apogeo en el reino de las apariencias.

Saturados por el modo de producción, debemos recuperar los caminos de una estética de la desaparición. La seducción forma parte de ellos: es lo que desvía, lo que aleja del camino, lo que hace ingresar lo real en el gran juego de los simulacros, lo que hace aparecer y desaparecer (Baudrillard 1997: 61).

Con la seducción ya no hay referente simbólico al desafío de los signos, y al desafío por los signos, ya no hay objeto perdido o recuperado, ni deseo original, el propio objeto toma la iniciativa de la reversibilidad, la iniciativa de seducir y de desviar. Aparece otro encadenamiento determinante, ya no el del orden simbólico (el de un sujeto y un discurso), sino el puramente arbitrario de una regla de juego. La reversibilidad es el juego del mundo (...) El deseo del sujeto ya no está en el centro del mundo, sino en el destino del objeto (Baudrillard 1997: 67-68).

Si ya no podemos reconciliar las cosas con su esencia, como ocurría hasta hace poco, es porque han escarnecido y superado su propia definición. Se han hecho justamente más sociales que lo social (la masa), más gordas que el gordo (el obeso), más violentas que el sexo (el porno), más verdaderas que lo verdadero (la simulación), más bellas que lo bello (la moda) (Baudrillard 1997: 70). Esta es la banalidad de la que hablaba Heidegger, quien decía que era la segunda caída del hombre, tras la del pecado original. Esta es la fatalidad del mundo moderno.

Por cierto, el término fatal no tiene nada de fatalismo ni de apocalíptico:

Sólo implica esta metamorfosis de los efectos en un universo no determinista ni aleatorio aunque entregado al encadenamiento de una necesidad más elevada, que lleva las cosas a un punto de no-retorno en una espiral que ya no es la de su producción, sino la de su desaparición. Todo lo que ya no es una estrategia humana, se convierte, por la misma razón, en una estrategia fatal (Baudrillard 1997: 74).

En fin, el patriarcal, como el mundo al cual hemos tratado o maltratado como objeto al que se ha querido interpretar y transformar antes que seducir, intenta tal vez seducirnos, y esta seducción va acompañada, como en el reino humano, de inteligencia, astucia, desafío y venganza.

De la construcción del sí al crimen del otro.

Con lo virtual como escenario de este tiempo no sólo entramos en la era de la liquidación total de lo real y de lo referencial, sino que también entramos en la era del exterminio del otro, como lo interpretamos en la obra de Baudrillard, El crimen perfecto (1997). Se trata del equivalente de una purificación étnica que no sólo afectará a unas poblaciones concretas, sino que se encarnizará con todas las formas de alteridad:

- La del rostro y el cuerpo, que es acosada por la cirugía estética
- La del mundo, que se borra con la realidad virtual
- La de la muerte, que se conjura con la terapia de mantenimiento artificial,
- La del otro, en vías de diluirse en la comunión perpetua
- Se acabó el otro: la comunicación
- Se acabó el enemigo: la negación
- Se acabó la muerte: la inmortalidad del clon

- Se acabó la alteridad: identidad y diferencia
- Se acabó la seducción: la indiferencia sexual
- Se acabó la ilusión: la hiperrealidad, la virtual reality
- Se acabó el secreto: la transparencia
- Se acabó el destino: el crimen perfecto.

Hasta este punto, hemos llegado al contratiempo que enfrenta el género femenino a nivel global. Hay muchas más cosas que decir, declarar incluso la guerra a todos los males de Occidente. Una tarea por delante será tratar de estudiar y meditar al mismo tiempo ir actuando todos los días para destejer este enredo y para convocar a las mujeres a comprometerse en una acción política (en la casa, en la fábrica o en la oficina, o en la escritura y por sobre todo, la palabra, sin la sombra de la palabra, la que nos ha legado la dominación masculina (Bourdieu (2000)). Comencemos por conocer el contexto (¿será local?) en el que algunas mujeres se reproducen material y culturalmente en un tiempoespacio y en unas relaciones extraordinariamente comunes pero de singular belleza humana y de paisaje natural: los páramos andinos de los Andes venezolanos.

III.2 Tiempo (s) de páramo

III. 2.1 El ambiente páramo en la cordillera de Mérida²¹

La trama femenina y su *filosofía plebeia sobre el tiempo* considerada en el presente trabajo se desarrolla bajo un contexto natural de gran belleza paisajística siendo uno de los ambientes tropicales de montaña más singulares del planeta, como lo es el páramo andino-venezolano (Monasterio y Molinillo 1999).

La caracterización que sigue, obedece a la necesidad de señalar que la representación del tiempo se produce en conjunción con el paisaje como contexto, pues no se concibe a las mujeres y sus representaciones sin su ambiente.

Este escenario natural forma parte de la Cordillera de los Andes, cadena montañosa de más de siete mil kilómetros de longitud, que atraviesa siete países suramericanos, cruzando el continente como una gran columna que se emplaza desde Chile y de cara al Pacífico hasta entrar en Colombia, donde en el Nudo de Pamplona se divide en dos ramales que se extienden hasta Venezuela bajo la denominación de la Sierra de Perijá, con orientación

²¹ Hacemos mención especial al aporte de la Profesora Teresa Aldana y su alumna Geógrafa Mantilla María Fernanda de la Escuela de Geografía de la Universidad de Los Andes, por su contribución en la elaboración del trabajo cartográfico en algunos aspectos originales para este trabajo, así como fotografías tomadas de su tesis doctoral, 2007, Universidad de Alcalá, Madrid. Igualmente nuestra gratitud a la Profesora Nelly Velázquez del Departamento de Antropología y Sociología, Universidad de Los Andes por sus correcciones y contribuciones al texto y a las Profesoras Alexandra Álvarez. A la profesora Tepey Matos y a Pedro Garrido en la producción y diseño de este trabajo. A Amilciar Gualdrón, Daniel Matos, Devy Quintero y Bhima Gandica Galera y sus "cámaras lúcidas" para captar el mensaje testimonial de estos escenarios de páramos en la Cordillera de Mérida, Venezuela.

predominante sur-norte y la Cordillera de Mérida con orientación suroeste-noreste.

Figura N° III.1

Sierra de Perijá y Cordillera de Mérida



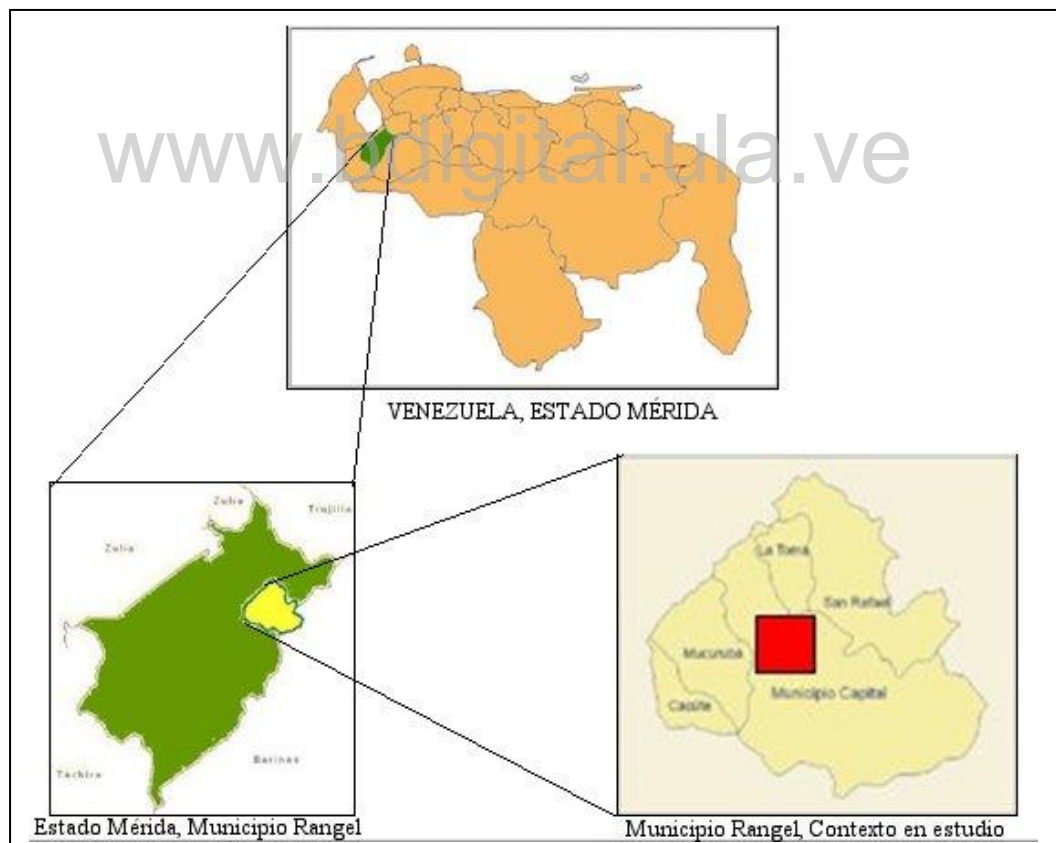
Fuentes: <http://earth.google.com/download-e.arth.html>

La Cordillera de Mérida, abarca un territorio de aproximadamente 400 Km. de largo por 100 de ancho y esta compuesta por la Sierra Nevada y la Sierra de la Culata, separadas por una fosa tectónica que conforma el llamado sistema de fallas Boconó (Cárdenas et al, 2000). En este macizo montañoso se presentan las mayores altitudes existentes en Venezuela, sobrepasando los 4.500 metros en el pico Piedras Blancas de la Sierra de la Culata con 4.737 msnm, y el pico Bolívar con 4.980 msnm en la Sierra Nevada (Sensu Saler & Abad 1994).

Es en esta Cordillera donde se ubica el contexto paramero objeto de nuestro interés en plena Zona Intertropical, al Norte de Suramérica, al occidente de Venezuela y al noreste del estado Mérida, específicamente dentro de su Municipio Rangel (Figura N° III.2). Los límites a grandes rasgos discurren entre las siguientes parroquias del municipio Rangel: por el norte con la Parroquia La Toma, por el sur con la parroquia Capital Rangel, por el este con la parroquia San Rafael, y por el oeste con la parroquia Mucuruba. (Figura N° III.2)

Figura N° III.2

Ubicación relativa



Fuente: Montilva y Montilla, 2009

Características físico naturales

Clima

El ambiente de montaña tropical del contexto andino considerado en el presente trabajo se manifiesta en un clima con características propias, producto de la interacción de variables como la precipitación, temperatura, orientación, régimen de heladas y exposición, determinantes a su vez de las características ecológicas y las potencialidades de uso concurrentes (Monasterio 1980), propio de los pisos altitudinales allí existentes como:

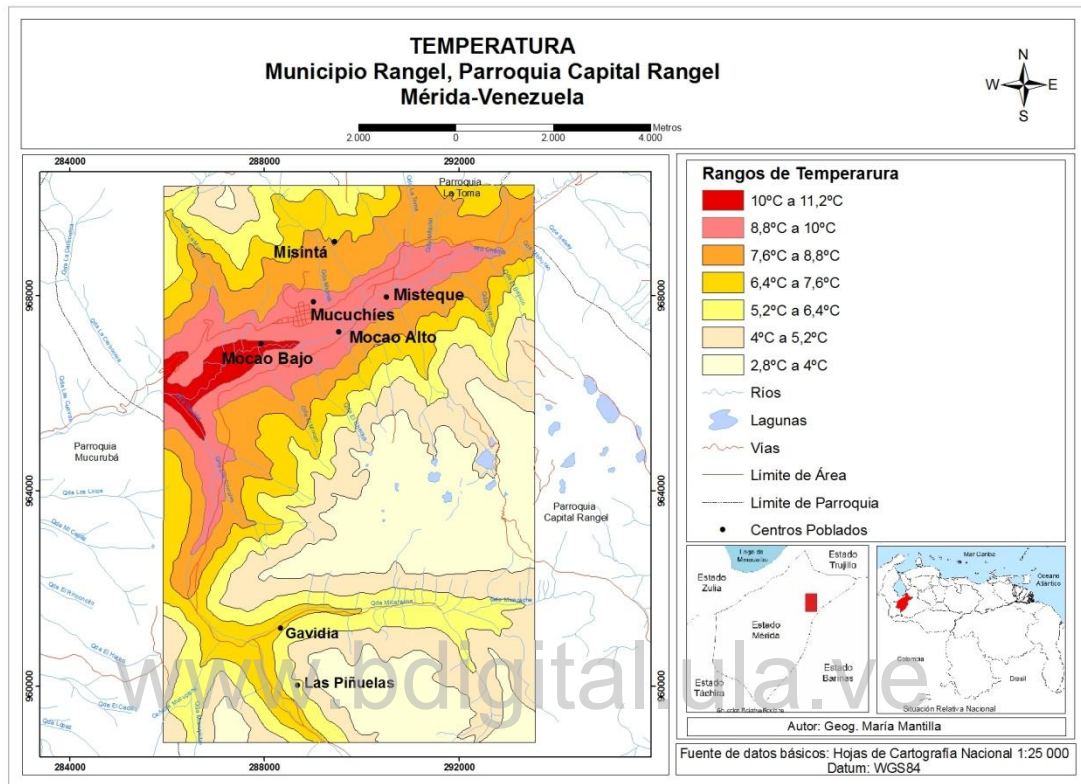
El Piso Andino presente desde los 2200 msnm hasta alcanzar los 4.000 msnm, con temperaturas medias que oscilan entre los 15°C en su parte inferior y los 3°C en la superior.

El Piso Altiandino ubicado por encima de los 4.000 msnm, con temperaturas medias que van desde los 3 °C a -3 °C.

El área está definida como una región climática fría y húmeda, con dos estaciones bien definidas, la seca y fría, de diciembre a marzo, y la lluviosa y fresca entre abril y octubre. Por encima de los 3000 msnm se presenta un clima de páramo, con temperatura media anual entre 0° C y 10° C, (Aldana y Barrios 1982) (Figura N° III.3).

Figura N° III.3

Mapa de temperatura

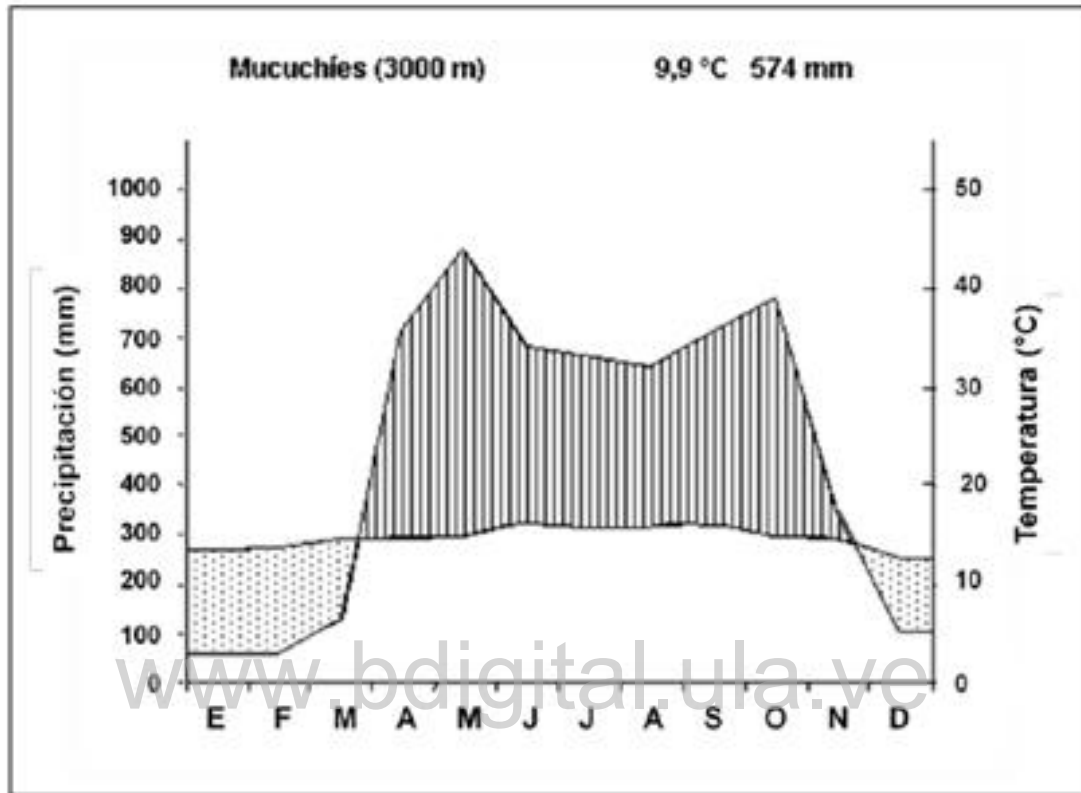


Fuente: Montilla 2010

Así mismo, las precipitaciones en toda el área son relativamente bajas, distribuidas proporcionalmente en la parte alta y media del río Chama, con promedios anuales que varían aproximadamente entre 1000 y 700 mm, respectivamente (UFORGA, 1999). (Figura N° III.4)

Figura N° III.4

Variación anual de la precipitación y la temperatura



Fuente: Ataroff y Sarmiento, 2003

El patrón de precipitación reconocido en el área presenta un régimen de carácter unimodal o también denominado patrón Llanero, caracterizado por la concentración de las precipitaciones entre mayo y octubre y por un período seco entre diciembre y marzo, casi enteramente desprovisto de lluvias, siendo los meses de abril y noviembre de transición entre ambos períodos (Monasterios y Reyes 1980).

Dentro de esta área los montos de precipitación varían localmente en las diferentes cuencas, obedeciendo a controles principalmente de carácter orográfico. Por encima de los 3000 msnm se hacen frecuentes las heladas,

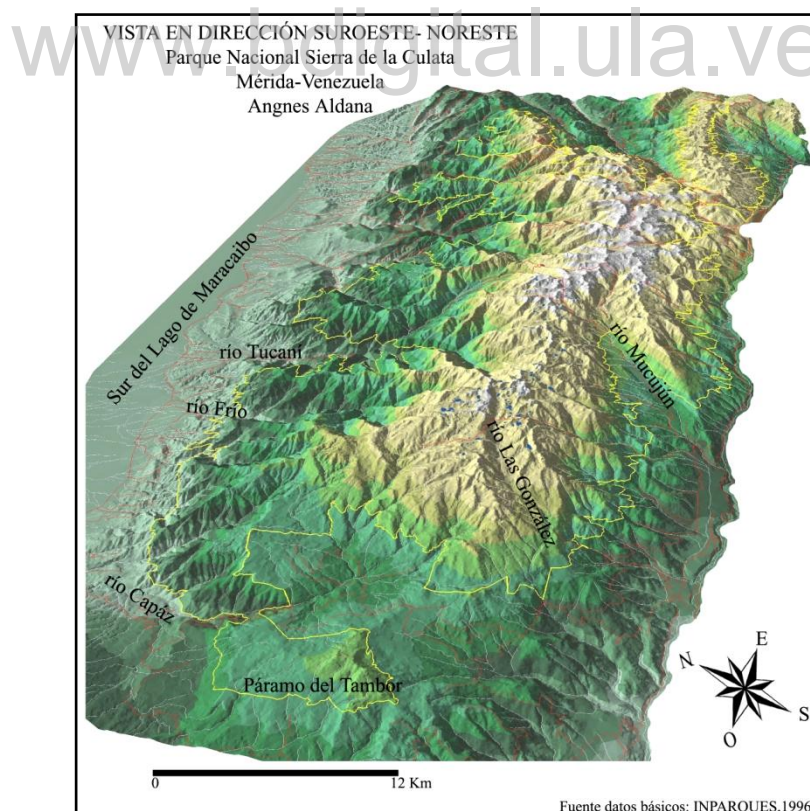
siendo éstas más recurrentes durante la temporada de sequía, lo cual constituye un factor condicionante de la agricultura que allí se desarrolla (Monasterio, 1980).

Geomorfología

Por formar parte de la Cordillera de Mérida el relieve del área refleja las características de este macizo orográfico con una fisiografía abrupta, quebrada, con vertientes empinadas o de fuertes pendientes y de grandes desniveles altitudinales, como se puede apreciar en las Figuras N° III.5 y N° III.6 correspondientes a un sector de la Sierra de La Culata.

Figura N° III.5

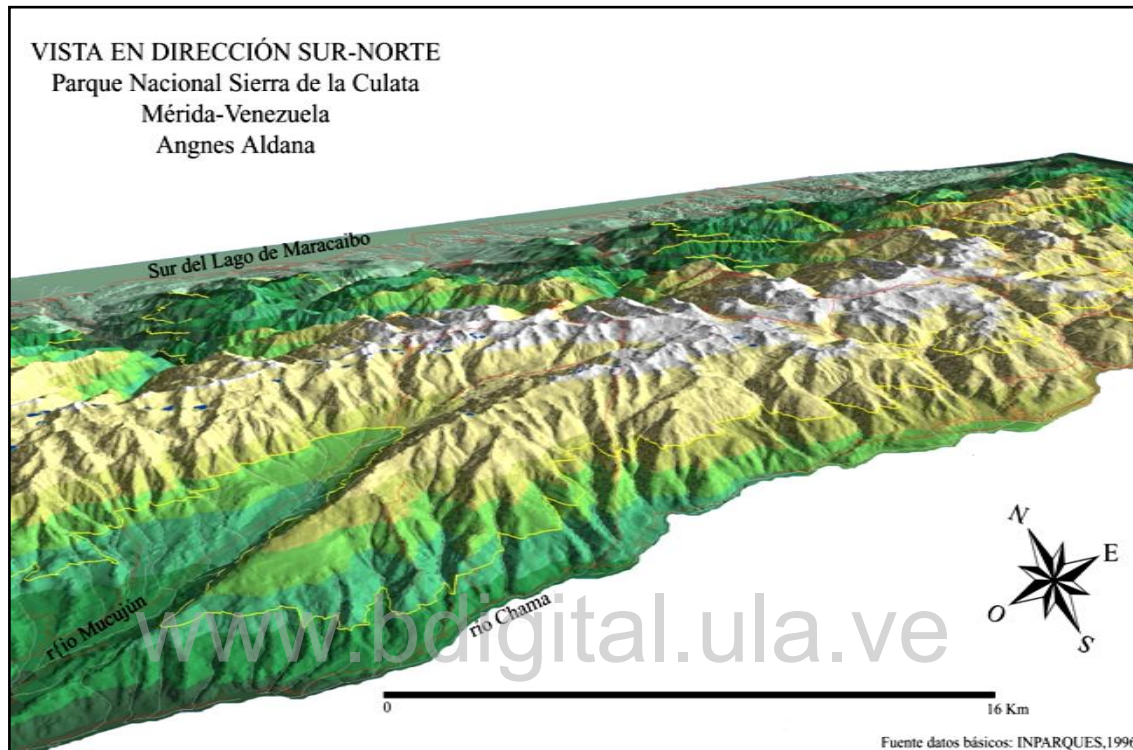
Relieve montañoso



Fuente: Aldana, 2007

Figura N° III.6

Relieve



Fuente: Aldana, 2007

El área abarca costas altitudinales que van desde los 2600 msnm aproximadamente hasta los 3600 msnm (Figura N° III.7).

Figura N° III.8

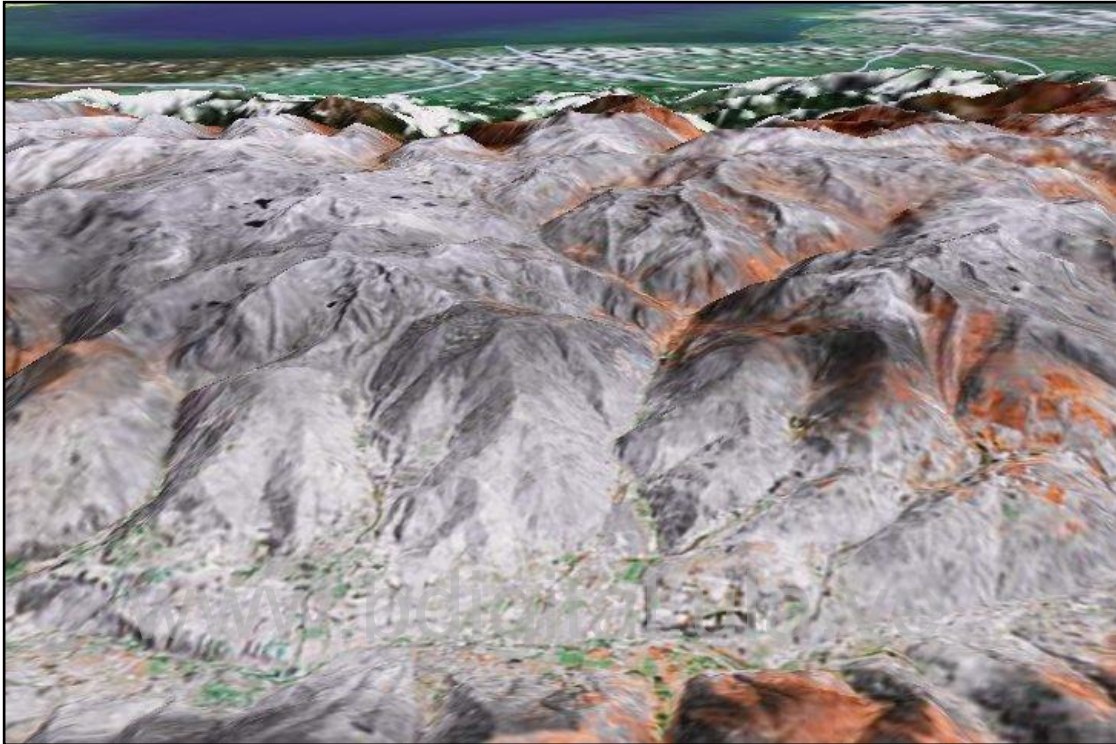
Valles



Fuente: Matos Daniel, 2009

Algunos sectores del páramo emplazados en los ramales orográficos secundarios, que se desprenden de la línea de cresta principal, presentan cierta convexidad desplegándose a manera de lomos extensos, colindantes a su vez a valles de origen glaciar. (Figura N° III.9).

Figura N° III.9
Valles de origen glaciar

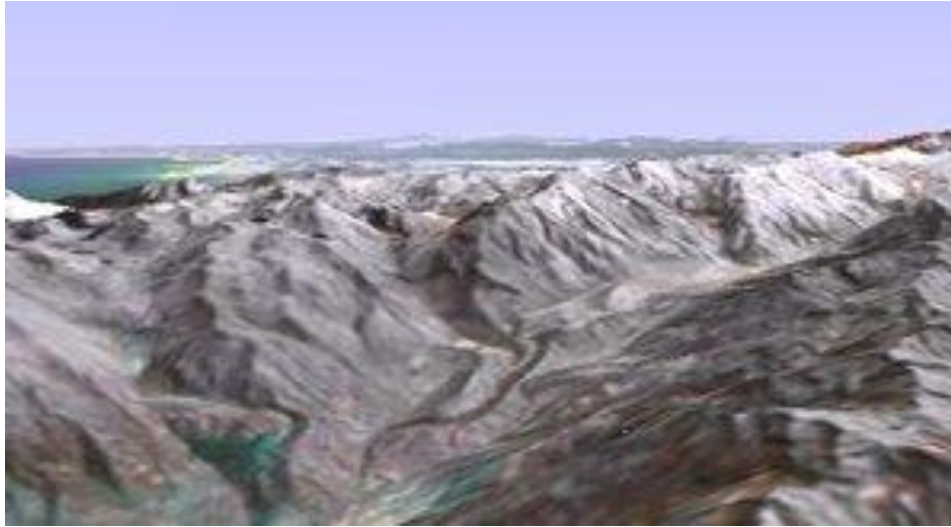


Fuente: <http://earth.google.com/download-earth.html>

Es característico del área la presencia de relieves y vertientes modeladas por la acción glaciar cuaternaria (Yerena, 1999) conformando los paisajes más notables en forma de circos glaciares, aristas, picos, valles en U, rocas aborregadas, lomos de ballena, surcos glaciales y otros rasgos de erosión (Figuras N° III.11 y III.12), así como en las acumulaciones morrénicas (Imagen de satélite, Figura N° III.10), derrubios glaciales, turberas, rellenos aluviales y lagunas de origen glaciar ampliamente representadas en el parque (Yerena1988).

Figura N° III.10

Acumulaciones Morrénicas



Fuente: <http://earth.google.com/download-earth.html>

Figura N° III.11

Surcos glaciares



Figura N° III.12

Erosión



Fuente: Deybi Quintero, 2003 y Aldana, 2003

En la cordillera de Mérida, se han reconocido dos niveles de morrenas productos de la Glaciación Mérida: uno a altitudes entre 2600-2800 msnm (más antiguo) y otro entre 2900 y 3500 msnm (más joven) (Clapperton 1987) (Figura N° III.13)

Figura N° III.13

Niveles de morrenas



Fuente: Deybi Quintero, 2003

En los períodos glaciales se presentaron procesos de sedimentación fluvial sobre los valles internos formando depósitos en forma de abanicos, conos aluviales y terrazas fluviales (González de Juana et al. 1980) (Figura N° III.14).

Figura N° III.14

Valle interno



Fuente: Daniel Matos 2009

Hidrografía

El parque se compone de un conglomerado de tributarios al río Chama matizados por una gran cantidad de lagunas de origen glaciar y humedales (Figuras N° III.15, III.17, III.18 y III.19) presentes en los páramos (Mapa, Figura N° III.16), los que además de tener un papel regulador sobre los regímenes hidrológicos de los ríos que allí se originan, constituyen atractivos escenarios paisajísticos con una variada gama de formas y colores (INPARQUES 1991).

Figura N° III.15

Hidrografía



Fuente: Deybi Quintero 2003

Figura N° III.16

Mapa hidrográfico

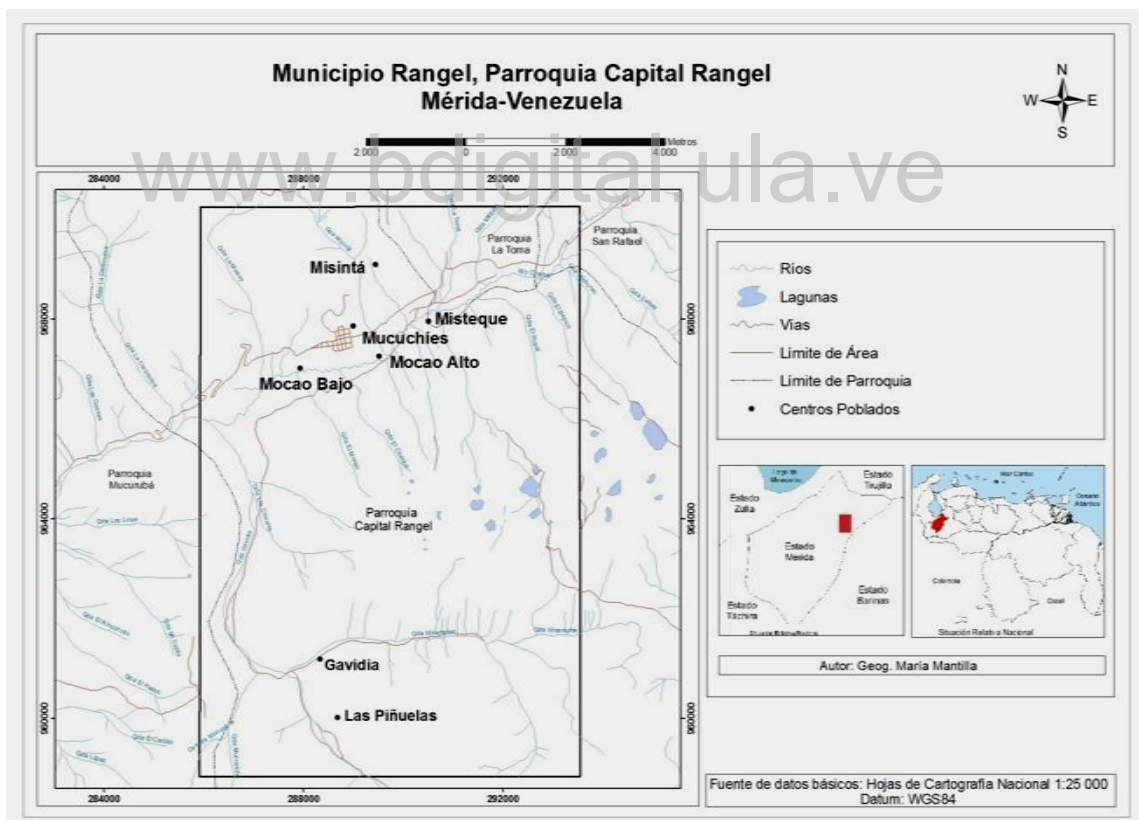


Figura N° III.17

Hidrografía



Fuente: Deybi Quintero 2003

Figura N° III.18

Hidrografía



Figura N° III.19

Hidrografía



Fuente Deybi Quintero 2003

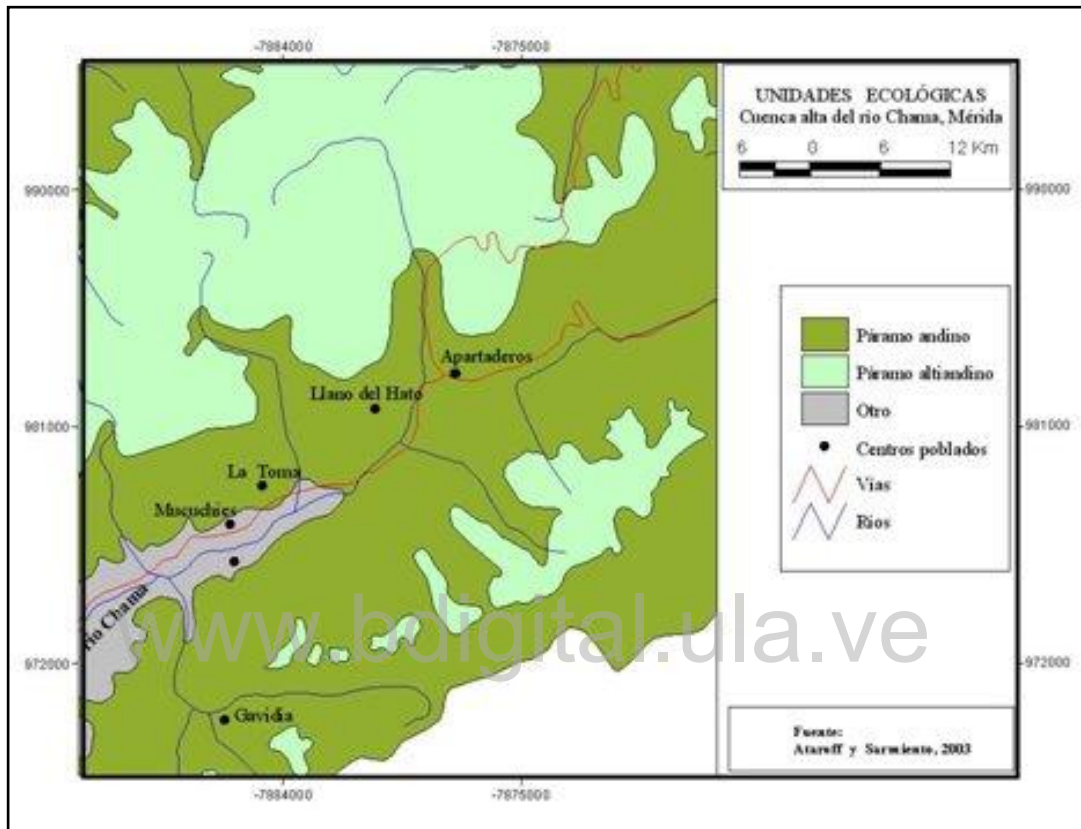
Vegetación

Los ambientes en los que se localizan las diferentes formaciones vegetales presentes en el área, presentan altas variaciones de temperatura en los ciclos diarios (diferencias de temperatura en un mismo día que pueden sobrepasar hasta los 20° centígrados); condición esta que impone a las especies allí existentes verdaderos retos para su sobrevivencia, enfrentados mediante adaptaciones fisonómicas de gran espectacularidad (Monasterio y Reyes 1980).

En este sentido, el caso más notable lo representan los páramos, en los que multitud de especies vegetales adoptan estrategias para soportar, tanto las variaciones de temperaturas extremas diarias, como la incidencia de fuertes radiaciones, imbricándose las especies y mimetizándose entre los demás elementos del ambiente, de manera tal que pueden pasar desapercibidas cuando no están en floración, dando la sensación de encontrarnos en una zona de escasa vegetación.

Como se aprecia en la figura N° III.20 son dominantes en el área los ecosistemas de páramo, entre los que destacan el Páramo Desértico Altandino y el Desierto Periglacial Andino, con más de 2.000 especies de plantas registradas, muchas de las cuales son endémicas (Yerena 1990).

Figura N° III.20
Unidades ecológicas

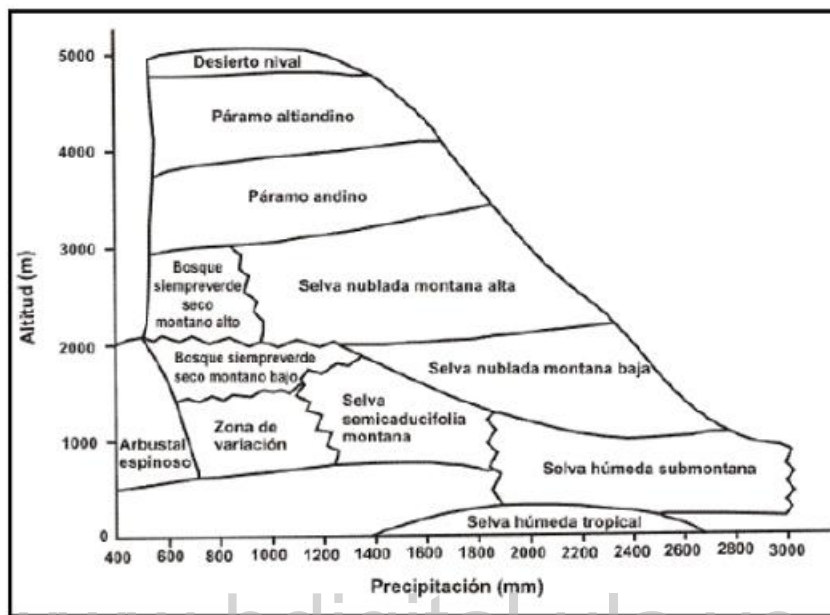


Fuente: Ataroff y Sarmiento, 2003

La vegetación natural del área de estudio está determinada por las variaciones ecológicas que imponen tanto el gradiente altitudinal con su influencia sobre las temperaturas, como por las variaciones de la precipitación que se presentan en sus diferentes sectores (Monasterio, 1980) (Figura N° III.21)

Figura N° III.21

Variaciones ecológicas y de precipitación



Fuente: Monasterio, 1980

De acuerdo con Ataroff y Sarmiento (2003), las Unidades Ecológicas enunciadas presentan las siguientes características:

Páramo Andino.

Presente en zonas de altitud variable, sobre vertientes secas entre 2700 a 4000 msnm, y sobre vertientes húmedas entre los 3000 a 4300 msnm, con temperaturas que oscilan entre los 7-10 y 3 °C. La precipitación en las vertientes secas van de 800 a 1100 mm, y en vertientes húmedas entre 1100 a 1800 mm, con 0 y 3 meses secos, heladas restringidas a la época seca.

La vegetación es un mosaico de comunidades arbustivas y herbáceas, la más común tiene un estrato superior entre 50 y 150 cm, con rosetas y arbustos, un

estrato intermedio de arbustos y hierbas entre 20 y 50 cm y un estrato inferior con cojines y hierbas menores de 10 cm. Especies principales: *Espeletia schultzei*, *Espeletia batata*, *Hypericum laricifolium*, *Baccharis prunifolia*, *Stevia lucida*, *Sisyrinchium micranthum*, *Lachemilla moritziana*, *Geranium multiceps*, *Agrostis trichodes*. (Figuras N° III.22 y N° III.23):

Figura N° III.22

Vegetación



Figura III.23

Vegetación



Fuente: Daniel Matos 2003

Páramo Altiandino

Desarrollados en vertientes secas entre 4000 a 4800 msnm, y en vertientes húmedas sobre los 4300 a 4800 msnm, con temperatura de 3 a -2°C , y precipitaciones en vertientes secas de 700 a 1000 mm, mientras que en vertientes húmedas alcanza valores de 1000 a 1600 mm, con una alta frecuencia de heladas todo el año.

Constituye un ecosistema desértico con baja cobertura vegetal, con un estrato bajo dominado por arbustos y plantas en cojín menores de 40 cm y un

estrato alto (a veces ausente) entre 3 y 4 m, dominado por rosetas gigantes como *Espeletia timotensis* y *Coespeletia spicata*. Estrato bajo: *Arenaria jahnii*, *Azorella julianii*, *Aciachne pulvinata*, *Draba chionophylla*, *Hinterhubera laseguei*. (Figura N° III.24)

Figura N° III.24

Vegetación de estrato bajo



Fuente: Deybi Quintero 2003

Algunos aspectos socioeconómicos

La presencia humana en el área está asociada fundamentalmente a sistemas y modos de producción agropecuaria que han configurado paisajes humanizados plenamente integrados al ambiente donde se ubican o por el contrario contrastando negativamente con el mismo. (Figura N° III.25):

Figura N° III.25

Agricultura y presencia humana



Fuente: Matos Daniel 2009

En la zona se realizan también actividades del sector terciario como: comercio, salud, transporte, educación y turismo, en el centro poblado de mayor tamaño poblacional como Mucuchíes, y en otros aledaños al mismo con menor concentración de la población como Mocao, Misteque, El Royal y Gavidia.

Sin embargo, la actividad económica dominante en el sector es la agricultura, ocupando Mucuchíes un lugar primordial en la producción de papas y hortalizas (Velázquez 2004). Estas actividades se desarrollan de manera

agropecuaria hacia zonas de mayor altitud sobre vertientes de fuertes pendientes y fondos de valles glaciales (Velázquez 2004).

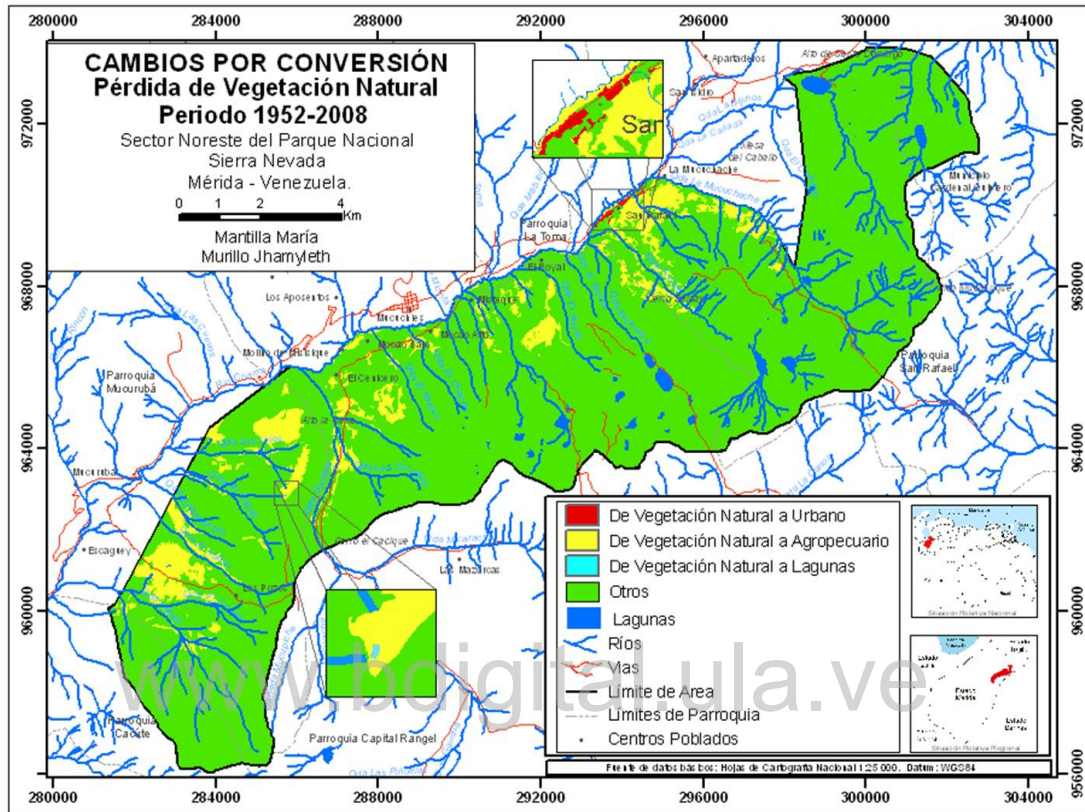
El patrón de uso de la tierra y su proceso histórico reciente posterior a 1950 con la modernización agrícola ha provocado cambios importantes (Velázquez 2004). Más recientemente, a partir de la década de los noventa el proceso de urbanización y la actividad turística introdujo cambios también que se reflejaron en el uso de la tierra. Si es cierto que los Andes de Mérida, posee el 10 % de la población urbana venezolana (OCEI 1993; INE 2002), las tendencias recientes dan cuenta de este territorio como un área de crecimiento dinámico asociado a factores diversos, entre ellos: agricultura hortícola, turismo de montaña, servicios educativos de calidad y aceptables niveles de calidad de vida (Pulido y Márquez 2008).

Este proceso aún continúa, como puede apreciarse en el Figura N° III.27 sobre los cambios ocurridos en la cobertura de la tierra del sector durante el periodo 1952-2008.

La sustitución de la cubierta vegetal natural por la agropecuaria (Figura N° III.27), ha ocurrido en dirección noroeste – sureste en forma perpendicular al río Chama, cubriendo las zonas planas en un primer momento y luego avanzando hacia las zonas aledañas siguiendo los fondos de valle y ocupando las partes altas de las cuencas sobre las vertientes de las mismas, cabeceras de las cuencas hidrológicas, nacientes de las fuentes de agua potable, ambiente donde se desarrolla una biodiversidad rica y frágil en algunos casos de especies endémicas, entre muchos otros servicios ambientales.

Figura N° III.27

Cambios por conversión



Fuente: Mantilla y Murillo, 2010

Características de la actividad agropecuaria.

Además de la agricultura y ganadería en sus distintas formas de producción, en la zona también se observan actividades del sector terciario como: comercio, salud, transporte, educación y turismo, en el centro poblado de mayor tamaño poblacional como Mucuchíes, y en otros alrededores al mismo con menor concentración de la población como Mocoa, Misteque, El Royal y Gavidia.

La actividad agropecuaria se desarrolla de acuerdo con Mora y Molina (2001), mediante la aplicación de los siguientes sistemas de producción:

La *Agricultura tradicional andina* caracterizada por la escasa aplicación de recursos económicos y tecnológicos, se presenta en extensiones de aproximadamente una hectárea donde se aplican prácticas tradicionales de laboreo sin ningún patrón de siembra con un ciclo de cultivo anual y cosechas de diferentes rubros agrícolas que en la mayoría de los casos está destinado al autoconsumo, por lo que se presenta escasamente y de manera dispersa.

La *Agricultura andina mejorada* donde se incorporan algunas innovaciones tecnológicas como el riego por aspersión en el periodo de sequía, la aplicación de fertilizantes, abonos y biocidas y el arado con bueyes para la preparación del terreno, lo que permite obtener mayores rendimientos y en algunos rubros hasta dos cosechas por año que son destinadas en su totalidad al mercado, de donde obtienen algunos excedentes con los que van mejorando la técnica de producción agrícola; al igual que la anterior, este tipo de producción en la actualidad es escasamente utilizada aunque en mayor proporción que la anterior. Es bueno aclarar que en el municipio Rangel, la producción principal es la de la papa en relación a las hortalizas, en menor proporción.

La *Horticultura semi-moderna* caracterizada por la variabilidad de cultivos de ciclo corto ubicados algunas veces en parcelas de escasa superficie y otras en espacios de mayor extensión, donde las condiciones físicas favorecen la horticultura como actividad agrícola. En este sistema de producción se incorpora la utilización de maquinaria agrícola donde existen pendientes bajas y el arado con bueyes en pendientes moderadas, la rotación de cultivos, la aplicación sistemática de riego por aspersión con tuberías

superficiales o móviles y el uso continuo de fertilizantes, biocidas y abonos que de alguna manera favorecen los rendimientos y elevan la producción; por su parte, las cosechas están destinada en su totalidad a la comercialización y eventualmente una pequeña proporción es utilizada como semilla.

La Horticultura moderna, como su nombre lo indica, está definida por el manejo de prácticas modernas y se encuentra ubicada generalmente sobre abanicos aluviales o conos de deyección que presentan condiciones físico-naturales altamente favorables para el desarrollo de actividades agrícolas de alto rendimiento. Esta práctica de cultivo está caracterizada por la utilización de maquinaria agrícola como los tractores, la presencia de tanques australianos y lagunas artificiales que aseguran el abastecimiento de agua para el riego por aspersión con tubería móvil, la rotación de los cultivos y la aplicación de biocidas, abonos y fertilizantes de acuerdo a las exigencias del terreno y el rubro; obteniendo así hasta tres o más cosechas al año que al ser comercializadas local, regional, nacional y hasta internacionalmente generan al productor una alta rentabilidad.

La Ganadería extensiva de doble propósito se encuentra constantemente asociada a las actividades agrícolas ubicadas en superficies con mediana pendiente, donde los suelos presentan condiciones precarias para el desarrollo agrícola, no se aplica manejo a los pastos sino que se presentan pastos naturales que el ganado consume libremente produciéndose en algunas localidades una eventual sobreutilización del recurso; la pobre capacidad de carga de los pastos y la baja calidad del ganado produce una actividad marginal donde no se realizan inversiones de mejoramiento, presentándose una combinación de ganado criollo y ganado ovino, orientado tanto a carne como leche (producción de quesos y derivados) para el autoconsumo.

El páramo es una región preciosa, con incontables atributos naturales; es también habitable y con un considerable potencial de explotación agrícola y de diversas expresiones humanas entre todos los seres vivos que allí habitan, pero es también una de las regiones más amenazadas por su fragilidad. Parte de estas cualidades se expresan en las siguientes "percepciones locales" recogidas entre los parameros (páramo de Los Conejos) y que son descritos con singular agudeza (López-Zent 1995):

El páramo es la región más alta y abierta de los Andes venezolanos amenazada por el hombre que permite asentamientos permanentes. Es habitat de entes humanos y sobre-humanos, de animales y plantas específicos. Coincide con el límite agrícola y de pastoreo. Se extiende entre el borde superior de bosques y el margen inferior de la región de heladas permanentes (2700-4100 m.s.n.m), aunque más probablemente su límite superior es el cielo. Está caracterizado por un paisaje abierto, donde se distinguen cañadas y/o valles atravesado por un paisaje abierto, quebradas y cursos de agua, interceptados por picos y filos a la sombra de picachos topográficamente irregulares. En el páramo son comunes las lagunas enmarcadas en circos alternos, hogares referidos de los encantos. El páramo es constantemente húmedo y frío, sustenta una vegetación particular adaptada a suelos sometidos a heladas, granizadas y lluvias estacionales. Su flora está representada por seis formas de vida principales: frailejones, arbolitos, yerbas, árboles, díctamos y bejucos, integrada cada una por una variedad limitada de genéricos. Sus condiciones climáticas permiten el crecimiento exitoso de pocos cultívenos adaptados que no obstante sustentan comunidades humanas poco numerosas. Su fauna autóctona comprende aves migratorias mayormente u mamíferos dispersos, animales introducidos como aves de corral, perros, gatos y ganados que se han adaptado al ambiente y facilitan la cotidianidad de los parameros. El páramo está expuesto a una intensa radiación que permite cielos azules e intensos durante las horas diurnas, cubiertos de niebla a partir del mediodía y poblados de estrellas en la noche (López-Zent 1995: 264).

Como podemos apreciar a partir de esta ilustración textual, la cordillera andina de Mérida, es un reservorio de elementos que propiciarían un alto bienestar a sus habitantes, sin embargo su fragilidad y la amenaza de las actividades urbanas y de vía de paso hacia otras regiones, implicarían un esfuerzo de parte de las instituciones que se supone concentran el poder de decisión, para desviar a la población circulante mediante vías alternas a fin de evitar el progresivo deterioro de este ecosistema y por supuesto, orientar la producción hacia la sustentabilidad.

www.bdigital.ula.ve

III.2.2 Mucuchíes: entre páramos y pueblos

El páramo de Mucuchíes se encuentra en la parte alta de la cuenca del Río Chama, aproximadamente al norte de la población de Mucuchíes. En su parte superior se conecta a través de la Quebrada Mifafí con el Páramo de Piedras Blancas y, a través de la Quebrada El Águila, con el Páramo de Hato Viejo. La geomorfología glacial fue descrita por Cárdenas (1962) y Tricart (1966 a, b) y se ilustra en fotografías aéreas de la Misión A-34 (Cartografía Nacional, 1952), Vistas Nos.:136-140,175, 518-522 y 289ª-293A (Sarmiento y Monasterio 1993: 70).

Santa Lucía de Mucuchíes²² cabeza del Municipio Rangel, se encuentra ubicada al oeste del Estado Mérida en el valle alto del Río Chama, a una altura aproximadamente de 2983 m.s.n.m. y a 8° 10' de latitud norte y a 3° 44' de longitud oeste (Vila 1967). Mucuchíes hoy día, es centro de expansión de una agricultura moderna y tecnificada. El sector urbano se ubica en una zona de paso sobre la carretera trasandina, principal vía de comunicación que conecta a los pueblos de esta parte de la cordillera. El Gobernador Juan de Dios Picón describió la organización eclesiástica de Mucuchíes en las siguientes parroquias: la Parroquia Mucuchíes, Mucurubá, San Rafael, Santo Domingo y Las Piedras, división que permaneció intacta hasta 1988 cuando por Ley de la División Político Territorial se designó a Mucuchíes como capital

²² El pueblo de Mucuchíes (cristianizada como Santa Lucía de Mucuchíes), se componía de varias tribus indígenas que vivían independientes entre sí y sujetas a sus respectivos caciques. Estas tribus eran los Mucaos, Misteques, Mosnachoos, Misiqueas y Mucuchaches (Jáuregui Moreno 1948:28). Julio César Salas en su Etnografía de Venezuela (ob cit) los describe como agrupaciones pacíficas, sedentarias y dedicadas a la agricultura. Cultivaban el maíz, la yuca, las habichuelas, la papa y se valían de mochetones, palos y hachas de cílice. El sistema de riego usado eran acequias y estanques. Tenían como régimen político, el patriarcal, eran monógamos, pero aceptaban la poligamia. Celebraban las festividades religiosas con ritos y danzas, se disfrazaban y tocaban flautas, tambores y maracas. Veneraban un dios al que llamaban Chen o Ches, pero también veneraban al sol, la luna, las serpientes, las lagunas, los páramos y los lugares altos (Ibidem: 7). Los primeros misioneros que se encargaron del adoctrinamiento de los indios Mucuchíes fueron los Dominicos, siendo elegido Fray Pedro de Castro, O.P., para la doctrina y curato de los pueblos y repartimientos de toda la nación de Mucuchíes, cuyo nombramiento fue presentado el 10 de Noviembre de 1586 (Miralles Z. y Marín Mata en su arqueología de la Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias, Libro 6, m Tit.3. Ley 1 (En adelante Recopilación....) (Miralles Z. y Marín Mata 1999: 31)

del Municipio Autónomo Rangel, con tres Municipios Foráneos, Cacute, Mucurubá y San Rafael. La actual Ley de 1992, designa al Municipio Rangel, capital Mucuchíes, con las Parroquias Cacute, Mucurubá, San Rafael y La Toma (Porras Cardozo 1995).

Mucuchíes (o mocochís), antiguo sitio de adoración, de lagunas encantadas y de un espacio de contemplación y no originariamente de asentamiento humano, sino de un espacio de adoración. Hasta la llegada de los colonizadores. Este espacio se organizaba en varias tribus indígenas que vivían independientes entre sí y sujetas a sus respectivos caciques (Jáuregui en Parra 2003). Los dominicos constituyeron los primeros evangelizadores católicos de los indios de este pueblo (Porras Cardozo 1995). Fray Pedro de Castro fue elegido por el Arzobispo de Santa Fe de Bogotá para la doctrina y curato de los pueblos y repartimientos de toda la nación de los *mucuchíes*, cuyo nombramiento fue hecho el 10 de noviembre de 1586 (1995: 111). Posteriormente en 1590 se organizaron de nuevo las doctrinas y fueron los padres agustinos los encargados de la cristianización y reducción de las tribus de los Mucuchíes (Porras Cardozo 1995).

En las Ordenanzas de 1620, Vásquez de Cisneros establece el centro poblado de Mucuchíes en las encomiendas pertenecientes a Miguel de Trejo, Juan de Carvajal (quien ordenó la concentración de los indígenas en el pueblo de indios con su resguardo (Velázquez 1995), Antonio de Aranguren, Diego de Monsalve y Pedro Alvarez de Castrellón, con 32 indios en total. Una última fundación habría ocurrido el 13 de diciembre de 1626 por Fray Bartolomé Díaz Menache, quien recogió a los indígenas que continuaban dispersos en el área. Se llamó Santa Lucía de Mucuchíes y el lugar donde está emplazada se llamó la Mesa de Miserén. (Ver Anexo N° 2). En 1761, Basilio Vicente de Oviedo afirma que Mucuchíes es un pueblo de muchos indios, pues es el mayor de

toda la jurisdicción, y puede tener unos doscientos indios. (Baltazar Porras 1995: 111).

Nelly Velázquez expone otras características de los mucuchíes que merecen ser destacadas para ese periodo: además del oficio (la agricultura), la disposición al trabajo y al emprendimiento. También, un modo de organización del espacio según los diferentes pisos altitudinales, así como también, el tipo de manejo agrícola (1995).

En 1832, el Gobernador de la Provincia de Mérida, Juan de Dios Picón, describe el cantón de Mucuchíes como lugar situado al nordeste a distancia de 7 leguas de la capital de Mérida en la falda de uno de los cerros de la cordillera del Norte (Picón 2003), quien describía el lugar en los siguientes términos:

... su temperamento es muy frío y su clima seco y muy sano pero sus habitantes regularmente gozan de robustez y buenos colores. Contiene 1.383 habitantes. (Picón 2003: 9).

Figura N° III.28

Agricultores de Mucuchíes



Fuente: Alfredo Jahn, 1916

Figura N° III.29

Indias Mucuchís, de Mucuchíes



Fuente: Alfredo Jahn, 1916

Sobre su origen, el grupo étnico de Mérida pertenece a una de las poblaciones más antiguas de América, de origen arawac, que por cierto tiene un significado asociado al tiempo. Así tenemos que la palabra THAKUWA (THA-K-UWA), que significa en tunebo *gente hacia atrás* o *gente mayor*, proviene de la composición gramatical MU-KU, utilizado para referirse a sí mismos y a su tierra. (Clarac 1996). Encontramos en esta construcción lingüística una referencia al espacio en el primer radical MU = tierra sagrada o *tierra de los antepasados*. El radical KU que tendría el significado de parentesco matrilineal (Osborn en Clarac 1996). Se podría dar al nombre de Mucuchíes la traducción siguiente:

MU-KU-CHIES = tierra (sagrada) de los antepasados, del parentesco (matrilineal) de CHES (el dios Sol-Páramo-Arco Iris)

La procedencia y movilidad de los términos se asocia con sus migraciones entre Colombia y Venezuela, es decir, en la travesía por la cordillera andina suramericana, pues es posible que las adopciones lingüísticas provengan de una montaña sagrada llamada KAROUWA y de una importante laguna.

...siguiendo la ruta de las Tijeretas (Clarac 1999: 26).

Se podría construir un gráfico que resultaría muy enriquecedor en relación al origen de los grupos que poblaron este territorio como primeros habitantes así como sobre las primeras exploraciones españolas que en el siglo XVI penetraron por primera vez estas tierras (Hernández y Santos 2004). Sería igualmente interesante registrar los tiempos de llegada y su aculturación por el contacto entre estas etnias, su procedencia, las características étnicas, sus intercambios culturales, es decir, su formación cultural en general. Esta es una

cuestión que ha sido objeto ya de innumerables y meritorios trabajos de investigación.

Sobre las migraciones y sus diversas influencias étnicas que poblaron estos páramos, al parecer tenían estrecha relación con cuatro grandes culturas prehispánicas: la chibcha, la quechua, asentados en lo que se conoce como la América andina; la arawak, procedente de los Llanos del centro del occidente venezolano; la caribe, establecida en las islas del mar Caribe, noroeste y noreste del actual territorio venezolano.

Para el caso de los Andes venezolanos, casi todos los autores que han investigado el origen de estos pueblos, sostienen la influencia chibcha y quechua como fundamental, especialmente con influencia en los aspectos mágico-religiosos y de saberes en la cultura agrícola de la cordillera Colombiana, Ann Osborn (1985) y su trabajo sobre el vuelo de las tijeretas, el Hermano Nectario María y su referencia a las encomiendas de Mocoa (1655), Julio César Salas y su etnografía sobre el poblador andino y su origen diverso, Tulio Febres Cordero, buscando la procedencia de estos habitantes, su lengua y sus costumbres; sus culturas, Alfredo Jahn [1916], Erika Wagner (1993 entre otras), Iraida Vargas (1969), Sanoja y Vargas y su aporte sobre las antiguas formaciones y modos de producción venezolano (1983), (Jacqueline Clarac de Briceño 1999), Luis Bastidas (1996), Gordones y Meneses (2004), y no sería justo excluir a los investigadores, exploradores y estudiantes a través de sus tesis de grado.

Lo cierto es que existen unas cuatro fuentes de procedencia principalmente: Andes Centrales colombianos, incluyendo el actual estado Táchira; El mar Caribe, Llanos venezolanos; Costa Sur del Lago de Maracaibo y región Centro occidental (Lara, Trujillo).

Andando en el páramo de Mucuchíes se puede apreciar las huellas del patrón de asentamientos anteriores a la colonización hispánica, así como de épocas subsiguientes. La colonización española introdujo la cultura cerealera, (el trigo en los siglos XVI al XVIII) (Monasterio, 1980) (Velázquez 2004), de modo que el paisaje nos retorna al pasado al apreciar las faenas agrícolas tradicionales del arado por yuntas de bueyes, los arados de madera, las eras o recintos circulares para trillar el trigo en los valles altos, los molinos, que constituyen ahora prácticas mejor asimiladas por los campesinos indicando una reversión en el manejo de las prácticas agrícolas prehispánicas, dado el agotamiento de las tierras por la modernización agrícola intensiva y mecanizada.

El cultivo de la papa también introduce cambios en el uso de la tierra. A mayores alturas se cultivan variedades de mayor resistencia, como la papa negra, que, es además, un rubro de menor producción (una cosecha por año). Y a alturas menores, el cultivo de la papa blanca. De todas maneras el aumento de la producción de papa, ha implicado el empuje de la frontera agrícola.

III.2.3 Tiempos vividos

Desde los primeros *poblamientos* hasta 1920 y lo encontrado en los años de este siglo XXI con sus tendencias de cambio, encontramos -en sus paisajes y en las conversaciones-, que para los pobladores de esta cordillera pareciera que el tiempo no ha pasado (?), o que transcurre de un modo diferente al de las otras regiones, cuestión que es comúnmente comentada por los visitantes y por los inmigrantes. El entramado del discurso al combinar palabras antiguas y modernas, como producto del contacto entre una diversidad de lenguas prehispánicas autóctonas con el español junto con modos discursivos como

los gestos y expresiones, nos dan cuenta de una singular expresividad y variedad lingüística, lo que nos puede dar una idea de la amplitud cultural, de su *espaciotiempo* como contexto.

Los datos arqueológicos sobre la zona del páramo como *habitat*, muestran evidencias importantes para afirmar que esta zona pareciera que no fue objeto de ocupación humana muy temprana sobretodo por encima de los 3000 m, *poblamiento* ocurrido en el periodo precolombino (Wagner 1973; 1979). La época Neo-India (que en Venezuela se remonta a unos 4000 a. P., Neolítica, de cerámica o modo de vida agroceramista), es la mejor conocida en la arqueología venezolana. Los hallazgos arqueológicos son más extensos y abundantes, especialmente los que muestran construcciones asociadas a la agricultura. Los páramos parecen haber sido poco usados como espacio para el pastoreo, sino como zona de paso a regiones más bajas en el caso de exploraciones, intercambio o por confrontaciones bélicas, pero parecen haber sido destinados, como ya lo han señalado otros estudiosos, a prácticas rituales, dados los hallazgos de objetos "ceremoniales" diversos en abrigos rocosos o santuarios de las zonas elevadas (López del Pozo, 1990 y 1993 en Wagner 1993: 287).

Otros autores destacan no haberse demostrado la presencia humana prehispánica permanente en páramos venezolanos

Culturalmente se asume que las comunidades parameras se generaron por la conjunción de poblaciones indígenas e hispanas. No se ha demostrado la presencia humana prehispánica permanente en páramos venezolanos, pero datos arqueológicos (Wagner 1967; Rivera 1992), etnohistóricos (AHM-RP 1558, 1791; Simón 1627) y etnográficos (López 1992) muestran una presencia estacional e infieren una ascendencia cultural indígena en las estrategias de explotación. Elementos de grupos indígenas e hispanos subsisten en la población contemporánea. (López- Zent 1995: 240).

A diferencia de las condiciones geográficas del Altiplano de Bogotá, en esta cordillera de Mérida, no existen evidencias de que hayan existido grandes lagos ni grandes abrigos rocosos ni cuevas extensas para usarlos como espacios para viviendas, de cacería y otras actividades humanas, a excepción de los hechos rituales. Las cuevas en los Andes venezolanos no vienen a ser cuevas en realidad, sino "abrigos rocosos" como lo señala Wagner, destinadas no a la vivienda sino para el resguardo y fines rituales.

El soporte científico del panorama preagrícola en los Andes llamados norteños de Sur América (Colombia y Venezuela) demuestra la existencia de grupos nómadas de cazadores y recolectores que antecedieron a las sociedades agrícolas sedentarias con diversos grados de complejidad en los Andes Orientales de Colombia y 13.000 años atrás para el Altiplano de Bogotá bajo evidencias arqueológicas y paleobotánicas (van der Hammen 1973, 1978; otros en Wagner 1993: 271).

Vale la pena aclarar que, ninguno de estos sitios mostró evidencias de la existencia de puntas de proyectil como sí ocurrió en la región de Falcón, en el noreste de Venezuela (Cruxent 1970; Bryan 1973; Jaimes 1992 en Wagner 1993).

La cronología de Cruxent y Rouse (1958-59, 1982) y Rouse y Cruxent (1963,1966), quienes aportaron la primera arqueología sistemática regional para Venezuela (15.000 AC hasta 1500 DC) y ampliada posteriormente por Erika Wagner sobre esta zona de los Andes (Carache, Boconó en el Estado Trujillo y Mucuchachís en el Estado Mérida), ofrece evidencias sobre algunas construcciones artificiales asociadas a la agricultura (montículos, terrazas agrícolas, canales de riego, silos en los sitios más bajos de la cordillera (El Jobal, 270-420 DC) que corresponden al estilo o fase Betijoque de la Serie Pitioide (Wagner 1967,1972,1988, 1993: 275).

En la zona del pie de monte andino (Estados Lara y Trujillo), se han encontrado huesos de mastodonte (*Eremotherium rusconii* y *E. elemense*) de caballo y de glipodontes, solo que no se ha podido asociar con la actividad humana (Linares, 1990 en Wagner 1993), salvo en un lugar del Estado Lara en el Municipio Morán (el Vano) donde se localizaron restos de megaterio asociados con tres fragmentos de punta de proyectil, así como otros artefactos tipo El Jobo (Jaimes, 1990 en Wagner 1993: 272-273).

Pero no todos están de acuerdo en esta cronología (Sanoja y Vargas 1983). Para estos autores, 1000 AC, época Neo-India, está bien documentada para el actual territorio venezolano (en Wagner 1993). La cronología de Arvelo (1987) incluyó a Santa Ana en la "*tradición Lagunilla*" (Sanoja y Vargas 1983: 275).

En base a excavaciones arqueológicas e igualmente por documentación proveniente de fuentes históricas y evidencias botánicas y zoológicas, se podría afirmar que la subsistencia de los Neo-Indios²³ se concentró en la agricultura, de modo que a partir de 900 DC la vida sedentaria en los Andes venezolanos estaría bien documentada (Wagner 1993). Esta época es la mejor conocida en la arqueología venezolana y valiosa por sus hallazgos, en especial por los que muestran construcciones ingeniosamente asociadas a la agricultura, tales como canales de riego, silos, terrazas agrícolas y calzadas, entre otros.

²³ ...los primeros estudiosos de los Andes venezolanos y sus seguidores, son responsables de la división clásica de los aborígenes andinos en Timoto-Cuicas, lo cual no ha sido comprobado por nuestras investigaciones arqueológicas en los Andes iniciadas en 1963, pero que lamentablemente sigue apareciendo como dogma en los textos y libros de síntesis modernos (Wagner 1985, ob. Cit.). Esto mismo ha sido corroborado posteriormente con datos aportados por Clarac (1985) y Bastidas (2003) entre otros.

Los hallazgos en Mucuchíes y para citar el de Mocao Alto (Wagner 1973; 1980), (por ser uno de los sitios elegidos para nuestro trabajo de campo en su fase preliminar). Los hallazgos en Mocao posibilitaron determinar algunas condiciones de vida de los pobladores de estos lugares. A fines de 1967 y principios de 1968, Erika Wagner excavando en los sitios de La Era Nueva y Mocao Alto en Mucuchíes, cuenca del río Chama, encontró un cementerio y un latter de placas aladas, remontándose ambos sitios de acuerdo a fichas radiocarbónicas obtenidas, a un período de ocupación que oscila entre 450 y 1120 años antes del Presente, período IV (1150-1500 D.C) según la cronología regional de Cruxent y Rouse (Wagner 1970).

El hallazgo en Mocao Alto le permitió a la misma estudiosa del lugar (Wagner 1973,1980), realizar conclusiones más confiables al encontrar 4881 piezas de placas en diversos estados de forma, tamaño y acabado, de colores, asociados con pulidores, piedras de amolar y 18 esqueletos humanos (1993: 284). Lo probable es que haya habido en el sitio un taller de artesanos, así también, un lugar de habitación dado el pectoral encontrado (collar) elaborado con una roca atípica de los Andes venezolanos, nominada como *serpentinita* y que es posible que haya sido objeto de intercambio con otras poblaciones de regiones vecinas, o bien, como parte de las estrategias de la *microverticalidad*. Las regiones a las que se refiere Wagner, son las de la Península de la Guajira y Paraguaná, La Sierra Nevada de Santa Marta, las Montañas del Caribe del norte de Venezuela o también de las Antillas, Cuba, por ejemplo (Wagner 1993: 284). La otra posibilidad en relación a la vecindad, es que haya podido darse el intercambio con las tierras bajas del Estado Lara, en base a información mineralógica que data de los años 20 del pasado siglo XX (Perera 1977 en Wagner 1993: 284).

También se señala a partir de estos hallazgos, que la domesticación de plantas y de animales propiciaron el desarrollo de los complejos culturales

andinos que a diferencia de los Andes Centrales, los Andes venezolanos no disponían de valles fluviales fértiles, sus cuencas y sus valles constituyeron un sitio geográfico propicio a la ocupación humana, a la agricultura y el pastoreo y al asiento de formas jerárquicas de gobierno.

A efectos del presente trabajo, señalamos como punto de interés el que dadas las condiciones geográficas de los Andes en diversos pisos ecológicos, es muy probable, según Wagner, que halla habido contacto con regiones variadas y distantes, de modo que tal singularidad espacial propició el intercambio con objetos materiales, y también con elementos de orden inmaterial, creencias, costumbres, tipos de conocimiento o saberes, lo que no se pudo conservar dada su naturaleza o por la tradición oral difícil de permanecer en el tiempo, predominante de estas etnias, o por no haber vestigios de petroglifos en la zona.

Los aportes de Osborn ya señalados y usados por Jacqueline Clarac (1996), sobre los tunebo o U'wa del sector limítrofe de la Cordillera Oriental de Colombia y Venezuela (Wagner (1993), le permiten concluir a Clarac, que hay una estrecha relación entre el modelo ecológico (microverticalidad²⁴ de los Andes norteños) y los patrones de comportamiento religioso, modo de vida entre los aborígenes de la Sierra nevada de Santa Marta y la Cordillera de Mérida, desde mucho antes del contacto indo-europeo y los anteriores contactos tal como lo hubo declarado Jean Marc D'Civrieux. Este investigador de origen francés, geólogo de profesión, especialista en Foraminífero, profesor de la Universidad de Oriente, Venezuela y quien formó parte de la primera expedición venezolana hacia las fronteras del Orinoco en 1952 concluye según sus investigaciones que estas tierras suramericanas

²⁴ "Para los Andes del norte se habla de micro-verticalidad, lo cual significa la explotación de pisos ecológicos distanciados de un pueblo en un trecho no mayor de un día, lo cual permite retornar al lugar de residencia durante la noche" (notas de Erika Wagner (Nº2) 1993:291).

nuestras fueron escenario de otros contactos. Primero los celtas, tanto de la Bretaña francesa de hoy como de la Gran Bretaña, como los primeros en llegar. Luego las incursiones de los atlántas en la época del auge de la ciudad de Troya. Estos protogermanos de origen escandinavo, navegaron a lo largo de las costas nórdicas atlánticas y por las costas del Mediterráneo oriental desde Gibraltar, habiendo entrado en contacto también con otras culturas avanzadas como la de los vascos, para entonces dueños del estrecho de Gibraltar, de las Islas Canarias y extensiones de un Sahara predesértico donde vivían los turegana “alta civilización arcaica” en palabras textuales de Civrieux. Más tarde entraron los fenicios y en los siglos IX y X los vikingos, los cuales se expandieron desde las costas del Canadá hacia el sur (Jiménez 1991: 134).

José María Cruxent²⁵, arqueólogo y antropólogo nativo de Cataluña (1911-2005), y residenciado casi toda su vida en Venezuela, se dedicó a excavar pueblos enteros en esta tierra, hizo empeño en demostrar que la historia de América no comenzó en 1492 con la ocupación española, sino miles de años antes. En las expediciones que emprendió en el alto Orinoco (27 de noviembre de 1951), la Sierra de Perijá, Nueva Cádiz (Isla de Cubagua, Venezuela), La Isabela (Sto. Domingo, República Dominicana), Valle del Río Pedregal y Taima Taima (Coro, estado Falcón), le permitieron determinar (y su teoría fue contundente), que América estaba poblada muchísimo tiempo antes de la ocupación española. Se atrevió a asegurar, incluso que los orígenes del ser humano en este continente se remontaban al menos 30000 años antes del presente (AP), ubicándose en el período Paleoindio, el más largo de la prehistoria americana, época que culmina en 1492 con la llegada de Cristóbal Colón a tierras desconocidas (Cabrero 2008).

²⁵ Entre los hallazgos de Cruxent, se encuentra una pelvis de mastodonte atravesada por la punta de piedra de una lanza. Su fechamiento geológico y de Carbono 14 coinciden en el 13000 a. P (11000 a. C). (Cruxent, com, pers., en Wagner 1993: 289).

En relación a la producción cerámica en Mucuchíes, la fase protohistórica del mismo nombre, da cuenta de hallazgos de fragmentos de una loza denominada mayólica²⁶ (un cesto holandés de estilo chinoide fechado entre 1650 y 1675 (Cruxent en Wagner 1993: 289).

En cuanto al campo sociocultural, las manifestaciones más tempranas del modo de vida andino, después de la recolección precolombina, fueron: el “modo de vida igualitario semicultor” y “modo de vida jerárquico cacical” (Sanoja y Vargas, 1997: 28,29). Los primeros, ocupaban los valles del noroeste subandino del noroeste de Venezuela.

... hacia 2200 años Antes del presente o 200 años antes de la era cristiana. En los valles altos de la serranía andina, las primeras aldeas igualitarias semicultoras aparecen, hasta el presente alrededor de los siglos IX y X de la era cristiana (Sanoja y Vargas 1997: 29).

El otro modo de vida, Jerárquico Cacical, estaba estrechamente vinculado a las necesidades de la consolidación de una economía productiva que requería una gestión cada vez más estructurada y centralizada para garantizar el éxito de las cosechas, el intercambio de productos, la complementación económica.

Uno de los rasgos generales del *poblamiento* autóctono en Venezuela es que, desde sus formaciones más antiguas, las relaciones sociales, con el ambiente, o con su medio, no constituyeron una relación simplemente *natural* como se ha creído. Si el trabajo como actividad social aparece evidenciada en los hallazgos arqueológicos, tal como se ha podido mostrar, quiere decir

²⁶ Loza porosa, de pasta blanca con una superficie dura, vitrosa, que es un esmalte opaco (no debe ser confundida con la porcelana) de materia prima diferente a y no es de origen mediterráneo (Wagner 1993)

también, que para poder producir los bienes que sustentarían la vida, tuvieron que *desarrollar lo económico* (en los términos de racionalizar estas actividades, es decir, sobre los fines y logros).

Como conclusión y para tener una idea global en torno al *poblamiento* y al modo de vida en la cordillera de Mérida, podría resumirse en los trabajos de Gordones y Meneses:

La cordillera andina no estuvo poblada por un solo grupo étnico para el periodo de contacto, sino que su poblamiento ocurrió por oleadas poblacionales provenientes de la región nor-central del país, igualmente por la región de la cuenca sur-occidental del Lago de Maracaibo y probablemente desde la región de los Llanos occidentales. Por otro lado, que fue en Miquimú el lugar de la ocupación más temprana relacionada con los contextos arqueológicos merideños vinculados con la lengua timote, como lo señalan Sanoja y Vargas, 1986, Vargas, 1986 y Wagner, 1988). Es muy probable entonces, que la diferencias en los pobladores de la llamada parte alta y fría y la parte baja y caliente, también mostraba no solamente particularidades étnicas, sino igualmente de asiento geográfico, habitando unos, la parte alta del Valle del Chama, la Cuenca del río Motatán y la Cuenca del río Nuestra Señora, para referir al otro grupo asentado en la parte baja del Chama y la Cuenca baja del río Mocotíes sumado a otro grupo que es posible que haya ocupado la vertiente sur-occidental de la Cordillera de Mérida (Gordones y Meneses, 2005: 52).

En la misma obra antes citada hay una referencia que transcribiremos a continuación por su ilustración en torno a la distinción cultural de los grupos que poblaron esta región: Según Fray Pedro de Aguado, cuando llegaron los españoles hacia 1558 se distinguieron dos poblaciones en la Cuenca del Chama y Valles laterales del mismo:

... dos maneras de gente; que la del pueblo para arriba toda la más gente de tierra fría de buena disposición y muy crecido los cabellos cortados por junto a la oreja y los miembros genitales sueltos (...) las mujeres traen ciertas vestiduras sin costuras hechas a manera de saya que llaman los españoles smalayetas que les cubre casi todo el cuerpo... (Aguado, 1987: 454 en Gordones y Meneses 2004).

Al parecer esta gente pobló

todo el valle para arriba del pueblo, hasta los páramos con otra población que está a mano izquierda del pueblo de la otra banda de la quebrada del río que llaman Albarregas, con la población del valle de Pernía y los valles del Pabuey y Escaguey y otros sus comarcas y el valle de Santo Domingo y Corpus Christi y el de la Sal, con todas aquellas vertientes de la lengua, por los altos hasta casi el pueblo de la sabana (Aguado 1987: 454-455).

Sobre la organización social, la descendencia es bilateral, la residencia pos-marital preferida, neolocal y el matrimonio monogámico. A la familia nuclear pueden sumarse miembros emparentados o no, llamados eco-chaba óos (huérfanos o personas que no cuentan con abrigo y/o alimentación).

III.2.4 Tiempo de trabajo

El sentido del tiempo para el trabajo constituyó al igual que los otros hechos ya señalados, una irrupción cultural, porque tuvo mucho que ver con el *poblamiento* que ocurrió en el período de aculturación forzada desde la colonización. Los Visitadores ordenaban abandonar las labranzas y asientos originarios para ocupar los lugares de la nueva doctrina.

Para el caso de las poblaciones alrededor de lo que hoy es Mucuchíes (pueblos y páramos), las obligaciones del Visitador era repartir tierras y resguardos a los indígenas, así como destinar tierras útiles a las actividades de labranza, siembra de frutos y legumbres, la crianza de ganado, para poder mantener a la población no productiva (huérfanos y pobres), y tierras destinadas al labrado de los encomenderos. Para *dichos yndios* solo quedaba el espacio de las palabras indígenas como recuerdo o como señal para los linderos. Por tanto, fueron adjudicadas como tierras para algunos fines y resguardos los siguientes:

... desde la dicha iglesia de tapias que está en el dicho asiento y Valle de los Mucuchíes a dar un mogote que llaman muquiguguo y de allí hasta llegar a los aposentos de tapias del dicho Miguel de Trejo, que están en el camino real que desta ciudad de Mérida va al dicho valle de los Mucuchíes (...), y desde los dichos aposentos yendo arriba a dar a llegar al pantano y de allí a lo alto del páramo que los indios llaman mucumascaman por una quebrada abajo que llaman mucumaban hasta llegar y volver a dicho pantano y de allí a dar y llegar a una quebrada que llaman mucubasnují y por ella arriba hasta dar a una acequia antigua que llaman mucumusimís, que sale del nacimiento de la dicha quebrada en que por esa parte se incluyen y entran en unas labranzas de trigo y tierras que han tenido y tienen dichos indios de Mucuxunta, y así mismo se les adjudica y da por resguardo a los dichos indios un pedazo de tierra que ha labrado Juan de Carvajal que están del camino real para arriba desde una puerta que está en una quebrada llamada mucubaratio hasta topar con la cerca de Antonio Aranguren como se va hasta sus aposentos que el sitio se llama mucutubino y así mismo se adjudica por resguardo a los dichos indios todas las tierras que ha labrado y tiene el dicho Juan de Carvajal en el sitio donde están sus aposentos, que llaman mucucapax, que las dichas tierras se entiende las que hay desde la dicha quebrada llamada Mucubaratio y por ella abajo hasta llegar a dicho Río Grande de Chama las que ay por esta parte hacia la iglesia que estas quedan por resguardo para dichos indios. Y luego va corriendo el dicho resguardo desde el río de Chama atravesándole y pasando

a la otra bandad el hasta llegar a una quebrada que llaman mucuyao y por otro nombre Mocaho, que entra en el dicho río de Chama y por la dicha quebrada arriba hasta lo alto del páramo y peñas que llaman mucuguaguo y de allí bajando hasta dar en la quebrada mucumubas que entra en el dicho río grande de Chama con todas las vegas de aguas vertientes hasta llegar al sitio Muxixi lindero de la estancia de labor de Diego de Monsalve en cuyas vegas del dicho río tienen labranzas indios de los repartimientos de Mucuhíes de Miguel de Trejo y Juan de Carvajal y de Mocaho del dicho Diego de Monsalve y desde el dicho sitio Mixixi volviendo (sic) por el dicho camino real hasta llegar a la dicha iglesia con más todas las labranzas incluidas en los dichos límites y términos de los dichos resguardos que labran y cultivan todos los dichos indios desta nueva población de Mucuchíes... (Miralles y Marin 1999: 37-38)

Sobre la economía del tiempo encontramos que el tiempo sociocultural no está divorciado del primero. Como se puede apreciar en estos documentos y en las investigaciones que se han realizado recientemente:

El tiempo es también un recurso que debe ser economizado. En tal sentido, el tiempo invertido en el trabajo material es un acto económico al igual que aquel que se utiliza-por ejemplo-para la conservación y los rituales que influyen subjetiva u objetivamente en el mejoramiento de la capacidad productiva. De esto se desprende que lo económico no equivale exclusivamente a lo material (Sanoja y Vargas, 1997: 13).

Aquí, la reproducción cotidiana de la vida tiene un sentido económico directo o indirecto y lo tiene también el tiempo como un recurso, pero como lo podemos apreciar en los ritos y mitos relacionados con las actividades productivas necesarias a su sobrevivencia, no representan solamente un sentido material.

Los hallazgos arqueológicos en torno al trabajo, y la información que corresponde al patrón andino propiamente, se puede extraer de la región de

Mucuchíes (Wagner, 1973, 1979), que al igual que Carache, de tierra templada, tipifica a este patrón Sub-Andino (Wagner, 1967 1988). Lo anterior se pudo determinar por artefactos utilitarios encontrados en estos lugares (piedras y manos de moler, líticos y restos de plantas, así como de animales. Y una de los testimonios materiales más singulares de esta zona son las construcciones de piedras asociadas a las labores agrícolas, igualmente los llamados *andenes* o terrazas, canales de riego, acueductos que han descrito los estudiosos más recientes por los investigadores del Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez de la Universidad de Los Andes (Puig, 1989, Clarac, 1996, Niño, 1988, Ramos, 1990, Gordones y Meneses, 1992, 1993, 1995, 2004), entre otros. Todas estas evidencias, dan cuenta del poblamiento en la región, específicamente descrito como un sitio de habitación asociado a un cementerio y un taller de placas aladas, remontándose esta ocupación al período IV (1150-1500 DC) según la cronología regional de Cruxent y Rouse ya citada (1982).

Habría que hacer mención de que las nuevas generaciones de antropólogos han insistido en destacar la distinción que a través del tiempo, se ha dado entre la gente de la tierra fría de los páramos y la gente de la tierra caliente o zona baja (hasta Lagunillas) (Clarac 1996; Martens 2004; Bastidas, 1998, Gordones y Meneses 2004, entre otros), y que ya los cronistas colonizadores también lo habían señalado. Así mismo reseñado por los historiadores. El tipo de ocupación y el tipo de colonización que ocurrió posteriormente desde el período de contacto en la cordillera de Mérida, provocaron cambios lingüísticos, los cuales son objeto de estudios de enorme importancia (Obediente y co-investigadores, 1998) (Domínguez y Mora, 1998) (Gordones y Meneses 2004), (Martens 2003) y otros.

El propio Humboldt [1817] elabora una clasificación que es posteriormente usada por los estudiosos de diversas disciplinas. La misma ofrece diferentes

paisajes de la alta y baja montaña tropical, basados en límites principalmente térmicos:

- La tierra caliente se encuentra desde 0 grados -1000 de altitud
- La tierra fría entre 2000 y 3000 m
- La tierra helada o zona paramera, por arriba de los 3000 m

La división altitudinal de Monasterio, se considera una de las más completas, basada en variedades ambientales simples (temperaturas, heladas, patrones de precipitación, nubosidad, insolación). Por otra parte, también influye el uso histórico que de estos ambientes han hecho las distintas formaciones socioculturales que habitaron los Andes Venezolanos desde la época prehispánica hasta el presente (Molinillo y Monasterio 2005).

Sin embargo, hay objeciones a ésta clasificación de Monasterio y de otros autores, entre las aproximadamente trece clasificaciones de pisos térmicos y altitudinales, precedidos por las de Humboldt de 1817 (Silva 2002), quien señala que esta objeción se debe a que las clasificaciones de pisos térmicos no son estrictamente climáticas (éstas se fundamentan en regímenes térmicos y pluviométricos), mientras que habría que tomar en cuenta otros elementos climáticos además de la temperatura del suelo.

Haciendo una excelente exposición de las clasificaciones de Codazzi (1841), Pittier en 1926 y 1935, de Jahn en 1934, de Holdridge, Adolfo Erns, y otros, ofrece la suya (Gustavo A. Silva León, geógrafo de la Universidad de Los Andes), que recogemos en su cuadro titulado "Clasificación de Silva" (1999: 323):

Cuadro N° III.1

Clasificación de pisos térmicos

Pisos térmicos	Altitudes	Temperaturas	Superficies**
	Aprox* (msnm)	media (° C)	(km 2)
Caluroso	0 a 850	28 a 23	130
Fresco	850 a 1650	23 a 18	610
Templado	1650 a 2500	18 a 13	1040
Frío	2500 a 3350	13 a 8	740
Muy Frío	3350 a 4200	8 a 3	570
Gélido	4200 a 5000		Total: 3220

Fuente: Gustavo A. Silva León (2002: 323)

* Redondeada de 4.680-1677

** Cuenca del río Chama hasta la afluencia del río Mocotíes a 320 msnm

III.2.5 Faena agrícola

A la llegada de los españoles, el estado de la agricultura era “floreciente” (Febres Cordero 2007). Cinco días después de la fundación de Mérida, el capitán Juan Rodríguez Suárez, en una carta fechada el 14 de octubre de 1558, describió que había “muchedumbre de gente” y población de las Sierras Nevadas describiendo los cultivos en los llamados andenes, y que había tantos edificios como en Roma.

Y cierto, dice nuestro primer historiador Fr. Pedro Simón, en los rastros que yo vi cuando pasé por estas tierras (1612 y 1613), me parece aún corta la relación,

pues se da bien a entender ser así, al ver que con ser tierras dobladas todas y que estando tan encrespadas por ellas hombres aun gateando, están todas labradas y hechas poyos a trechos, donde sembraban sus raíces y maíz para su sustento, porque la muchedumbre de gente no dejaba que holgase un palmo de tierra, aunque fuese de muy fríos páramos (Febres Cordero 2007: 35).

La recolección de las cosechas era un tiempo de fiestas sucesivas, porque el dueño de la sementera convidaba a los vecinos y parientes para recoger los frutos lo cual acompañaban con danzas y libaciones de chicha. A esta faena le llamaban convite, mano vuelta o callapa como expresión de las estrategias productivas en la población prehispánica (Velázquez 1987).

La llegada de los españoles marcó también grandes cambios en los modos de vida de los pobladores del páramo merideño debido al maltrato y a las vejaciones a los que eran sometidos. Tal es el caso que el Rey de España a principios del siglo XIX, Carlos IV, envió una comunicación al Capitán General de la Provincia y Presidente de la Real Audiencia de Caracas, Manuel de Guevara de Vasconcelos, solicitando información sobre la situación del pueblo de Mucuchíes y los agravios que sufren sus moradores. Ver Anexos N° 3 y 4.

Las laderas de las montañas constituyeron también el espacio preferencial para enfrentar el clima y hospedaje (vivienda) y para la producción y reproducción de los grupos humanos asentados a lo largo (y poco ancho y útil espacio) a los fines de vida en los páramos de la cordillera.

Pero es el sistema de terrazas lo que parece más idóneo para el cultivo en este ambiente páramo.

Ahora bien si pensamos en los elementos condicionantes a la producción de alimentos como cultura, son los factores ambientales y de relieve los que más peso parecen tener. Según Puig:

la penetración de los diferentes grupos humanos en los Andes merideños a principios de nuestra era significó su contacto con una gran diversidad ambiental, que no sólo implica los diferentes climas producto de los cambios de temperaturas, precipitaciones, nubosidad o vientos a diferentes escalas, según las múltiples variaciones que impone el factor montañoso, sino también las condiciones especiales producidas por las diferentes unidades de relieve, el binomio geología-morfología y la vegetación (Puig en Clarac 1996: 74).

La colonización agrícola del páramo de Mucuchíes se adoptó en una franja comprendida entre los 2800 y 3800 m. de altitud (Monasterio 1980).

En la terminología de los ecólogos, *colonización*²⁷ es una palabra que tiene una connotación muy específica: en primer lugar no se puede entender sin relacionar el ambiente con la sociedad, en otras palabras, no podemos hablar del uso de la tierra, por ejemplo, el agrícola, sin el paisaje bio-eco-geográfico y sin la condición humana de un modo articulado en los términos de una trama de vida. Por eso se dice que en los Andes de Venezuela la colonización agrícola se implementó de cierto modo. Primero, fue comprendida en este ecosistema, en una altitud entre los 2800 y 3800 m. Todavía en la entrada de este siglo XXI se puede apreciar vestigios de la época prehispánica, de la colonia y del período de la Independencia en la cultura del cultivo de algunos rubros de tradición campesina que tiene su anclaje en los saberes ancestrales de estas etnias que ocuparon el páramo, tales como el de la papa y el trigo, que se combina con otras formas y tipos

²⁷ Colonización agrícola, planificada o espontánea consiste en la expansión hacia áreas que anteriormente eran reservadas a otros usos. Ampliación de fronteras agrícolas hacia regiones que potencialmente están sujetas a grave degradación de los suelos.

de cultivos contemporáneos. El espacio agrario en este territorio asume una estrategia itinerante descanso-barbecho-cultivo (regeneración; fertilidad; producción).

Pero la conjunción cultural indígena-hispana se hace más evidente en la actividad agrícola de subsistencia más preciada, como lo es, el cultivo de la *truma*, mejor conocida actualmente como la papa (*solanum cvrs*). De acuerdo a las percepciones locales y personales de López-Zent: "a) *la semilla es de indudable domesticación indígena, en tanto que b), técnicas de cultivo como el arado, devienen de la tradición hispana*" (1995: 63).

Una de estas formas ancestrales es por ejemplo, la agricultura con descanso²⁸. Ahora bien, dada la transformación de la agricultura hacia la producción para el mercado, o de expansión de la agricultura con un carácter capitalista a partir de 1930 (Velázquez 2003), el modo de producción y de relaciones sociales se articularon al implante de este sistema de "agricultura racional" (Pacheco 2006), con base en la innovación que introdujo la modernización cultural (científica) y el complejo tecnológico industrial moderno (que en los Andes se expresa de muchas formas : en lo tecnológico, riego por aspersión y construcción de carreteras desde mediados del siglo XX, entre otros factores. Este modelo ocasionó una colonización con otra connotación e influyó determinantemente en los cambios en el imaginario andino venezolano y en las representaciones de sus prácticas y relaciones sociales.

Actualmente gracias a ese discurso difundido sobre economía sustentable, se ha procurado continuar con los cultivos *cerealeros*, que hoy se encuentran

²⁸ Práctica muy difundida en la agricultura tropical y que ha sido principalmente descrita y estudiada en el Trópico de baja latitud (Rappaport 1971 en Monasterio, 1993: 56). Proyectos basados en esta tradición en el páramo de Gavidia , Venezuela (TROPANDES) "Manejo de la fertilidad en los Andes Tropicales: Bases agroecológicas y sustentabilidad de la agricultura con descanso" (Proyecto INCO 1998) (Monasterio y Molinillo 2000) (Monasterio, 1994)

en los lugares menos erosionados de las laderas de las montañas, donde se continúa sembrando trigo. Pero ya desde los años 50 se advertía sobre la decadencia de este cultivo.

Para hacer referencia a la agricultura en Mucuchíes, se podría decir que el mismo es un centro de expansión de una agricultura moderna y tecnificada, aunque en algunas aldeas más apartadas, todavía se puede apreciar en algunos asentamientos campesinos, sistemas culturales relictuales, es decir, en los cuales se conjugan prácticas de cultivo indígenas o de la colonia (arado egipcio, fuerza de tracción animal con yuntas de bueyes, muladares para transporte y carga) la agricultura con yunta de bueyes, faena que se hace en varios tiempos²⁹ con fincas de alguna extensión importante con trabajo asalariado y el uso de prácticas mecanizadas (Sarmiento y Monasterio 1993).

Como centro urbano primado del Municipio Rangel (2800 msm), quedó atrapado en medio del paso de la carretera trasandina como vía principal, tales condiciones (distribución y acopio de productos agrícolas) le favorecen en relación a las anteriores formas de producción. Pero la mayoría de sus productos (papas, zanahorias, hortalizas) son cosechas en general, de dos a tres al año, siguen siendo la actividad primaria, lo que le ha convertido en un centro de producción importante junto con Timotes.

Veremos a continuación algunas características de los cambios en la expansión de la modernización agrícola en estas dos zonas de la Cordillera en el período 1930-1999 (Velázquez 2003):

²⁹ el primer tiempo o "el primero de rompedura, que 'rompe' la capa arable e incorpora y fragmenta la vegetación natural de los primeros 30 centímetros del suelo. A continuación la parcela entra en un período de barbecho que dura de 4 a 5 meses, donde la frontera semienterrada se va descomponiendo lentamente e incorporándose al suelo como el abono verde que va a fertilizar el desarrollo del cultivo. Esta fase precede al segundo arado para la siembra. Por lo tanto, el barbecho es una fase biológica muy activa (Sarmiento y Monasterio 1993: 108).

Estos cambios están estrechamente vinculados a las relaciones de estos dos centros de producción (Mucuchíes y Timotes) con el mercado nacional e internacional. Los mismos son: cambios en el uso de la tierra, cambios en la organización socioproductiva y cambios en la tenencia de la tierra.

El primero, se caracteriza por el paso de un sistema tradicional meztizo de origen colonial (diversificación de cultivos en pisos altitudinales diferentes (trigo, cebada, avena) y tubérculos (papa andina). Además, una actividad ganadera de subsistencia, a otro sistema, de tipo capitalista, de alta productividad y producción.

En el caso de Mucuchíes, a partir de 1980 se comienza a alternar el cultivo de la papa con otros cultivos (hortalizas preferentemente), que progresivamente van ampliando la frontera al ocupar nuevos espacios para este fin y para el uso residencial y turístico, cuestión que causa un cambio dramático en el espacio-tiempo y en sus pobladores que durante más de tres siglos hasta 1930 mantuvieron otras formas suyas de vida y en particular, prácticas de cultivo como es el caso del barbecho, el no despiedre de los terrenos en el cultivo del trigo (Velázquez 2003).

Con la introducción del patrón modernizador (proceso sustantivamente notorio desde los inicios del siglo XX hasta la década de 1970 (Pacheco 2006), la ingeniería agrícola y la ciencia positivista de los inmigrantes españoles, isleños del continente africano y peninsulares, se comenzaron a introducir insumos agrícolas de origen no natural, lo cual comenzó a causar desde entonces hasta ahora un impacto negativo en los términos de un deterioro progresivo de los suelos, la propagación de plagas y contaminación ambiental, aparte del proceso de extensión progresiva también de más tierras para el destino agrícola.

En cuanto a los cambios en la organización socioproductiva, basada en la unidad familiar por tradición, comienza a ser sustituida por otras formas de relaciones sociales con la contratación de peones o jornaleros como mano de obra no familiar. Es importante señalar que otras formas tradicionales de producción de carácter colectivo como el "convite" o la "mano vuelta" o "callapa" ya mencionadas (Velázquez 1987), fueron sustituidas por las cooperativas y asociaciones vinculadas al mercado, así como otras agrupaciones de carácter conservacionista (Velázquez 2003).

Finalmente se ha de destacar la forma de tenencia de la tierra (para el período en estudio: 1930-1999) en los términos de división progresiva de la propiedad territorial, la cual se produjo por compra de las parcelas o por sucesión de padres a hijos. Por otro lado se mantiene en este período la "Medianería" como una forma de ampliar los espacios de cultivo para controlar más mano de obra y reducir los costos de producción (Velázquez 2003).

La singular conjunción de este ecosistema páramo, de tierras fértiles, mujeres y hombres con una disposición cultural al trabajo agrícola y a la artesanía, junto con una importante concentración poblacional organizada en familias a la llegada de los primeros exploradores españoles en busca de El Dorado, constituyen, tanto en aquellos primeros días del encuentro entre estas dos culturas y en este tiempo todavía, un importante reservorio de naturaleza y humanidad que merece la pena hacer cada vez más relevante al proseguir en las investigaciones de este sistema sociocultural andino. Por supuesto, sin descontar que la actividad turística preste atención a las medidas de preservación y respeto por sus elementos y hacer resistencia por caminos "asperísimos" a sus depredadores.

III.2.6 Medidas del tiempo. Calendarios y otros

III.2.6.1 El tiempo religioso indígena

El calendario³⁰ Mu-ku de los indios de la Cordillera de Los Andes era lunar y se dividía en trece lunas, o en trece meses lunares (Clarac 1996: 1981), según lo investigado en Lagunillas, La Pedregosa y La Culata. De observar el mapa de la Cordillera de Mérida, los espacios sagrados se localizan en la Sierra Norte, al este (Mucuchíes), al oeste (Lagunillas, zona baja), y al medio (La Pedregosa); espacio geográfico cósmico-sagrado a través de la oposición espacial Este (Sol)/Oeste (Luna) con un punto intermedio, o punto de equilibrio-desequilibrio, hecho que requería la intervención del sacerdote o mohán quien servía de intermediario (Clarac 1996: 44).

Este calendario se iniciaba con el solsticio de invierno y estaba dedicado al sol. Las grandes fiestas religiosas se realizaban durante este primer mes. Bajo el influjo español este tiempo será también en tiempo presente, el de las grandes fiestas de los aguinaldos, las Paraduras del Niño y los bailes de San Benito. Por ello, las fiestas religiosas más importantes, aún tienen lugar entre los meses de diciembre y febrero. Las fiestas religiosas a la luna se celebraban en un "mes del medio", correspondiendo al mes de mayo en el que se ubica la fiesta de San Isidro, patrono de los agricultores. "Otras grandes fiestas se celebraban al fin del período de las lluvias, en octubre, relacionado con el mito universal del diluvio del principio de los tiempos" (Duque 2002: 151)

³⁰ Según J. Le Goff, la primera forma de computar el paso del tiempo fue lunar (tiempo paleolítico, meses lunares). Calendario deriva del latín *calendarium* que quiere decir "libro de cuentas" puesto que los intereses de los préstamos se pagaban en los *calendae*, el primer día de los meses romanos (1991).

Hay una observación que se resalta en torno al calendario religioso indígena, el calendario judeocristiano y la observación de Miguel Angel Perera (1993). Según el autor, la adaptación que hicieron los misioneros en los Andes venezolanos, respetó el ritmo del calendario indígena. Si se compara con el calendario religioso del centro del país, éste último tiene mayor carga en torno al solsticio de verano (fiestas de San Juan).

Dicho autor afirma que el clero misional, al igual que el secular era uno de los estamentos más cultos de la sociedad española (al menos sabía leer y escribir) la conducta de los primeros misioneros era destruir todos los vestigios de idolatría y paganismo.

Ahora bien, esta acepción de cultura no necesariamente se traduce en la virtud vinculada al tipo de relación de comprensión y respeto por el Otro. Si contrastamos sus palabras con las encontradas en algunos documentos de la época en torno al registro de las visitas podemos mostrar la aplicación de estos méritos. Una de las obligaciones del visitador era realizar algo así como la pesquisa secreta. Para el caso de Mucuchíes, o de todos los grupos indígenas que fueron forzados a establecerse en el lugar sagrado, donde se estableció el centro del nuevo pueblo (lugar sagrado-nuevo para ellos), Don Antonio Beltrán de Guevara, llevó a cabo la misma pesquisa en Mucuchíes en 1602, encontrando que la mayoría de los naturales habían sido resguardados junto a la iglesia, pero otros no estaban ni siquiera adoctrinados, por lo cual mandó lo siguiente:

... que los dichos yndios se pueblen todos juntos, junto a la iglesia donde están todos los demás yndios del pueblo de Mocuhíes y para eso se dé comisión al Capitán Joan Delgado, persona a quien le está acometido reparar y hazer las poblaciones de los demás pueblos de este valle, y para que habiendo poblado estos no les queme las casas que agora tienen desviadas de la dicha población

para que no tengan ocasión de dexar la dicha poblason y volverse a donde ahora están... (AGN en Miralles y Marín 1999: 35).

Una hermenéutica "liviana" del texto anterior, observamos que el constructo espacio-tiempo en este transe histórico constituyó para los pobladores de estos valles en los páramos, un proceso de ruptura con el proceso sociocultural que venía transcurriendo antes del contacto indohispano en este lugar de los andes venezolanos.

Otros indios de otras aldeas también vinieron a convivir con los anteriores, tal es el caso de los pobladores que entrevistamos en la aldea de Mocoa quienes, como ya lo hemos señalado anteriormente, residían en los alrededores del lugar de ceremonias de los antiguos habitantes de lo que hoy es el pueblo de Mucuchíes, dando lugar y tiempo también, abruptamente, a otras relaciones sociales, simbología, relaciones de parentesco, cambios lingüísticos, otras), como se puede corroborar en el mismo documento y en el siguiente:

El Capitán Beltrán de Guevara también ordenó la mudanza de los indios de Mucujún al pueblo de Mucuchíes señalándoles como límite de sus tierras.

... desde lo alto del páramo que los yndios llaman Mas Caman por una quebrada abaxo que llaman Masan hasta dar en el pantano linde con resguardo de los yndios de Joan de Carvajal e Miguel de Trexo hasta dar en una quebrada que se llama en lengua de Yndios Mucubuspuenxi y por ella arriba hasta dar a una acequia antigua que llaman Mucumusmus, que sale del nacimiento de la dicha quebrada donde (sic) se tomo el primer lindero y demás desto queda por de los dichos yndios unas labranzas de trigo que tienen dentro el resguardo... (A.G.N. Sección Traslados. Colección Ciudades de Venezuela en Miralles y Marín 1999: 35).

Los primeros europeos que pisan tierras andinas fueron algunos miembros de la expedición de Ambrosio Alfínger (1533). Llegaron hasta orillas del río Chama, donde se comieron algunos indígenas, según testimonio de Fray Pedro Simón. Sobrevivió y quedó en medio de los indios un soldado de nombre Francisco Martín. Un año después son divisadas las sierras nevadas por las expediciones de Jorge Spira y Nicolás Federmann (Bastidas 1996: 33-40). El encuentro. Itinerario de la conquista española. Resistencia indígena. Clarac en su obra Mérida a través del tiempo 1993: 283-284. La conquista española y la resistencia indígena en el imaginario del campesino merideño (1993).

De los dioses en exilio, quedan los santos católicos, conformando hoy día algunos pisos temporales en las que se amalgaman estos dioses e imágenes en las prácticas religiosas de los descendientes registrados por Clarac (1981): Algunos pobladores dicen que en el mes de enero comienza el año, guiándose por el calendario oficial de Venezuela (Clarac 1981). Otros dicen que es el primero de octubre, cuando se preparan para las fiestas en honor a San Rafael y San Benito. Este mes también coincide con la recolecta de la cosecha del café. Se toma la del café porque la de maíz y papa, como estos son productos hortícolas, se recogen varias veces al año, y en cuanto al trigo, su cosecha se realiza por lo general, a fin de año.

Clarac representa el calendario mediante un círculo en el cual se va distribuyendo el tiempo religioso de la cordillera, en cuatro tiempos, así:

- a) los meses "fuertes", que son octubre y enero. En octubre se celebran las fiestas de San Rafael y San Benito y en enero, las Paraduras del Niño Jesús. También las fiestas de San Benito, La Candelaria, y los sacrificios que se realizan en la zona baja de Mérida (zona donde está situada la Laguna de Urao).

- b) Estas fiestas en los meses “fuertes” terminan con las fiestas de la Virgen de la Candelaria, el dos y el tres de febrero. La veneración a esta virgen se debe a que representa la fertilidad de los campos y de los hombres, y era por esto que se realizaban sacrificios humanos a la diosa “Arca” (en la laguna de Urao). En el mes de enero (mes “fuerte”), se celebran las Paraduras hasta febrero y marzo inclusive, ya entrado el nuevo año.
- c) Mes de transición: mayo, en el cual se celebra la fiesta de San Isidro, el patrón de la agricultura, fiesta también relacionada con las buenas cosechas; el quince y el veintidós de mayo. Otra fiesta que se celebra el día de La Cruz de Mayo.
- d) Los meses de preparación de los rituales: noviembre y diciembre (preparación de San Benito y las Paraduras).
- e) Meses “vacíos”: febrero, marzo, abril, junio, agosto y septiembre, aunque en el mes de abril o marzo, se realiza la Semana Santa. (Clarac 1993: 33-40).

III.2.6.2 El calendario de sal llamado *Cañuela* o *Cabañuela*

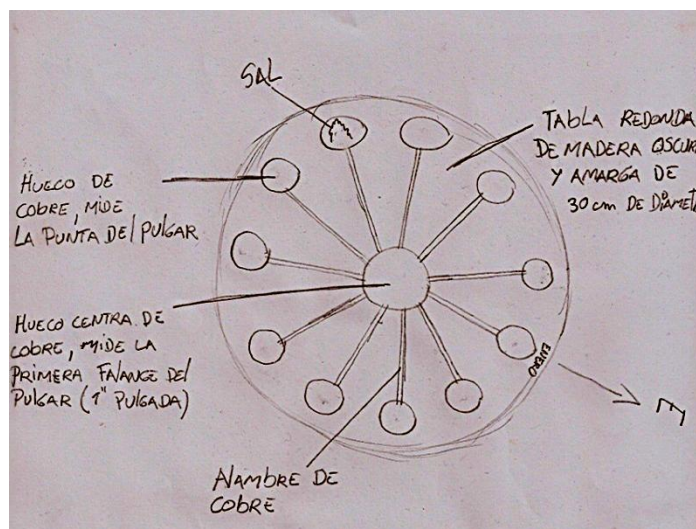
Hemos encontrado algunos informantes en el páramo que han hecho referencia a un conocido calendario para predecir el tiempo, conocido como *cañuela*, cuya constitución relaciona la humedad de la sal con las épocas de lluvia o verano. No se sabe si es de origen indígena o hispánico, pero sabemos que se ha venido usando en los páramos y poblados y se ha transmitido hasta estos días por su uso. Consiste en determinar por la humedad de la sal cómo va a estar el tiempo durante los doce meses del año.

Uno de los informantes, casado con una nativa de Mucuhíes, nos lo describe y lo dibuja a continuación:

La "cañuela" es una tabla redonda hecha de madera oscura y amarga de 30 cm de diámetro con doce orificios cuya medida es la punta del dedo pulgar y el hueco del centro mide la primera falange del pulgar (1 pulgada). Estos doce orificios se ordenan en la misma disposición de las agujas de un reloj y van unidos (cada uno) al orificio central por un alambre fino de cobre. En cada uno, va acomodada una vasijita de cobre donde se vierte un puñado de sal y se coloca la cañuela en la tierra. A las doce de la noche del 31 de diciembre se apunta uno de las vasijas con sal en dirección al Este. Este será el mes de enero y según la humedad, se pronostica cómo serán los meses del año, es decir, tiempo de lluvia o "de sol" (verano). El calendario tiene conexión con las llamadas "pintas" y "repintas" que son los doce primeros días del año, es decir, el primer día será enero, si es de sol, va a hacer sol en enero. El segundo día de enero será febrero y el tercer día de enero será el de marzo y así sucesivamente. La "repinta" va del 13 al 24: el 13 será enero, el 14, febrero y así sucesivamente hasta llegar al 24 que será el mes de diciembre (González 2010).

Figura N° III.30

CAÑUELA o "cabañuela"



Fuente: Douglas González. Artesano y autodidacta, Mucuchíes, 2010

III.3 La palabra tiempo

III.3.1 La palabra escondida

Consideramos que la palabra, una palabra, cualquier palabra, puede reflejar la vida del hombre, su pensar y su hacer en los tiempos y espacios históricos. La palabra esencialmente es un instrumento que devela la extraordinaria riqueza del hombre en su relación con el universo. Sin embargo, la palabra es la sombra de "la cosa", y a veces no contiene en su sonido significante el universo de aquella que se hace inconmensurable. La palabra, que no descansa en su afán de atrapar incluso "la nada", en un intento toma la "cosa", la cerca y la nombra, mutilando en el sonido la existencia plena de aquella, quedándonos atrapados luego al límite que fija la palabra. Es así que el hombre con la palabra puede reflejar "la cosa", recrearla, representarla, incluso a veces inventarla, pero siempre seguirá siendo su sombra (Tiberi 1991: 107)

... cada lengua es también un retrato del pueblo que la habla. En ella los sentimientos, costumbres, prejuicios, creencias, instituciones, actitudes, aspiraciones - los resultados de la milenaria experiencia colectiva -, están nombrados, clasificados, interpretados, valorados; con ella recibe cada nueva generación los códigos que han de constituir la y la gama de elecciones posibles según la estructura del retrato (Briceño G. 1997: 91).

Estas dos referencias, más bien dos compases de una misma pieza literaria (la palabra), se refieren, uno de ellos, a la existencia y el otro al uso social.

Así como el color de los páramos, la palabra va matizando el espacio y el tiempo espiritual y material con extraordinaria variedad, entretejiendo, puntada a puntada, las voces y silencios de la gente de esta cordillera.

Pero como dice Ana Rita, la palabra no se queda en el reflejo, ni siquiera en la representación, ni en la invención, o en el arte de recrearla, la palabra cuando "cerca" la cosa, le fija un límite.

Pero todavía queda pendiente algo, la palabra, por referirse a la cosa, cercándola, es decir, acercándose a la cosa o distanciándose de ella, de todos modos sigue siendo su sombra.

Pero la palabra es también un "retrato" del pueblo que la habla. Los pueblos se conocerán por la palabra y hasta algunos, nombran a un palabrero para que hable por el colectivo. Es además, una experiencia que se traspasa a las nuevas generaciones a fin de ofrecerles una gama de elecciones posibles.

Pero a veces queremos también, buscar el origen de las cosas e intentamos dar un salto sobre la propia sombra de la cosa (como una contradicción de fondo o por un error ingenuo) (Briceño Guerrero 2002) a fin de ofrecer una solución o salida a un asunto.

Foucault decía que el nombrar con la palabra una cosa era un acto supremo (2001).

Volviendo al carácter sociohistórico del lenguaje y la palabra, entre los agentes decisivos en la conformación de una entidad social, la palabra con la que se designan las cosas y acontecimientos, constituye además del territorio y la historia de un pueblo, un medio que puede servir no solamente al uso de una etnografía de urgencia, en busca de nuestros significados y en

busca de nuestros ancestros perdidos, sino además para advertir el surgimiento de posibles entidades étnicas emergentes y de su transformación y lectura en el tiempo, así como también del fenómeno de resignificación del lenguaje y la palabra, de identidades y cosmovisiones, y para entender fenómenos contemporáneos, incluso este fenómeno de las llamadas autoidentificaciones étnicas, representación del mestizaje (Castro de Guerra y Suárez 2010).

Ahora bien, en el *abrapalabra* (Brito García 1979) andino de la cordillera de Mérida encontramos muchas palabras que hacen sombra a los significados que se les han otorgado, por muchas razones, que haría falta investigar con mayor detenimiento. Hay que ir en busca de la palabra escondida. Afortunadamente ya otros se han adelantado meritoriamente. Haría falta provocar a las nuevas generaciones, el interés de cavar más hondo para encontrar el lenguaje que ha quedado enterrado, o que ha sido violentado, o bien invisibilizado (Bastidas 1996). Ante la violencia de una cultura en relación a la otra, el habitante de los páramos ha venido enterrando, escondiendo o creando formas de camuflar el verdadero sentido de lo que hubiere querido decir. Estos son los silencios de los páramos y las voces de la soledad del cielo. Para estos pobladores se hace necesario desenterrar las palabras, que es como desenterrar a sus muertos queridos donde estaban escondidos en los abrigos rocosos de la cordillera para manifestar su resistencia y rendir sus legítimos ritos y tributos³¹.

Las ceremonias indígenas revelaban como un lenguaje, el deseo de preservar su fuego originario. Refiriéndose a Mucuchíes, Clarac lo observa en Campo de Pozo:

³¹ Los timotes hicieron sus ritos a los muertos (Clarac 1998) y también suicidios colectivos (se enterraban vivos) en caso de resistencia extrema, tal como lo reseña Juan de Maldonado, al encontrar en Timotes un valle al que llamó "valle de las calaveras" o santuario indígena lleno de calaveras (En Bastidas 1996).

Los mucuchíes enterraban en cuevas o zanjas subterráneas, denominadas 'mintoyes', donde al lado de los cadáveres colocaban vasijas, conchas, caracoles, placas, muñecos de losa, trozos de piedra pulida y algunos frutos como cacao, cocos, etc. Al lado de los muertos aparecen restos de fuego y ceniza vegetal negra... Los sacerdotes, tanto religiosos como seculares, procuraron imponer la costumbre europea de enterrar en cementerios y en las iglesias... pero aún después de bautizados, en los primeros años de su conversión y de transición, seguían practicando sus ritos indígenas, llegando a desenterrar ocultamente a sus difuntos de las iglesias y de los cementerios para llevarlos a sus guacas, cerros, vaguadas y a la misma casa donde bebían y cantaban con sus familiares, poniendo como antes comida, oro y plata en la boca del muerto y ropa nueva en la mortaja, para que le sirviera en la otra vida (1998: 340).

Todavía (en este siglo XXI: 2010), en las ciudades y pueblos del páramo y de la capital del estado Mérida se observan antiguos ritos funerarios que consisten en cantarle, rezarle y envolver al difunto en un trapo (manto) e ir atándolo con un cordón al que se le van haciendo ciertos nudos, a medida que se va pasando por el cuerpo a modo de amarre, y después de cada canto cuya música es como un lamento y un rezo católico, se ata completo el muerto hasta coincidir con el final del cuerpo (los pies) y final del rezo, según observaciones de campo (Pargas 2010).

En el glosario de voces indígenas de Lisandro Alvarado (2007), observamos que el autor le daba crédito a las palabras de los indígenas, como "una advertencia más" (2007: 12) e igualmente a algunos impropriamente llamados cronistas, como Fr. Bartolomé de las Casas, el capitán Gonzalo Hernández de Oviedo y Valdez, el clérigo Francisco López de Gómora, entre otros:

... la mayoría de nuestras voces indígenas, se refieren a la fauna y a la flora de Venezuela. El que mejor cuadra a un léxico sería el observado por los

naturalistas, breve, conciso, claro y propio para identificar cada ser, cosa o voz (Lisandro Alvarado 2007: 12).

El crédito otorgado a estos personajes, indígenas y a investigadores de la época, se refleja en palabras del Profesor Cook, las siguientes:

Figúrense con harta ligereza los científicos que los naturales de una región están, con respecto a la naturaleza, atrasados como en materia de letras o de industria lo están: es un error profundo, pues lo que el indígena sabe de sus plantas silvestres, casi siempre es bastante más interesante y significativo que lo que el botanista viajero pudiera aprender en el curso de ocasionales observaciones. El conocimiento de los naturales representa la experiencia acumulada y los descubrimientos accidentales de muchos siglos; y a veces se anticipan de extraña manera a los resultados de las indagaciones científicas modernas (Alvarado 2007: 12).

Además de estas autoridades “más antiguas”, así como a misioneros de distintas congregaciones, lingüistas y naturalistas y las voces de los naturales, también establece como elementos de legitimidad de las voces por el autor registradas, los términos provenientes de diversas lenguas americanas, lo cual constituía otro peso dado a estos elementos, y finalmente al uso de escritores modernos y a la tradición conservada en cada lugar mediante el habla (Alvarado 2007).

Otra de las observaciones que hacemos en este glosario es en torno al cambio de pronunciación (articulación de determinados vocablos indígenas):

Muy dudoso es que, con el cambio de pronunciación que experimentaron ciertas letras del alfabeto español hacia el siglo XV, haya también cambiado la articulación de determinados vocablos indígenas. Fuera de que el uso de estos no era ni es hoy en algunos casos de un empleo muy lato en lo literario, que

exigiera ese cambio fonético gradual, la población primitiva se mantuvo largo tiempo alejada del movimiento bienhechor de la instrucción, y por lo tanto es presumible que haya existido una pronunciación más o menos uniforme en todo tiempo y en todas partes, salvo en lo concerniente a las permutaciones regulares ya mencionadas (Alvarado 2007: 9).

Haremos mención en seguida a algunos autores que muestran que tal como ocurre con todos los amerindios (del Norte y del Sur de América) y con todo pueblo que ha sido invadido, conquistado y colonizado, que ha perdido el control de su equilibrio natural tiene dos opciones, o se resiste u oculta sus emociones, disimula o se pliega sometiéndose, con “vergüenza étnica” (Clarac 1996), en el caso de que no sea exterminado por completo. Esto lo puede uno observar cuando visita otros pueblos de América Latina, de enorme alcance civilizatorio para el momento de la invasión; al conversar con la gente en las plazas de varias capitales del sur, se demuestra, no solamente en las palabras (“su merce”; “usted”, otros), sino en los gestos en el saludo y la conversación, cómo bajan la mirada y la cabeza en señal de reverencia en relación al otro hablante, cuestión que se ha interpretado como de “buena educación”.

Como lo señalaba Humberto Maturana en una entrevista sobre el tema de la belleza y la emoción de pensar, todos los seres humanos nacemos de la confianza. Cuando el bebé nace, o la mariposa sale de su capullo, nacen de la confianza. El conocimiento no tiene *a priori* trascendentes y el hombre puede vivir sin certezas. ¡Así tal vez pasó con nuestros antepasados amerindios!. En sus palabras se refleja esta pureza de espíritu y de mente que nacía de la confianza. Pero si perdemos la confianza, tal como nos ha pasado a nosotros- para continuar la idea de Maturana -, perdemos el control, entonces usamos lo que tenemos a disposición; la razón para justificar u ocultar la razón, o tal vez otra cosa. Lo cierto es que queremos el control de la

situación. Los racionales queremos el control y por tanto, queremos la certidumbre. De ahí nuestra lamentable relación entre nosotros y con los otros seres vivos.

En relación con los mutú (s), descendientes de los antiguos timotes estos recibieron tal designación por parte de los españoles probablemente usando sus propias palabras, para resignificarlas con el Motus de locos. De modo que "mutú (s) significa en mocoquíes, mucuchíes; muku chama (Fabre 2005).

La denominación de loco (s) por parte de los españoles tenía que ver con las "muecas que solían hacer los timote para espantar a sus enemigos durante las guerras" (Metraux & Kirchhoff, en Fabre 2005: 2).

El diccionario "Ethnologue (1992) reporta un mínimo de 200 hablantes todos bilingües en mutús y castellano (...)" (Ver Anexo N° 5).

En el rastreo de la lengua "chontal" (lengua indígena) no se logró ubicar todavía ningún hablante en el área geográfica de estudio (pueblos, aldeas y caseríos a lo largo del eje Chama-Motatán (Obediente 1992: 55) –eje, en el que en el que se encuentran los grupos de interés de nuestro trabajo-. Hubo una cierta información de que en el Páramo de Los Aranguren existían hablantes chontales e indicios de una desaparecida cultura indígena, no obstante, los informantes declararon que ya no quedaban indios, ni lengua indígena en sus montañas, aparte de algunas personas de edad avanzada que recordaban algunas palabras (González Náñez 1999; Obediente 1992):

Algunas palabras en lengua chontal:

- **Chontal** = media lengua ("medio tartajo uno"...))
- **Chindungo** = manare de aparar papas en los barbechos
- **Misí** (Vamos a simia misa) = "Vamos a misa a Mucuchíes"

•**Turmas** = papas

•**Chorote** = Para Venezuela da como acepción: "Especie de chocolate con el cacao cocido en agua y endulzado con papelón" (Obediente 1992: 58). (Diccionario de la RAE, en el que se registra como americanismo de uso en Colombia, Cuba y Venezuela.

•**Chindungo** = canasta. Al parecer, de origen americano o africano dada su fonología. Según la persona entrevistada, el vocablo es indígena (Obediente 1992: 52).

•**Sin embargo, agregamos a estas, palabras de un informante del Baho de Mucuchíes.** La persona que transmite el relato es el hijo de Carlos Sánchez, padre de Iusdeli. El abuelo conoció a los indios chontales y el saludo que recuerda se escuchaba más o menos así:

•**Chequenesté (¿cómo está usted?), y chacanastá**

(Iusdeli, nativa de Mucuchíes, Primer trabajo de campo 2004). Nota: El papá de Iusdeli cuenta que su ascendencia es directa de españoles, su padre fue juez en Mérida y él es hijo natural. Le dejó unas tierras en Mucuchíes el pueblo, las que todavía las cultiva, pero que han quedado ya como actividad secundaria porque la casa pasó a ser residencia familiar extensiva, como espacio primordial. Uno de sus hijos es sacerdote en Caracas, la madre secretaria en una escuela privada (ya jubilada) y los otros hijos estudian en Mérida en la Universidad. El hijo mayor de Iusdeli, desde los cinco años participa como "giro" todos los años en las fiestas de San Benito, así mismo sus sobrinos quienes viven en los anexos de la casa paterna de Iusdeli.

Las múltiples tribus del grupo Timote ocupaban el actual Estado Mérida, es decir, la cuenca del Chama, las dos cordilleras que la limitan al norte ya al sur, y los cursos superiores de los ríos que nacen allí y van, por una parte, al Lago de Maracaibo, y, por otra, al Apure. Al oeste el grupo engloba las fuentes de ciertos afluentes de derecha del Táchira. Los dialectos atestados son el Timote, el Mirripú, el Mucuchí o Morochí, el Migurí, el Escagüey y el Tiguiñó (Obediente 1992: 55).

Sobre el origen y permanencia de esta lengua: este es una lengua aislada, que no resulta definitivamente extinta y sería la única sobreviviente del grupo lingüístico timote (Obediente 1992). Obediente se apoya en Meillet y Cohen en *Les Langues du Monde*, quienes no consideran el timote como lengua emparentada con el chibcha, contrariamente a lo señalado en el catálogo de Tovar y Larrucea. "Para aquellos, en efecto, el timote o "muku" de Salas constituye una familia aislada que comprende dos grupos: el timote y el cuica" (Obediente 1992: 55).

Ha interpretado Fabre, estudiando los autores de esta región, que varios grupos timote y cuica han sido llamados con ciertos nombres que comienzan por mu ku (mukusé- mukuaré, etc) (Fabre 2006: 2).

Según Bastidas Valecillos, parte de estos indígenas migraron desde el páramo merideño (Timotes-Piñango-Torondoy-Nueva Bolivia) llamados Timoto-Cuicas por Fabre (2003).

Alfredo Jhan, también hizo referencia a sobrevivientes de origen indígena de filiación lingüística timote, que habitaban los pueblos de Lagunillas, Mucuchíes y Pueblo Nuevo en el Estado Mérida (Wagner 1985).

En relación a la lengua mucuchíes, en la interpretación de Campo del Pozo, se sabe de su existencia por su toponimia en la cordillera.

Los radicales, **mu, mo, co, cu, ches y chis** son abundantes, aún cuando también se encuentran en la familia lingüística caribe. (Campo del Pozo en Bastidas 1996: 348).

Dada la interdependencia los Andes-Los Llanos, en el piedemonte de la cordillera, no sería de extrañar que antes de la llegada de los españoles se hablaran a la vez las lenguas caribe y chibcha, en algunas localidades de las vertientes andinas y hacia las llanuras de Barinas (Bastidas 1996: 352).

El otro elemento de resistencia era el no aceptar hablar el español. Según Tulio Febres Cordero, en 1894 todavía se hablaba en Aricagua (Pueblos del sur), la lengua de los mucubaches. Y en Mucuchíes en 1895 se dice de una anciana que hablaba en una lengua que no se entendía (Bastidas 1996: 354).

La lengua la seguían hablando en secreto hasta la década de los sesenta del siglo pasado cuando se pierde por completo el rastro de los antepasados indígenas (Bastidas 1996).

Según J.C. Salas, en Aricagua, la lengua se extinguió en esa zona en 1860 a "fuerza de azotes" por "un cura ignorante y perezoso. (Salas en Bastidas 1996).

Otro elemento de resistencia fue el "exilio de sus dioses" (Clarac 1981) una vez que termina la resistencia armada para dar inicio a la resistencia cultural o llamada también pacífica por parte de los doctrineros y encomenderos.

Otros aportes lingüísticos

Wagner citando la obra de Jahn, al referirse a los aborígenes del Occidente de Venezuela, describe tres categorías de aborígenes: 1) etnias extintas, 2) pueblos aún vivos para la época que le tocó realizar sus estudios, pero desaparecidos, física y culturalmente en el momento actual, y 3) grupos indígenas vivos y culturalmente fuertes en el presente. Consideramos que este último grupo citado constituyó un fuerte móvil espiritual para que otros investigadores entre los que se encuentra el grupo de Jacqueline Clarac,

prosiguieran la investigación en las zonas cercanas a Lagunillas. Según Jahn, algunos sobrevivientes de origen indígena de filiación lingüística Timote, habitaban los pueblos de lagunillas, Mucuchíes y Pueblo Nuevo en el Estado Mérida (Wagner 1985).

De acuerdo a la opinión de Wagner, los aportes lingüísticos de Jahn, si bien no constituyen aportes aprovechables para la lingüística comparativa moderna, no obstante logró recopilar vocabularios entre los últimos hablantes de varias lenguas indígenas y procuró establecer la ubicación y afinidad de las tribus encontradas por los conquistadores europeos y que hoy ya están extintas, con las que sobreviven: (Jahn 1927: 8 en Wagner 1985). De estos aportes citaremos fielmente la interpretación que hace Wagner de Jahn:

... a juicio de Jahn, la lengua Timote y todos sus dialectos de Trujillo y Mérida forman un grupo aparte que no tiene cabida en ninguno de los grupos lingüísticos establecidos. De esta lengua sólo se conocían en sus tiempos las escasas palabras publicadas por Lares y Febres Cordero las cuales fueron reproducidas por Erns en el Boletín de la Sociedad de Antropología, Etnología y Prehistoria de Berlín (Erns 1886). Además existía el material lingüístico de Urrecheaga recogido en Timotes y en la Mesa de Esnujaque entre 1875 y 1878, quien lo remitió a Arístides Rojas, pero este último no los llegó a publicar Jahn, en su viaje a la Cordillera de Mérida en 1910, indaga sobre el particular y los obtiene de Amílcar Fonseca, quien luego los publicó en su obra Orígenes Trujillanos (Fonseca 1955). El trabajo de Urrecheaga lo amplió Jahn con los vocabularios obtenidos de los indígenas ancianos que logró entrevistar en La Mesa, Apartaderos y mucuchíes en el Estado Mérida (Wagner 1985: 3).

Sobre los encuentros con las mujeres del páramo: ancianas, maduras y mujeres jóvenes (del primero y segundo trabajo de campo), y sin ofrecer precisiones sobre este pueblo, consideramos a estas como personas *descendientes* (siguiendo la clasificación de Civrieux (Pérez 2006). En este

caso, son descendientes del complejo étnico prehispánico de los Andes como los menciona Civrieux, en tiempo verbal pretérito e íntimamente relacionados con este complejo de los Andes, que serían los Tunebo, hoy mejor conocidos como U'wa (Idem: 53, nota N° 10) y considerando toda la mezcla por contacto lingüístico ocurrido en la cordillera de Mérida (lenguas prehispánicas con el español) (Barrios 2010).

El trabajo de Barrios tiene la virtud de buscar la coherencia entre población y lengua siguiendo la clasificación de J. Clarac sobre los grupos étnicos que habitaron la Cordillera Andina venezolana a la llegada de los conquistadores (Clarac 1996 en Barrios 2010: 145). Trataremos de lograr el orden de las hipótesis que se exponen a continuación:

a) La población de la Cordillera Andina debe haberse establecido (a través del tiempo) en diversas olas migratorias, siendo la primera de ellas, como lo hemos señalado, es muy difícil de precisar y cuya historia es muy poco conocida. Aparte de las valiosas contribuciones de los cronistas, geógrafos y exploradores (Hernando Nectario María, 1655, Alfredo Jahn, 1916, Julio César Salas 1908, Tulio Febres Cordero 1921, Sanoja y Vargas 1978), aportan evidencias desde diferentes campos del conocimiento. Pero traemos a propósito, las evidencias arqueológicas de que es a partir de 900 D.C. que la vida sedentaria está bien documentada para los Andes venezolanos (1993: 275), también por datos antropológicos como los aportados por Clarac de Briceño (Obras en mención) e etnohistóricas e historiográficas, etnolingüísticas y hasta etnomédicas, entre otras (algunas ya citadas en otro punto de este capítulo).

b) El segundo grupo que comenzó a poblar la Cordillera al comienzo de la era presente presumiblemente de origen chibcha de acuerdo a ciertas evidencias arqueológicas que aún se conservan, tales como rituales,

religión, costumbres funerarias, técnicas de agricultura, mitología y habría que agregar los saberes en torno a la salud y la enfermedad como lenguaje (Clarac 1996). La población asentada en tiempo presente en la Cordillera de Mérida, según Clarac, podría ser descendiente de esta ola según algunos rasgos lingüísticos chibchas encontrados en la investigación del caso estudiado por Barrios (2010), descendencia que había sido observada por Febres Cordero como presencia prehispánica a partir de un contingente chibcha en el área andina venezolana, apoyándose en algunos trabajos de naturalistas como Humboldt y señalando que tal contingente chibcha era probablemente de origen pre-quechua o guaraní. Igualmente Julio César Salas señaló la posible presencia de componentes lingüísticos pre quechua en ciertos vocablos, tales como chama y mucu.

c) Ya en nuestra era, siglo IX, llegó un tercer grupo o invasión arawak en la cordillera de Mérida (Clarac de B. 1989).

d) La anterior sistematización es reforzada por las conclusiones a las que llegan dos de los discípulos de Clarac, según las cuales diversas oleadas migratorias se establecieron en la cordillera, de las cuales las más importantes fueron las provenientes de la región nororiental del país, las de la cuenca sur-occidental de Lago de Maracaibo y es muy probable que los grupos de los Llanos occidentales hayan también migrado a los páramos de la cordillera (Gordones y Meneses 2004). A propósito de este hecho, puedo recordar las palabras de un agricultor del estado Barinas cuando le hacía una entrevista (en la población de Dolores) quien en su conversación se refirió a que sus antepasados (bisabuelos) le contaron que le estaban muy agradecidos a los andinos porque "ellos les enseñaron a sembrar" (Moreno y Pargas 2007).

e) Los datos etnohistóricos de José Ignacio Lares, Alfredo Jhan y Julio César Salas aportan evidencias que vale la pena destacar:

El primero clasificó a la población merideña en dos grandes grupos: los Chamas, Tatuéis, Escagüeyes, Guaraníes y otros, ubicados por él en el Estado Mérida y el segundo grupo lo que llamó la nación de los Cuicas, en el Estado Trujillo. La misma clasificación fue adoptada por Tulio Febres Cordero. Al igual que Lares, Alfredo Jhan ubicó a los Cuicas en el Estado Trujillo, pero en el caso de Mérida fueron los Timotes con sus variedades étnicas: Timotes, Mucuchís y Miguríes. Entre los Timotes se distinguieron los Esnujakes, Jajóes y Chachopos. Dentro de los Mucuchíes incluyó a 14 grupos: Torondoyes, Escagüeyes, Mucurubáes, Mucumpies u Micubajíes y dentro de los Mucurubáes, es decir, los Miguríes incluyó 32 parcialidades, de los que menciona: Tabales, Tatúes, Mucujunes y Mucumíes (Jahn en Wagner 1985).

Por su parte, J.C. Salas en su Obra Tierra Firme distingue cuatro grupos para los Andes venezolanos: Los Timotes y los Cuicas para el Estado Trujillo, los Motilones en el Estado Táchira y en Mérida coexistían con otros, los Mucus o Chamas en su acepción (1997).

III.3.2 Las mujeres y los cambios lingüísticos

La mente necesita salvaguardar su coherencia para poder cumplir sus funciones ordinarias en el ámbito de la cotidianidad; no podría lograr esa finalidad si permaneciera abierta y sin fundamento; mantiene pues su inmanencia erigiendo, ante la permanente posibilidad de trascendencia, ilusorias respuestas que le permiten sostenerse, aunque no sea sino precariamente, para la eficacia pragmática

(Briceño Guerrero)

Es propio –dicen de las mujeres–, emprender imposibles. Por esto incluimos un texto brevísimo sobre la ilusión de encontrar algunas características de las palabras y del sentido femenino de las mismas.

Trataremos de hacer algunas precisiones que podrían contribuir a formarnos una semblanza de lo que podría constituir una representación del tiempo mezclando aquí el ritmo del tiempo que corresponde más a la Historia, pero en especial, tratando de ubicar el tiempo desde los pobladores de esta cordillera como contexto donde se encuentran las mujeres elegidas para el estudio.

En un estudio comparativo entre el Páramo y la Pedregosa (zonas alta y baja de Mérida), considerada rural la primera y en una transición entre lo rural y urbano la segunda, presentamos aquí algunas consideraciones obtenidas de las investigaciones que en sociolingüística se han realizado en la cordillera de Mérida (Obediente 1998).

Interesados en la variación lingüística para rastrear finalmente las palabras asociadas al tiempo, encontramos otras variaciones, además de los grupos lingüísticos, tales como la edad, la categoría social y la división rural-urbana y

el factor cultural. Señalaremos algunas generales para luego pasar a las variaciones en el género femenino:

a) El léxico cordillerano parece estar en desaparición, dada la inserción cada vez mayor de su gente en la vida del país. Sin embargo, en lo cualitativo, la desaparición es tan evidente si consideramos tres elementos: 1) la morfología, 2) las palabras relacionadas con elementos culturales, y 3) los arcaísmos.

b) Sobre el discurso. Se ha dicho que en los Andes el tiempo de descanso es tiempo de conversación entre amigos y tiempo de contar historias, por eso los hablantes de las montañas son grandes narradores. El discurso es muy rítmico, al ocurrir por repetición de estructuras, que lo hacen casi pictórico, así mismo pueden llegar a tener figuras retóricas muy sofisticadas, tanto en la construcción, como en el sentido.

c) La cosmovisión. Su modo de pensar y vivir es el dualismo, que se extiende desde los espacios geográficos, pasando por las relaciones sociales y abarca los campos de la medicina y la filosofía (Rojas 1997), como por ejemplo, la clasificación de las enfermedades en frías y calientes, también las plantas, las mujeres con hijos y sin hijos; los de arriba y los de abajo; el sentido de la racionalidad/el sentido decreciente en los demás; en relación con el sexo: el "padrejón"/"el mal de madre" (1997).

Es por ello que en el páramo realmente puede haber expectativas sociales diferentes para hombres y mujeres y que ambos se cuidan de mantener, lo que también parece explicar las diferencias la diferencia de uso de los rasgos fonéticos segmentados en la Cordillera como marcadores de sexo (Álvarez y Villamizar 1999), por ejemplo, la tendencia en las mujeres de imitar rasgos fonéticos foráneos. Ejemplo, el uso del "tu" caraqueño como

ajuste al dialecto foráneo o acomodación, en sustitución del "usted". También ocurre por tendencia etnocéntrica, a la inversa, como por ejemplo, prácticas de sanación y festividades.

- d) En lo que respecta a la morfología y el léxico. Enrique Obediente estudia más de medio millón de palabras del habla rural, entre las cuales se encuentran "lexemas, acepciones, locuciones y expresiones" que no pertenecen ni al español general, ni al español venezolano común. (Obediente 1998), como por ejemplo, aumentativos y diminutivos inusuales, aunque bien formados de acuerdo a la gramática, como es el caso de la palabra **tiempón**.
- e) Fuerte identidad regional. Lo que pudiera contribuir a la preservación de su variedad lingüística frente a otros dialectos venezolanos.
- f) Las características del habla rural se mantendrán en la medida que se conserve la idiosincracia andina, mientras exista la voluntad de los hablantes (de los páramos) de mantener su identidad (Malinowski [1923] (1984). "La etnicidad del amerindio sigue incomprendida; así decimos de una persona que hace del "indio" cuando se comporta de una manera indecente, torpe, tonta o inadecuada" (Perera 1993: 41).
- g) Se dice que los cordilleranos tienen un carácter "cerrado", característico de la gente de montaña (Obediente 1992). Igualmente "lo indio" se asocia con lo incomprensible... "los indios no **reclaran** bien las palabras" (Obediente 1992: 57) (énfasis propio en negrillas).

h) Como lo señala Thania Villamizar:

Algunos plantean que comúnmente las mujeres no son promotoras de los cambios lingüísticos, no obstante ocurre que en algunas situaciones ellas jugaron un papel protagónico en la iniciación de esos cambios (lingüísticos). Esto sucede con las variaciones que se producen en dirección a dialectos estándar o en dirección a una variable que goza de una evaluación positiva (Silva–Corvalán en Villamizar 1989: 71). Lo anteriormente planteado se refuerza con otra afirmación que propone que “las mujeres usan las variantes lingüísticas de *mayor prestigio* con *mayor frecuencia* que los hombres, conducta que es aún más marcada en el subgrupo de mujeres de clase media baja” (Villamizar 1989: 33).

Pero, por otro lado se señala que en algunas variantes, el sexo no es relevante. En relación al factor cultural, las distinciones rural-urbanas, el modelo lingüístico citadino se está extendiendo como un modelo de prestigio, y las mujeres, mayormente susceptibles a los patrones de prestigio, es de suponer entonces que estarían más sensibilizadas a experimentar más variantes urbanas en el comportamiento lingüístico, lo cual daría muestras de los cambios fonéticos en la región.

El otro particular elemento cultural muy notable en los andinos de esta cordillera lo constituyen las variaciones fonéticas al final de la palabra:

Existe una clara y alta tendencia en la aspiración en final de palabras: para el páramo (55,05 %) y para el sector de la Pedregosa (54,98%) (Villamizar 1989: 53). Por otro lado, en cuanto a la entonación, “uno de los elementos prosódicos más relevantes para diferenciar las variedades de una lengua es la melodía o entonación” (1989: 73). La autora se inspira en su maestro para acentuar sus observaciones, logrando hacer una comparación entre las

curvas entonativas de hablantes del páramo y de hablantes de la Región Central encontrando que las diferencias tonales “entre la última sílaba tónica y la postónica es más pronunciada en el dialecto del páramo” (Villamizar 1989: 80).

III.3.3 La palabra tiempo

La palabra tiempo en los páramos está articulada, como hemos venido planteando, al contexto natural y sociocultural y en este ambiente entendemos que se trata por un lado, del espacio y por otro lado, de la reproducción de la vida cotidiana., lo cual nos lleva a la vez a deslinda lo que es el tiempo físico-natural y el tiempo social. Se ha pensado que sólo el ser humano, como ser autorreflexivo, lleva dentro de sí el tiempo, pero el proceso temporal envuelve no sólo lo humano, sino todo lo que tiene vida. Las mujeres y los hombres participan del tiempo de la naturaleza, pero hacen también del tiempo una construcción propia. De modo que no podríamos derivar un tiempo social, sino más bien, una conformación social del tiempo. Sería entonces tal vez equivocado que nos podamos sumergir en un tiempo fluyente, en tanto tiempo absoluto, externo a los fenómenos. Nada más alejado de las vivencias de quienes viven en los páramos, cuando es precisamente al revés, son los cambios, los eventos, los que crean el tiempo (Falero 1998).

La reproducción de la vida cotidiana constituye el ambiente más propicio (espacio-tiempo), para observar los procesos culturales y de construcción socio-simbólica de cualquier grupo social. Resulta, por cierto, complejo, difícil de medir, pero tiene la propiedad de propiciar las manifestaciones más

valiosas de las condiciones de la vida de la población; de sus desafíos de cada día.

Se podrían distinguir en este proceso, tres momentos primordiales: a) por una parte, la definición que de las necesidades hace el grupo, b) por otra parte, también es importante tomar en cuenta que las unidades domésticas constituyen un espacio social privilegiado en la organización y ejecución de los tres momentos señalados, ya que la familia es mediadora entre los procesos que tejen la trama de la vida social al enlazar macroestructuras sociales con las acciones que en los diversos ámbitos de su existencia, los individuos desarrollan cotidianamente.

En este sentido, tal como lo planteamos en el capítulo teórico sobre el tiempo, N. Elías ya decía que lo que llamamos tiempo es en principio "un marco de referencia" porque desde niños aprendemos a una variedad de conceptos temporales de orientación, así como de instrumentos para determinar posiciones temporales de los acontecimientos. De modos que al igual que como con los otros hechos sociales, el tiempo ocurre independientemente de los hombres, y el lenguaje contribuye a otorgarle una fetichización y decimos "el tiempo pasa", como atribuyéndole una existencia separada, autónoma a la que se le adjudican propiedades.

En la relación **páramo-mujeres- hombres y cuerpo-mente, vivencia material y subjetiva**, (más allá de la subsistencia), la palabra tiempo encuentra en esta fragua, su expresión. El tiempo (*cronos* y *tánatos*) se va a encontrar diluido en el entorno natural como espacio de significación, en las actividades de subsistencia, en las personas que conforman una especie de comunidad: "... *la gente no ve que uno se acostumbró a vivir en manadas...*" , dice un informante (López-Zent 1995: 245), también se encuentra en las representaciones de sus prácticas cotidianas, en su relación con los otros y del

ambiente páramos y en el contacto con lo que los *parameros* llaman “la gente de afuera”.

En torno a esta relación “páramo-hombre” (López-Zent 1995), y que entendemos que se está refiriendo igualmente a las mujeres y sus niños, sus amigos, sus abuelos, sus compadres, sus parientes, incorporamos la experiencia que sobre la delimitación interpretativa de esta relación tuvieron los informantes –por un lado-, así como la apropiación de esta mujer etnobotánica de formación, en su trabajo sobre las percepciones locales del ecosistema páramo (1995):

Se trata de: “una triple interpretación por parte de los informantes” ... “marcadas por una tendencia ecologista” (López-Zent 1995: 244)

a) *una perspectiva de cariz material objetiva, en la medida en que los referentes pueden visualizarse,*

b) *una concepción insertada en el universo ideológico, sustentada por creencias particulares, y*

c) *una definición social humana integral caracterizada por una forma de vida cultural particular.*

Se entiende al páramo como un espacio físico-natural, **inanimado** (del lat. **ánima**, gr. *άανέμοç*, soplo, alma/sin soplo, sin alma). Las relaciones afectivas entre hombre y ambiente traducen la posibilidad de subsistir aquél a partir de los recursos de éste. La actividad humana cambia el locus de los recursos y una de las partes en la relación aparece como modificable/explotable, el ambiente. También se concibe el páramo como un **ente**, como un actor en movimiento. Esta cualidad lo capacita a inferir en la conducta de los

hombres. El páramo activo, modifica las condiciones climáticas cuando los hombres violan sus pautas. El conocimiento/conducta humana sobre el ambiente va más allá de la reproducción de las condiciones necesarias para subsistir: el páramo está habitado por seres sobrenaturales (**encantos**) que mediatizan la relación páramo-hombre. La verbalización del influjo o de la presencia de encantos está teñida de precaución desde el emisor al escucha. La conducta explorativa (recolección, agrícola, caza, pesca) está condicionada, los recursos pueden apropiarse en tanto sean necesarios y suficientes para permitir la subsistencia. Además, la postura integral incluye al hombre del **páramo** como un atributo más en la definición:

Un páramo llega mucha gente y se le quita la tradición de páramo. La gente de afuera va, poniendo cercas y deja uno de ser libre. Páramo es no sólo el ambiente sino la gente! La gente de afuera quiere encierrar, quiere cambiarlo. Páramo es la gente que no critica, que comparte, que hay seguridad que nadie lo roba y nadie lo ataca...los animales también son libres aquí... si nos vamos extrañamos el agua, el cielo, las lagunas... pero también la gente... no ve que uno se acostumbró a vivir en manada...la experiencia de la gente dí ántes (...) era la que nos hace vivir aquí, era que los encantos viven en zanjones, lagunas y peñas... (Oliva Matheus de Quintero, en López-Zent 1995: 245).

Según el razonamiento de López- Zent, el proceso de filtrar atributos de lo que los informantes conciben como páramo, tiene correspondencia con las concepciones del espacio y tiempo entre los parameros:

El ¿cuándo? es ambiguo, poco preciso y se delimita a través de puntos referenciales (cosechas, muertes, etc.). La posición del suceso en el tiempo es cambiante y desubica al informante en el proceso de aprehender referentes que fijen el hecho en cuestión. **El tiempo se espacializa** y no se lo trata como dimensión independiente. Al interrogarse ¿dónde? Los referentes espaciales acuden con facilidad a la memoria del informante. El locus para ubicar una

atmósfera en el paisaje de recuerdos, se remite casi siempre al espacio. El énfasis en la comunicación verbal cotidiana entre parameros releva la descripción de espacios en detalle gráfico. La indagación de la definición del páramo resulta coherente con sus usuales mecanismos de comunicación (López-Zent 1995: 245).

A continuación transcribiremos la conversación de dos hombres conocedores de las plantas por lo que podemos observar; Miguel e Isaac Matheus, entrevistados por López-Zent, pero pondremos atención a los límites y construcción del espacio-tiempo:

... el aire es más limpio, más puro. La gente es libre como los conejos o los pájaros. Pa ´aquí no hay animales peligrosos. Nomás de cuido son los nevados en invierno y las granizadas y heladas **pa ´l verano**. Las matas son más diferentes a las de abajo. Más lanudas en veces como el Frailejón, o más olorosas como el Poleo o el Chispeador, ma´s puras de aquí como el Romerito, en veces crecen distintas como el Laurel. Pa ´bajo es más la lluvia pa ´acá **po´l temporal** nomás **pa ´abril a septiembre todo lo más**. La nube nace en la montaña y va subiendo. El viento pa ´ca es más fuerte, reseca y el sol clienta más por lo que´tamos más cerca. La paja e´lo alto es la que marca y cambia de montaña pa´páramo, osea que divide de a pa´bajo montaña más que se dé Frailejón, de pa ´arriba páramo. Ora las lagunas son nomás de aquí´ (Miguel Matheus).

... osea que páramo es diferente por el frío y por las matas que aquí no crecen como abajo. Pa ´cá es la tierra del Quitasol, Romerito, Frailejón, Pajas, Pasto e´páramo, la sabana., que el suelo es más calaõ, más negro y más blandito pa´cá... el sol apunta y quema más pero es más frío, como los animales nomás aquí., oso, león, águila, guaches, cachicamo e´páramo, ciervitas, nutrias...´ (Isaac Matheus) (López Zent 1995: 243).

Se pueden destacar en primer lugar dos espacio-tiempo: lo que ellos llaman el cambio de montaña; "pa'abajo" y "pa'arriba páramo", "e'lo alto" o páramo de arriba (donde el aire es más limpio y más puro, el viento es más fuerte, reseca la piel y el sol pega más fuerte), es decir, el alto páramo. En contraste con el páramo de abajo, de tiempo más lluvioso y con otra vegetación.

En segundo lugar, hay una representación del espacio y el tiempo en términos de una fusión, en tanto que cosmovisión muy natural de la relación que los habitantes del páramo tienen con su medio. Pero tal vez a medida que la descripción de la intervención de estos pobladores conjuntamente con sus relaciones sociales, se hace más evidente para ellos, el tiempo comienza a diferenciarse y tal vez a ser percibido por ellos mismos. En el texto presente, sólo han descrito las características ecológicas, pues las preguntas han circunscrito los objetos de discurso:

¿Qué cree Ud. Que es el páramo?, ¿Dónde cree que se inicia?, ¿Dónde cree que termina?, ¿Qué elementos (paisaje, animales, plantas, etc.) cree Ud. Que identifican al páramo?. Como la misma autora lo señala "a esta reflexión le suceden atributos páramo específicos o exclusivos (1995: 243).

En tercer lugar, la otra referencia al tiempo, en relación a la interpretación de los informantes sobre la interrogante "¿Cuándo?" (parte del entrevistador), es analizado como "ambiguo" y "poco preciso" y "se delimita a través de puntos referenciales (cosechas, muertes, etc.)". "La posición del tiempo es cambiante y desubica al informante en el proceso de aprehender referentes que fijen el hecho en cuestión" (López-Zent 1995: 243-244). A nuestro parecer, el tiempo de los parameros no es ambiguo y no es poco preciso: el tiempo es claro y preciso: está dividido y está en permanente precisión espacio-temporal, es decir, ubicado y referenciado a las actividades humanas cotidianas y extraordinarias: tareas agrícolas (el tiempo de la siembra, de la

cosecha, de la preparación de la tierra), a las actividades mágico-religiosas en su tiempo (la fecha del bautismo, el día del matrimonio, el día de la graduación de su hijo, el día de la misa de su compadre fallecido, el día de la misa de sanación, etc.) a los actos civiles (la firma del contrato, la reunión del comité de riego, la fecha del encuentro con la comunidad, la cita con los miembros de la cooperativa, etc). Gente más ubicada y organizada que los parameros no se ha visto en otras regiones de Venezuela, tal como ya los primeros cronistas y visitantes de estas montañas lo han registrado.

En cuarto lugar, el "páramo activo", es decir, animado, o habitado por seres sobrenaturales y sobrehumanos, como lo atribuido a las lagunas, como si estuvieren encantadas, o a la aparición de los duendes que habitan cerca de las aguas y deambulan por los riscos y montañas, hace que el tiempo y el espacio cobre una variedad de presencias, varios tiempos o un solo tiempo-espacio, dependiendo del espanto o del encanto.

En quinto lugar, la presencia del extraño, o de lo que ellos llaman "la gente de afuera", introduce un cambio –que es evidente–, en su vida material y en su cosmovisión, al combinar formas culturales de ver el mundo y de relacionarse con las cosas y con las personas que ya no son los parameros solamente, sino los turistas, "gente estudiada" o de la universidad, como dicen ellos, la gente del gobierno, los comerciantes que vienen y van permanentemente y traen cosas nuevas e introducen nuevos límites en un nuevo espacio-tiempo primordial.

Esteban E. Mosonyi, propone la denominación de "neoetnia" para referirse a las sociedades campesinas que continúan históricamente "en cierta forma", las antiguas formaciones indígenas, "que subsisten muchas veces de manera encubierta, y en otros casos, 'destruidas', desmanteladas por los procesos de conquista y colonización" (1982: 89). Por ejemplo, Rybeiro incluye a los llaneros

venezolanos entre los “pueblos nuevos” de América Latina, resultantes de la potencialidad de la *protoetnia neoamericana* (en Mosonyi 1982).

Ahora bien, el hecho de que una variedad lingüística perdure en el tiempo, tiene que ver con la permanencia del grupo o grupos que usan lenguas y hablas (Álvarez y Villamizar 1998; 1999).

Cuando en el siglo XVI se agregaron las dos Castillas de Andalucía, de Extremadura y de otras regiones de España a la diversidad de grupos étnicos que habitaron estas montañas y con todo el proceso de aculturación, mestizaje e intercambio lingüístico, el cambio de las palabras tuvo que ver con el espacio y con los movimientos poblacionales, además de los anteriores, cuestión que se ha venido hilvanando en este capítulo. Y es que pareciera que la cultura andina podría estar suficientemente cimentada a pesar de que el espacio físico y cultural le haya sido horadado (Velázquez 1994). La identidad andina es fácilmente notable entre las de otras regiones del país. Esta fuerte identidad cultural de la región (Álvarez y Villamizar 1998; 1999), se podría evidenciar por el dialecto, que al parecer no está en vías de extinción y además, por otros rasgos lingüísticos, los cuales son destacados, tanto en la forma como en el contenido, por los investigadores del habla rural de la cordillera de Mérida.

Otros de los elementos de aculturación y cambio lingüístico son los intercambios de prácticas urbanas y rurales, las cuales ya se van desdibujando como límites, dando lugar a otras formas espacio-temporales y poblacionales con nuevo sentido y simbólica. Por otro lado, las permanentes idas y venidas de población de otras regiones del país y del extranjero.

Con la intención de construir un diccionario lexical, hicimos un rastreo preliminar de la palabra tiempo en algunos trabajos de investigación en lingüística.

Encontramos en "El habla rural de la Cordillera de Mérida" (Obediente 1998: 97) las siguientes palabras:

Andespúés > *después*, p 105

Ora> *adv ahora*. P. 138. P. 138

Orita> *adv dim de Ora (adverbio diminutivo de ahora)* p. 138

Tiempón> *m aumento de tiempo: hacía tiempones que estaba allí*". P. 152

Todavía o tuavía > *adv todavía*. Pp 153-154

Acepciones que no da el DRAE (Diccionario de la Real Academia Española):

arrecordar. Tr. Recordar (Obediente 1992: 61)

antonces. Adv. Entonces. (Ibidem)

En la estructura narrativa:

Entre otras características, como que el narrador se sitúa en el presente para referirse a cosas que le han ocurrido en tiempo pasado. También el narrador se puede situar en el tiempo de la acción.... pero yo de lo más tranquila.... pasó por un lado... llevando el sentimiento de tranquilidad al momento de la acción o bien, valiéndose el presente histórico... (Álvarez 1993: 56).

Como marcadores discursivos temporales, se emplean las palabras:

Bueno.... (*nos sorprende hablando*)

Entonces..... (*un día...*)

Como vemos, dichas palabras se refieren a la tardanza y a la reacción a la tardanza, contenido muy característico en el habla de los páramos y en sus comportamientos, hechos y conducta social, cuestión que estimuló en su origen la presente investigación.

III.4 Consideraciones a este punto

Es oportuno dejar algunas precisiones como conclusiones previas al capítulo que sigue a este, trabajo de campo:

1. Ha sido difícil identificar y clasificar a los grupos étnicos que poblaron la cordillera de los Andes y la de Mérida en Venezuela, pero se presume que antes del contacto con las culturas de las regiones de España que entraron a Venezuela, constituyeron estas del llamado Nuevo Mundo, generaciones de una "alta civilización arcaica"; de una enorme diversidad cultural y riqueza étnica y lingüística y de anteriores contactos a las regiones de España, tal como lo declara Jean Marc D´Civrieux en una entrevista en 1991 por Oswaldo Jiménez, y ratificado en algunas de sus obras ("Watunna", "Mitología maquiritare", "El hombre silvestre", "Los cumanagotos y sus vecinos", entre otros) (Jiménez 1991).
2. La heterogeneidad cultural de los pobladores del Nuevo Mundo se evidencia en la existencia para el momento del contacto cultural con la también compleja cultura ibérica, de "2000 culturas (americanas), que se calcula existían para entonces" (Perera 1993: 19).

Las primeras exploraciones españolas de la región en Mucuchíes tienen lugar hacia 1560" tomando la denominación de antiguos 'pueblos de indios' (Bastidas 1996: 301),

Por otro lado, las distintas migraciones de norte al centro, del centro al sur y viceversa, constituyeron una oportunidad y motivo de intercambio cultural, social muy importante:

Los arahuacas, caribes, pre-quechua, guaraní, chibcha, antecedieron a los contactos más recientes con la lengua que posteriormente resultó dominante, como lo fue el español, lo cual dio lugar en mayor o menor medida al bilingüismo, diglosia y vergüenza étnica en los descendientes (Barrios 2010: 160).

3. No hablaban el mismo dialecto estos indios:

... puede decirse que cada pueblo o agrupación tenía uno que le era peculiar, aunque todos notablemente semejantes entre sí, por ser formados sobre una sola lengua, con toda probabilidad, la muisca, de la que procedían varias voces sin alteración alguna (Febres Cordero 2007: 29).

4. No obstante las anteriores características, existe, en el mínimo porcentaje de etnias autóctonas, un sentimiento de preservación de su identidad que se manifiesta en la conservación de saberes, en el habla y en las manifestaciones culturales mágico-religiosas, musicales e incluso, para manifestar en grupo sus sentimientos en relación a la tenencia de la tierra, cuando se les ha presentado la oportunidad, tal como se puede apreciar en una carta donde piden ser incluidos como pueblos autóctonos merideños en el censo indígena:

Nosotros, indígenas, de la comunidad de Timotes, municipio Miranda del Estado Mérida...nos dirigimos a ustedes con el objeto de participar a esa comisión que ante el cercano proceso del Censo Indígena, deseamos ser incluidos en este nuevo censo como población indígena y que no ocurra lo acontecido sistemáticamente en los censos anteriores que por omisión o desconocimiento se nos ha empadronado como población campesina y no como población indígena, lo que generó la negación de nuestra identidad étnica por parte de los sectores oficiales (Bastidas 2003: 307).

5. Es probable que el uso del español y la asimilación del mismo por las lenguas muy anteriores a la época post-colonial, haya sufrido un cambio por homogeneización. Una especie de blanqueamiento lingüístico (política y económicamente y especialmente en lo religioso), de modo que es probable que se hayan conformado nuevas lenguas en base a estos contactos (Clarac en Barrios 2010: 153; González y Bastidas 2002).
6. El caso de los préstamos lingüísticos. Lo que se conoce como "simplificación" que significa en el primero, una aceleración de las modificaciones a favor de la economía y de otro lado, la creación de nuevas estructuras lingüísticas más sencillas que las ya estandarizadas (Álvarez Muro 1998).

Analizando tres corpus de Caracas, Palenque y Mérida se observaron contrastes interesantes de destacar.

En la estructura semántica, la cual se caracteriza por la red de interrelaciones semánticas que se van entretegiendo para formar una estructura global del significado, se fueron formando haces de unidades temáticas y su reiteración de elementos similares o compatibles, tal como los nudos de un tejido, se

observó en la narración del corpus de Mérida (Domínguez y Mora 1995), que la unidad de las unidades temáticas era mayor (Álvarez Muro 1998):

Cuadro N° III.2

Rasgos lingüísticos de Caracas, Palenque y Mérida

Mérida	37
Caracas	19
Palenque	9

Fuente: Álvarez Muro 1998: 14

En el de Mérida “hay una colección de nudos o lexemas relacionados mucho mayor que los que se dan en los otros dos textos” (1998: 14).

En conclusión, si la simplificación es propia de los procesos de cambio, la composición semántica resultó ser más desarrollada en el corpus analizado de Mérida, lo que quiere decir que hay un indicador de permanencia de rasgos lingüísticos particulares a la región de los Andes (1995) en relación a Caracas (1977) y Palenque (1983), en Colombia, siendo el de Palenque más pragmático y el Andino más sintáctico (Álvarez, 1988).

Por lo que respecta al género femenino y como conclusión a este capítulo podríamos precisar algunas cuestiones:

En el mundo global, el pensamiento dualista predominante en el pensamiento y cultura occidental, lo masculino es la palabra, él es sujeto, él es lo absoluto; en cambio ella es el otro

Si los hombres han significado desde tiempos remotos, la universalidad pública de lo racional, las mujeres han significado la particularidad privada de la emoción y la sensibilidad reducidas a la existencia doméstica o del consumo familiar. Este tiempo remoto se traslada al siglo VI a. C, cuando el dualismo de la diferencia sexual fue formulado por primera vez con la ancestral tabla pitagórica de los opuestos (Binetti 2007). Dicha tabla contrapone lo masculino a lo femenino y alinea esta última con lo indeterminado, lo par, lo múltiple, lo izquierdo, el movimiento, la curva, la oscuridad, el mal, lo oblongo, vale decir, con la alteridad oscura, amorfa y pasiva de lo inferior. Amarrando los anteriores hilvanes se podría concretar que:

El mayor genocidio de toda la historia de la humanidad se ha cometido contra la mujer y el crimen sigue en la mayoría de los casos, impunemente ignorado (Binetti 2007: 128)

En Venezuela, la concepción etnohistórica y socioantropológica, ha constituido en los últimos años del siglo XX una preocupación que se ha evidenciado en el hecho de repensar el conocimiento de lo que es la construcción del género, el proceso de mestizaje, la resistencia indígena, la construcción de la raza subjetiva, las transformaciones simbólicas, la identidad y la venezolanidad, entre otras: García Prince, Evangelina 2000; Clarac de Briceño, Jacqueline 1981; García, Carmen Teresa 2000; María Matilde Suárez y Dinorah Castro de Guerra 2004; Mosonyi, Esteban 2000; Cabral, Blanca Elisa 2009; Luis Bastidas 1996; Roberto Briceño, Camardiel, R., A. Ávila y O, Zubillaga 1990; Troconis de Veracochea, 2005; Aponte, Elida 2005; en fin, todas las feministas venezolanas; y todas la mujeres y hombres de las distintas regiones del país que no aparecen aquí por desconocimiento de quien escribe o porque no les hayamos visibilizado como autores, pero que están participando en la transformación de la conciencia con sus trabajos en el terreno, en lo que tenemos del campo, pueblos y ciudades, instituciones,

movimientos y asociaciones, grupos y personajes [algunos en clave femenina o no –y en original-, tienen presencia en este trabajo].

www.bdigital.ula.ve



www.bdigital.ula.ve

CAPÍTULO IV

El tiempo como representación

Voces y silencios en un *presente continuo*. Un acercamiento social, emocional y ético

Trabajos de campo, resultados y
Conclusiones
(Siempre inconclusas en una investigación)

La vida, es la realidad radical a la que se subordina la razón.

www.bdigital.ula.ve José Ortega y Gasset

Índice. Capítulo IV

Introducción

IV. 1. El Área de estudio. Entre aldeas y páramos

IV.1.1 Mucuchíes y sus aldeas

IV.2. Modo de acceso al mundo de las representaciones (o para hacer que “ellas” se descubran a sí mismas)

IV.2.1 Proyectos existentes(o antecedentes)

IV.2.2 Diseño y enfoque del método (hacia un pluralismo metodológico para un problema complejo)

IV.2.2.1 “Pluralismo metodológico” y “Transversalidad”

IV. 3 El tiempo como representación: Trabajos “de campo”

IV.3.1 Primer trabajo de campo (estudio exploratorio preliminar)

IV.3.2 Conclusiones del Primer trabajo de campo

IV.3.3 Segundo trabajo de campo. La representación del tiempo desde las mujeres

IV.3.3.1 Ligia Parra. También llamada “Sembradora de agua”

IV.3.3.2. Audelina. Mujer tejedora en una cooperativa

IV.3.3.3 La señora Carmen, médica “sobandera”

IV.4. Conclusiones al segundo trabajo de campo

IV. 4.1 La representación femenina del tiempo: algunos andamios de esta trama

Introduciendo una experiencia

Lo conocido en términos generales, precisamente por ser conocido, no es reconocido (...).

De este modo, el aprehender y el examinar se reducen a ver si cada cual encuentra también en su propia representación lo que se dice de ello, si le parece así y es o no conocido para él.

F. Hegel

... lo natural es vivir en la región más transparente y ocuparse de lo que aparece en su horizonte

J.M. Briceño Guerrero

www.bdigital.ula.ve

Rompiendo con el estilo de los capítulos anteriores, me he tomado la libertad 1) de escribir también al natural, lo más transparente posible, en primera persona, ya que se trata de dar cuenta de un encuentro muy vivencial (pero al mismo tiempo un encuentro) entre las mujeres del páramo y quien se ha atrevido en esta ocasión, a emplazarlas en torno a un tema tan abstracto y elusivo como es el tema del tiempo. 2) Me ocupo de lo que aparece en mi horizonte: una región transparente. 3) Mi posición frente al problema y frente a las mujeres es una posición filosófica-teórica, pero también de método. Como lo hubiere expresado muy bien Lévi-Strauss al referirse a la identidad personal al pone-se frente a un problema:

Yo mismo aparezco como el lugar por cuyo intermedio suceden cosas, pero el “yo” (je) no existe, no existe el “yo” (moi). Cada uno de nosotros es una especie de encrucijada donde suceden cosas, encrucijadas siempre pasivas: **algo**

sucede en ese lugar. Otras cosas igualmente válidas suceden en otros puntos. No existe opción: es una cuestión de probabilidades (2007: 24) (las negrillas son propias).

En un mundo de vida muy sentido y vivido, pero de conciencia del tiempo tal vez desapercibida por los mismos habitantes de estos páramos de la cordillera de Mérida, las mujeres se expresen muy emocionalmente y sobretodo éticamente de estos temas de palabras abstractas para ellas y tal vez se hagan las mismas preguntas y ofrezcan las mismas respuestas que las Confesiones de San Agustín sobre (Agustín de Hipona [400] 1974).

Por tanto, al igual que estas mujeres del páramo, me atrevo a correr el riesgo de la censura por parte de la academia por exponerlas a ellas en eso del conocer del tiempo, pero también con toda responsabilidad mostrando el modo peculiar de cómo se construye el tiempo como representación en mi relación con ellas.

Por otra parte, me voy a referir en este capítulo no al otro generalizado, sino a aquél que raramente adquiere un rostro concreto (las mujeres que viven en el ambiente páramo) en su trayectoria vital, lo cual me lleva a varias preguntas:

1. *¿Cómo me acercaré a lo que estudio?*
2. *¿Cuál es mi relación con la cuestión que estudio? ¿O cómo me pondría frente a ella?*
3. *¿Cómo constituyo yo el fenómeno?*
4. *¿Cómo tocar la naturaleza humana (a través del estudio del tiempo), como esencia de lo universal? (Pedrique 2007).*

En los epígrafes que encabezan el presente capítulo encontramos puntos de partida diferentes y tratos diferentes en torno al desarrollo del ser: en Hegel y su tarea de conducir al individuo desde su punto de vista "informe hasta el

saber" (2000: 21). En palabras de Briceño Guerrero, estamos en presencia desde la región más auténtica: el ser, tal como lo encontramos en sus expresividades y escondrijos, con sus errores y terrores, con sus amores y desamores; con su propia ciencia, es decir, con las grandes preguntas, que son anteriores al método científico y con las respuestas libres (como ejercicio libre e ingenuo de la imaginación);

... las grandes preguntas del hombre son anteriores al método científico (...) aquellas que surgen espontáneamente de las estructuras fundamentales de la condición humana, como musagetas universales y eternas de la reflexión, sea cual fuere el tipo de organización social y su grado de complejidad (Briceño G. 2002: 7).

En cuanto a esta parte del trabajo; en los primeros capítulos hablaba desde el nos-otros, porque es verdad que **no** producimos a nivel individual casi nada, ni ciencia, mucho menos Filosofía.

En este último capítulo, estaré dando cuenta de lo que finalmente resumo como conclusión a mi trabajo de campo y de su articulación con lo que venía planteándome teóricamente y desde un modo (método) de acercarme, lo cual incluye los procedimientos metodológicos que se fueron desplegando a medida que se iba avanzando en el encuentro entre las partes involucradas en esta investigación, más pendiente de buscarle el sentido a la narración de estas mujeres del páramo, es decir, esperando más de "los sujetos" que de los modelos heurísticos; a la analítica, incluso la hermenéutica (ambos tradicionalmente como opuestos especulares); ética y sentido que en la academia se ha sustituido dentro de los estrechos cinturones de instrucciones metódicas. Es decir, hay que buscar lo olvidado o perdido y lo que aún tiene vitalidad en las culturas orales y que hay que aprender nuevamente a estimar.

Lo importante de este encuentro con las representaciones testimoniales del tiempo es que cualquiera puede interpretarlas, y palpar cómo se han contado, con todos los vericuetos de lo narrado y vivenciado y más aún, quien quisiera, podría apropiarse de lo que ellas con-tienen. Yo pienso que así como cuando estamos frente a una obra de arte (ellas y sus representaciones del tiempo): una (todos) (cualquiera), se enfrenta [con la obra] (autor-autor) aspirando a una igualdad de poder, pero con toda la carga cultural, afectiva-emotiva, creativa-cognoscitiva sin pretender hacer ciencia con su contenido ni con su forma. Esta es una posición si se quiere, de método (método que no aparecerá aquí explícito, sino implícitamente entretejido, imitando lo que ocurre en la vida.

En fin, el punto de llegada, -después de haber repasado algunas otras representaciones del tiempo desde el paradigma científico-fenomenológico-, recuperar lo que nos ha motivado desde el inicio; el género creativo de los pueblos y en esta ocasión, el de ellas, las mujeres del páramo a través de sus representaciones del tiempo al develar algunos aspectos de la trama femenina en su contexto. Será por tanto, un medio de rescatar el pensamiento concreto y hacer énfasis en el valor testimonial, desde la etnografía y una hermenéutica mínima. A propósito, ante esta reflexión pienso en lo que pasaba por la mente de Francis Bacon cuando en su época se refirió a la importancia de la ciencia como "el nacimiento masculino del tiempo" (i) haciendo caso omiso del otro género y o volcando al suyo el resplandor de las luces de su siglo.

En toda esta construcción sociosimbólica y del imaginario de estos pueblos del páramo, está presente, por un lado, este contenido androcéntrico y sexista y, por otro lado, su anclaje en los escondrijos del ser latinoamericano, compuesto cultural que enlaza en -por lo menos-, tres voces que se

combaten unas a otras “por el dominio de la Westanschauung³² total: las voces de los antiguos grupos aborígenes que habitaron esta cordillera y las otras dos (la presencia cultural africana y la europea con toda su composición etnohistórica)” (Briceño Guerrero en Rodríguez 1999)³³.

Conviene que volvamos a poner frente a nuestra vista a la población en estudio en dos tiempos: el *poblamiento* prehispánico y al que tenemos en este tiempo de realización de la investigación (ya en el anterior capítulo se había hecho particular trato del tema). Sin embargo, se debe reiterar la asociación (de los primeros pobladores) con el tiempo.

Así, sobre las *nacionalidades indias* que originariamente habitaron la región de los andes venezolanos, en la cordillera de Mérida, Mucuchíes y sus aldeas vecinas (nuestra área de estudio), expondremos algunos fragmentos de investigaciones recientes:

La definición de Timote es la que ha sido utilizada con mayor frecuencia para referirse a los antiguos pobladores de Los Andes merideños. Al respecto Jorge Mosonyi considera muy probable la hipótesis de Jahn sobre la existencia de una sola lengua denominada Timote que «... hasta donde se sabe hoy en día era lingüísticamente autóctona y no formaba parte de los Arawacos, ni de los Caribes, ni de los Chibchas...» (Mosonyi, 1986: 35). Los hermanos Mosonyi plantean que: «En Los Andes venezolanos, particularmente en la zona de Mérida y Trujillo, tenían su asiento los pueblos timoto-cuicas, los cuales, hasta donde se sabe hoy en día, eran lingüísticamente autónomos, y no formaban parte de los arahuacos, ni de los caribes, ni de los chibchas, aunque guardaban afinidades culturales y económicas con estos últimos.» (Mosonyi, E. y Jorge M., 1999: 54).

³² Traducida como “Cosmovisión”. Expresión introducida por Wilhelm Dilthey en su obra *Introducción a las Ciencias Humanas* [1914]: *welt* (“mundo”), *anschauen* (“observar”).

³³ “Se afirma –en esta investigación, que la población venezolana (...) es producto del mestizaje ocurrido entre grandes grupos: la población indígena autóctona, los europeos conquistados y los africanos esclavos en diferentes regiones del país (Castro de Guerra y Suárez 2010: 654).

Iraida Vargas y Mario Sanoja igualmente se refieren al señorío Arawuaco y a los timotes como los que habitaron esta cordillera de Mérida con las siguientes características:

Vecinos al señorío arawako, los pueblos conocidos como timote habitaban la cordillera andina desde por lo menos los siglos VIII y X de la era cristiana. Culturalmente, tenían muchas afinidades con las antiguas poblaciones arawakas que habitaban los valles subandinos del estado Lara, incluyendo la utilización del regadío y el cultivo en terrazas. A diferencia de aquellos, sus poblados estaban constituidos por casas fabricadas con piedras, levantadas sobre terrazas o terraplenes artificiales como era también común en las etnias indígenas del norte de Colombia. Los pueblos timote tuvieron un desarrollo jerárquico político-religioso muy elevado. El gobierno de las aldeas estaba en manos de un mohan o sacerdote que ejecutaba funciones religiosas y administrativas, existiendo asimismo templos construidos en madera donde residían deidades relacionadas con la agricultura. Anualmente, los aldeanos hacían peregrinaciones a dichos templos para ofrecer tributos a las divinidades y solicitar consejo a los mohanes sobre el éxito de sus cosechas. Tanto los timote andinos como los kaketí de Lara y Falcón mantenían relaciones de intercambio con sus parientes del norte del lago de Maracaibo, quienes, a su vez, servían como intermediarios comerciales con las etnias tairona. En el sur del lago, ríos como el Zulia y el Catatumbo funcionaban también como importantes avenidas para el tránsito de personas y mercancías desde y hacia la cuenca del río Magdalena. A su vez, las etnias caribes y arawakas del sur del lago mantenían relaciones de intercambio con las etnias indígenas del norte de Santander y con las timote de la cordillera de Mérida. Fue a partir de esta compleja red de relaciones sociales e intercambios comerciales, como se consolidó la fachada andina venezolana (Vargas A. y Sanoja O. 2004: 1).

Pero,... para Jacqueline Clarac de Briceño

... la generalización del nombre Timotes no tiene ninguna base (...) Los documentos que consultamos no indican jamás un nombre que pudiera servir de base para clasificar genéricamente a los indios andinos. (Clarac, 1985: 46).

En este orden de ideas, propone de acuerdo con Salas, el nombre de Mucu-Chama para el grupo étnico que ocupó los territorios que hoy conforman el estado Mérida (Clarac 1985) (Gordones y Meneses 2004: 42).

Los Mucu-Chamas, según Clarac de Briceño,

... ocupaban la región que conocemos en la actualidad como estado Mérida, y cuyos principales centros prehispánicos fueron aparentemente Zamu, Macaria (o Mucuria?), Chama, Mucuchies y Timotes (Clarac 1985: 50).

Ahora bien, Clarac apunta que

Podríamos clasificar también conjuntamente a los Cuicas y a los Mucu-Chamas, pues... pertenecían todos a una misma cultura con pocas variantes... (Clarac 1985: 50).

Recientemente, Clarac propone para la

...sociedad que precedió durante varios siglos en la cordillera de Mérida el nombre de Tha-Ku'wa que le dan hoy los Tunebos colombianos, o el de «Mu-Cu» que los propios habitantes utilizaron con tanta frecuencia para referirse a sí mismos y a su tierra (Clarac, 1996: 27) (Gordones y Menese 2004: 42).

En 1996, plantea ella que la población de la Cordillera se constituyó en el devenir del tiempo por diversas oleadas migratorias. La primera, según su

hipótesis, fue un grupo instalado desde un tiempo indeterminado cuya historia es poco conocida. El segundo grupo étnico llegó, según Clarac, al comienzo de nuestra era; por su cultura, religión, patrones funerarios, técnicas agrícolas y mitología puede ser ubicado en la cultura chibcha, siendo la población actual de la Cordillera de Mérida descendiente de ésta. Un tercer grupo relacionado con la cultura arawak llegó más tarde hacia el siglo IX de nuestra era (Clarac 1996).

Para Clarac

El nombre del segundo grupo habría sido U'wa (nombre también de la «tijereta» que es un tipo de golondrina) (...) según la mitología tuneba (grupo chibcha actual) acerca de los orígenes y migración de sus antepasados (...), los tunebos habrían migrado a Colombia saliendo de la Cordillera de Mérida a la cual llaman todavía en su lengua (tronco chibcha) «La Mujer Joven del Sol...» (Clarac, 1996: 26). Basada en Ann Osborn (1985), sugiere que «El nombre particular del grupo de Mérida habría sido «THAKUWA» o THA-K-U`WA, lo que significaría en tunebo «Gente Mayon» o «Gente hacia atrás»... (Clarac, 1996: 26) (Gordones y Meneses 2004: 41).

Entre los años 1890 y 1891 Gaspar Marcano publica en el Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris, la etnografía precolombina de Venezuela relacionada con los indios Piaroas, Guahibos, Goajiros, Cuicas y Timotes. A partir del análisis de restos óseos y de piezas arqueológicas de cerámica y lítica, se pregunta qué nombre tenían los habitantes precolombinos de Mérida y señala que

... En Mucuchíes habrían residido los indios del mismo nombre; en Burrero los Cuicas.... el señor Lares sostiene que timotes es la designación colectiva que convendría aplicar a todas las tribus precolombinas que han habitado la

Cordillera de Mérida hasta el valle de Motatán. Los timotes se subdividían en veintiocho tribus... (Marcano 1971: 305).

En el mismo debate de José Ignacio Lares, Julio César Salas propone que el territorio que actualmente ocupa el estado Mérida estaba habitado, entre otras, por una familia indígena llamada «Chama» (Salas, 1971).

Según Salas

La familia indígena que convencionalmente apellidamos Chama la componen un multitud de tribus independientes que para la época de la conquista habitaban el territorio del actual estado Mérida de Venezuela, naciones que poseían unas mismas costumbres y nexos muy estrechos entre sus diferentes lenguas; afirmación esta última que se basa en la identidad de nombres geográficos, en los cuales predomina una sola radical. (Salas 1971: 143).

Posteriormente, Salas en su obra «Etnografía de Venezuela» (1997), indica que

En otra parte denominamos Chamas a los aborígenes de Venezuela de suave natural del estado Mérida, nombre convencional del nombre indígena del río cuya cuenca están situadas casi todas las tribus en cuya toponimia es superabundante la radical Mucu, pero en atención a que las tribus Tucanes, Torondoyes y las varias que comprende la nación Timotes, tienen también en su toponimia la radical Mucu y quedarían fuera de aquella denominación, por pertenecer a otras hoyas hidrográficas, creemos más comprensivo para todas estas tribus de suave natural de Mérida el nombre de Indios Mucus... (Salas 1997: 14) (Gordones y Meneses 2004: 41).

Por lo que respecta a Mocao Alto:

A finales de 1967 y comienzos de 1968, Erika Wagner excava los sitios de La Era Nueva y Mocao Alto en Mucuchíes, cuenca alta del río Chama (Wagner 1970 y

1980). La Era Nueva fue considerado como un sitio de habitación y Mocado Alto fue catalogado por Wagner como un sitio de habitación asociado a un cementerio y un taller de placas aladas, remontándose ambos sitios, según fechas radiocarbónicas obtenidas de estas excavaciones, a un período de ocupación que oscila entre 450 y 1120 años antes del presente, es decir período IV (1150-1500 D.C) de la cronología regional de Cruxent y Rouse (Wagner 1970). (Gordones y Meneses 2004: 44).

Mocado Bajo:

En el año 1948, José María Cruxent trabajó un sitio de habitación prehispánico en la Cuenca Alta del río Chama, en Chipepe, Mocado Bajo, Mucuchíes. Cruxent localizó un mintoy superficial y 224 tiestos cerámicos aflorados que posteriormente le sirvieron para postular junto con Irving Rouse el Estilo Chipepe (Cruxent y Rouse, 1982). Según estos autores, el Estilo Chipepe está relacionado con el Estilo Mirinday del estado Trujillo, perteneciente al horizonte Tierroide; sobre la base de esta comparación lo incluyen cronológicamente en el período IV (Cruxent y Rouse 1982) (Gordones y Meneses 2004: 43).

Podemos apreciar a partir de estos fragmentos que se recogen del trabajo de Gordones y meneses que:

1. El sitio de habitación en estas tierras de la cordillera, era evidente, dados los hallazgos arqueológicos (Cruxent y Rouse 1948; Wagner años sesenta hasta los años ochenta fundamentalmente, para las zonas de Mucuchíes, Mocado alto y bajo). Los primeros cronistas, visitantes, exploradores y recientes estudiosos, también dan cuenta de la existencia de esta población.
2. En relación al poblamiento (el cual se inicia con la ocupación aproximadamente en el periodo IV (1150-1500 D.C.) (Cruxent y Rouse 1982), en forma de oleadas temporales desde puntos geográficos contiguos a la

cordillera de Mérida (y a la región de Mucuchíes en particular) de penetración del territorio, es común en los distintos autores.

3. Existen diferencia de opiniones en cuanto los grupos que originalmente poblaron este territorio. Los hermanos Mosonyi, aducen que fueron los mucu-chama pobladores de esta región, mientras que J. Clarac afirma que fueron los chibcha provenientes del norte de Colombia que atravesaron la cordillera andina y más tarde llegaron los arawac (siglo XI de nuestra era).
4. En cuanto a la antroponimia y toponimia de estos grupos, lingüísticamente, guardan afinidades culturales (tradición plástica) y económicas (formas de producción), y por otra parte, muchos de ellos están asociados al tiempo (especialmente en los primeros pobladores. Guardaban identidad con los nombres geográficos (el agua, las montañas) y con los animales, los cuales fueron expresados en una simbología.
5. Julio C. Salas (1997) afirma que varias de las parcialidades situadas en las cercanías de Timotes, hacia los lados del Estado Trujillo, eran dominadas por un cacique nombrado «Toneque», antroponímico que se repite en estas parcialidades (sociedad jerárquica). La ausencia en este grupo de los radicales /mu/ y /mo/, que hemos tomado para caracterizar subgrupos del Timote en la región merideña, posiblemente nos esté refiriendo a la posibilidad de la gran variedad dialectal que el Timote presentaba.

En relación a los datos de antroponimia y toponimia, los antropólogos Gordones y Meneses señalan lo siguiente:

Consideramos entonces que un estudio toponímico y antroponímico de la región andina de Mérida, nos permitiría establecer, para los siglos XVI y XVII,

áreas lingüísticas globales y, por consiguiente, lenguas estructuralmente iguales o diferentes en la cordillera de Mérida (2004: 46).

Los pobladores que encontré para el tiempo en que se hicieron las entrevistas forman una *población mestiza* (en los términos de Briceño Guerrero 1996)³⁴, enclavada en pueblos, caseríos y aldeas, así como áreas rurales de labranza y pastoreo. Poco queda de estas nacionalidades indias, aunque todavía los niños, de algunos grupos descendientes, conservan en sus palabras el término *nación* como expresión de pertenencia, según testimonio directo de Jacqueline Clarac (2011). Después de disueltas las antiguas formas de trabajo indígena, la población sobreviviente fue integrada a la población mestiza hoy día urbana (comercio y servicios dependientes de otras áreas de influencia mayores, como Mérida y Trujillo). Otra parte de la población originaria fue desplazada a lugares de difícil acceso, o también movilizada a otras regiones del país. Debe hacerse notar que la población propiamente indígena en todo el país, constituía para inicios del nuevo siglo, el 2 % (INE 2001 en Castro de Guerra y Suárez 2010: 654); 10% en América Latina (Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina 2009).

Alexandra Álvarez señala que para el siglo XIX la población de Venezuela se constituía en una mezcla racial a la que condujeron las migraciones a las

³⁴ La expresión "mestizaje cultural" evoca una noción de mezcla vergonzosa, de bastardización y de punible ayuntamiento. Siguiendo la interpretación de Lorenzo Rodríguez en su obra sobre el ser latinoamericano y Briceño Guerrero, "La mudanza del tiempo a la palabra", esta noción de mestizaje está ligada a lo biológico, al cruce de razas superiores e inferiores que, en América Latina se confunde con una clasificación socio-económica con el grado de participación en la Cultura Occidental. Y aunque el racismo unido a lo biológico haya sido desechado oficialmente por la ciencia, no obstante permanece en los labios y pluma de los intelectuales, quienes persisten en hablar de mestizaje cultural sin percatarse de que continúan representando en el cine y la televisión, al malo, al perverso, al sirviente torpe, al traidor, a la devoradora de hombres, al psicópata asesino y al diablo mismo. Por otro lado, igualmente denotan la actitud de abandono y ocultamiento de las supervivencias culturales no-occidentales en los hábitos lingüísticos, alimenticios, gestuales, estéticos y eróticos; los cuales se esconden, se exhiben grotescamente con fines humorísticos o se elevan, en paradójica ambivalencia, a la categoría de distintivos de la nacionalidad como en el caso de los llaneros en Venezuela (Rodríguez 1996: 66-67).

cuales hace alusión A. Humboldt, con un predominio de mestizos sobre los otros grupos en una población total de 80000 habitantes según el siguiente cuadro (Cuadro N° 1) (Álvarez 1998: 1):

Cuadro N° IV.1
Población de Venezuela para el siglo XIX

Población	Porcentaje (%)
Mestizos	51
Indios	15
Blancos Criollos	25
Negros	8
Espanoles	1

Fuente: Álvarez 1998: 1

En el mismo trabajo se indica que "el aporte genético de las mujeres es predominantemente indígena en la mayoría de las poblaciones, especialmente en las de descendientes africanos y mestizas/urbanas" (Álvarez 1988: 655)³⁵.

³⁵ Se presenta una revisión actualizada sobre la información que ofrecen los estudios genéticos en relación a la conformación del acervo genético de la población venezolana actual y se indaga en la ideología del mestizaje planteada en fuentes históricas de particular relevancia, sobre un marco de referencia que pudiera servir de sustento a los hallazgos encontrados en los estudios genéticos. Éstos han generado información sobre la composición genética de la población venezolana que revela que, al igual que otros países latinoamericanos, el proceso de conquista y colonización generó en el país poblaciones bastante heterogéneas, muchas de ellas con subpoblaciones que evidencian lo complejo que ha sido el proceso de conformación y desarrollo histórico de los pueblos americanos. Por otra parte, también existe heterogeneidad en relación al origen de los diferentes genomas: el autosómico es predominantemente europeo con importante aporte amerindio, el ADN mt es principalmente amerindio, mientras que el cromosoma Y es europeo. La primera gran conclusión es que no es posible generalizar cuando se habla de origen étnico de la población venezolana (a excepción de los pueblos indígenas). Los estudios genéticos están confirmando que Venezuela es un país de mestizos, percepción que está presente en la población general desde la época colonial y ha permanecido luego en el pensamiento de numerosos historiadores e intelectuales venezolanos. Los fundamentos de la ideología del mestizaje en Venezuela muestran que éste es un país amalgama, un país de mestizos en la sangre, en la mentalidad y la cultura (Resumen del artículo de Castro de Guerra y Suárez 2010).

Pero no solamente por los datos provenientes de investigaciones sobre el ADN, sino también desde la historia, el predominio de uniones de españoles con mujeres indígenas está bien documentado, por varias razones, entre ellas las Leyes de Indias, las cuales permitían las uniones por matrimonios entre hispanos e indios, aunque no lo permitían cuando se trataba de españoles e indígenas con africanos (Troconis de Veracochea 1969), aunque se supone que de manera ilegal sí se producían tales uniones.

Lo que estoy tratando de decir con esto es que el universo de estudio no se puede circunscribir al aspecto geofísico únicamente, sino que se piensa un espacio-tiempo que abarca una población que se desenvuelve en un contexto de más amplio espectro, además del físico-geográfico y ambiental, el sociohistórico y cultural en el que se fabrican las representaciones; el subjetivo y espiritual que está cambiando; un poco más lentamente que en otras regiones del país, por las características del contacto cultural tal vez, aún cuando el paso permanente de población de distinto origen y diversidad cultural provoca una particular fabricación de representaciones que van alterando la tradición y las costumbres, que afortunadamente todavía permanecen con cierta fidelidad (por supuesto, si lo vemos desde un plano de temporalidad histórica progresiva) pues sabemos que por muchos lados el cambio es inevitable, y es sobre este proceso precisamente de lo que quisiera dejar un testimonio (desde estas personas).

Estoy tratando de ubicar entonces, en principio, a una *nación* que originalmente se caracterizó por un “patrón cultural andino” (Wagner 1988: 100) de estrecha relación con su ambiente páramo: sus prácticas, su modo de vida y sus construcciones sociosimbólicas.

Contacto cultural. Ya hemos destacado en el capítulo precedente (capítulo III), que en las excavaciones que se realizaron en Mocao Alto, aldea vecina de la población de Mucuchíes, se habían encontrado restos abundantes de mazorcas de maíz, lo cual sugirió a los arqueólogos de la zona que este producto pudo haber sido un medio de intercambio con otros grupos y regiones más bajas a cambio de otros rubros que se producían en el páramo, como la papa y otros productos de zonas más elevadas (Wagner 1980), evidencia del contacto cultural.

Este intercambio de productos y la adopción de nuevos cultivos en labranzas dispersas incidieron indudablemente en la aculturación de esta población conformando variaciones por el contacto, el intercambio y la diversidad de pisos altitudinales como exigencia de adaptación. Se puede observar en la población actual, en las formas de comunicación y discurso entre los que habitan los valles altos y los que ya han venido migrando a los lugares más bajos y centros poblados, especialmente. En los cambios lingüísticos, en los gestos, en el trato con los paisanos y con los extranjeros o visitantes de otras regiones del país. Cuestión que ha sido percibida especialmente por los estudios etnolingüísticos y sociolingüísticos realizados en esta cordillera (Enrique Obediente y colaboradores obra citada; Alexandra Álvarez y Tania Villamizar; Elsa Mora y Domínguez; Elvira Ramos obra citada; Gladys Gordones y Lino Meneses obra ya citada, entre otros muy destacados).

Otro elemento sociocultural a destacar lo constituye la transformación hacia nuevas ruralidades: de campesino (bajo el signo de la precariedad de la tenencia de la tierra) a productor (Peñalver 1999), no solamente en torno al conocimiento y destrezas en la tecnología agrícola ya existentes en los pobladores originarios (canales de riego, control político del agua, los sistemas de siembras, la elección y técnicas de los cultivos, la utilización de instrumentos para medir o predecir el tiempo), sino también y a partir del

proceso de modernización agrícola (Velázquez 2004), como impulsor, en la conformación de nuevas identidades y mentalidades, así como de representaciones y sociabilidades debido a la racionalidad que orienta el proceso del trabajo y la producción, al destino de los productos de la región andina, y a las esperanzas de una acumulación que dependen de estímulos externos (Gutiérrez 1997). En fin, de un destino económico reorientado y articulado al mercado nacional e internacional.

En los Andes venezolanos, los campesinos tienen un papel activo en la extensión de los frentes pioneros. Según la apreciación de investigadores del CNR/GRIAL, las respuestas a la crisis y a los ajustes, son más colectivas que individuales. Aparte de la investigación de nuevas formas de integración a la economía global por la inserción en ciertas redes, se trata entonces de la explotación de las relaciones comunitarias. Tal es por ejemplo, el caso a escala regional en los Andes venezolanos en torno de la pequeña irrigación surge una organización de productores, empeñados a la vez en la conservación de su medio y en la de su mercado.

Hace menos de una generación, los Andes venezolanos se podían clasificar entre las regiones más pobres del país. En la actualidad (1994), los focos de pobreza o de miseria no han desaparecido. Pero en adelante se yuxtaponen a unos focos de actividad económica intensa, nacidos de la creciente organización de pequeños sistemas de riego. No existe fuente precisa sobre su extensión global, pero se puede calcular cerca de 20000 hectáreas, repartidas en cerca de 300 comunidades. Ello puede parecer bastante poco. Sea como fuere, su localización en altitud (entre 1500 y 2500 m) les permite consagrarse a cultivos de hortalizas, por lo demás imposibles en el resto del país tropical. Esos productos no sólo producen un altísimo valor agregado, sino que sólo exigen algunos meses de trabajo. Cada unidad agrícola puede obtener, así, dos o tres cosechas por año, según los lugares.

Según estimaciones, se crearon 30000 empleos directamente por el conjunto de esos sistemas, lo que es muy considerable si tomamos en cuenta los insumos de empleo. Ello formaría entonces un total de entre 100000 y 150000 trabajadores. Estos últimos con sus familias, representan medio millón de personas, cifra que debe cotejarse con la población de la región andina: 2,5 millones de habitantes. Aunque buen número de esos empleos no se sitúa en el lugar (intermediarios, mayoristas (...), ello muestra el considerable peso adquirido por esta nueva actividad (Tulet 1994: 98-99).

La modernización agrícola en la cordillera andina de Mérida ha sido objeto de estudio por parte de los organismos del estado y por investigadores de la Universidad de los Andes, preferentemente (la Escuela de Geografía, la Escuela de Historia, la Escuela de Ecología tropical, la Escuela de Economía, entre otras) (Pacheco T. 2009; Velásquez 2004 entre otros).

Sobre el espacio-tiempo religioso, como ya lo hemos expresado anteriormente, en la cordillera de Mérida se configura una vitalidad de carácter híbrido en los ritos y mitos como producto de la superposición de la religión católica y protestante sobre las manifestaciones mágico-religiosas que todavía se realizan de manera oculta o en otras formas combinadas, tal como lo veremos en una de los testimonios de las mujeres entrevistadas, una especie de "Mohan" femenino o sacerdotiza que reza las lagunas en los páramos, usando también ritos indígenas que conserva de sus antepasados cercanos. Estas serían las palabras pronunciadas en "silencio" para que sólo lo oigan las plantas o las voces que sólo escuchan las lagunas y las plantas "que se esconden y se mueven" (Martens 2003).

A las anteriores variantes (el ambiente páramo, el mestizaje y las prácticas cotidianas de cultivo, las costumbres y trajines propios del lugar, se une una sociedad que sigue siendo jerárquica, tal como lo sostienen varios estudiosos según los cuales en la cuenca del Chama existió una unidad económica

conformada por varios centros de desarrollo y especialmente destacados, dos “polos de desarrollo” en la cordillera de Mérida antes de contacto con los españoles (Gordones y Meneses 1999; Ramos 1990; Puig 1992). Igualmente coexistiendo formas colectivas de relaciones sociales, en especial en el circuito económico que todavía se reflejan en la aceptación del trabajo comunal, como por ejemplo, se observa en las cooperativas y en los sistemas de riego existentes hoy en día (Tulet 1994). Igualmente, las estrategias colectivas para afrontar los problemas, tales como la erosión de los suelos (por el pastoreo y los lugares elegidos, ya que en los Andes se cultiva en las pendientes) o la canalización del agua, entre otros, se recuperan, como ya dijimos formas tradicionales de trabajo colectivo (muros de piedra, cultivo en terrazas aluviales), así como estrategias rudimentales.

... esto a veces da resultados más que pintorescos, no es raro ver los tubos atravesar los caminos, sostenidos por horquetas de árboles, o incluso apoyados sobre viejos autos abandonados. Así mismo, a menudo hay que parchar o reemplazar los tubos, construir canales destruidos u aliviar la presión (Tulet 1994: 100).

El autor concluye que visto globalmente, se puede concluir que el programa en los páramos, ha tenido un éxito notable y se ha vuelto una referencia para toda la región. El éxito económico de los sistemas de riego parece, pues, indiscutible y se puede decir que en este caso “se ha sembrado petróleo”, con sus costos, pero no por ser discreta, parece menos importante.

En cuanto al cacicazgo como expresión de una organización jerárquica en los Andes, proveniente de la organización de las etnias que entraron por el Caribe (Clarac 1998), por la cordillera de los Andes, igualmente en los Llanos donde se han encontrado evidencias de esta misma formación social en toda la región, tal como lo sostiene Otilia Rosas (2006), comentando las hipótesis de

Humboldt (1985), Julio César Salas y Redmond y Spencer (en Rosas 2006), Devenan y Zucchi 1978) y otros autores, tales como Lisandro Alvarado (1907-1989) sobre el destino de unos montículos llamados por los llaneros "cerritos de los indios", cuestión que despertó un gran interés en las últimas décadas del siglo XX en los tres últimos autores, así como en Cruxent (1966) y Sanoja y Vargas el su desarrollo histórico de la sociedad andina (1986) (Pargas y González 2011).

Esta formación social jerárquica persiste en la institución familiar cuya estructura se define por el padre como cabeza de familia, seguida por la madre y luego los abuelos, luego los tíos y los hijos, por orden de nacimiento de mayor a menor; grupo que comparte un solo espacio (y varios tiempos) de convivencia multifamiliar. En un trabajo de investigación sobre el incesto en familias andinas, se ha encontrado evidencias de esta forma jerárquica de organización social y cultural (Banchs 1999).

Sobre el espaciotiempo del área de estudio. En el "corpus" de una entrevista sobre el tema del trabajo; un informante en la aldea de Mocao (Suárez 1999), da cuenta –en su relato–, sobre el origen de una aldea. El mismo informa sobre cómo sus abuelos, quienes le contaron haber venido de otra aldea: Las Piñuelas, ayudaron a organizar lo que hoy se conoce como la población de Gavidia. Sus abuelos participaron en la:

...hechura del camino hacia esta zona según la 'conversa' de los abuelos no vivieron ahí hasta que pusieron...hicieron ahí una ramada (sic), una casa y tal de paja y eso no, lo que en la historia por allá nos dicen "los bohíos" que hacían los indios... Cuando yo tenía 16 años, pa' arriba empezamos a trabajá por la escuela, por la carretera, eso nos costó. Empezamos a hacer la carretera de aquí a Mocao, pallá, a pico y pala hicimos un caminito.... pues pida y pida, como se dice y lucha y lucha, visto que (...) en eso que dicen el cayapas no?

Sobre la existencia de un cacique en otra aldea: Gaviria. El mismo informante relató lo siguiente:

Naa, quién saben, muchos los contaron y no le ponen, y otros preguntan y otros... Por lo menos yo tuve la curiosidad no, de preguntar aonde vivía el señor, donde... No, pues a mí me han contao muchas bromas no, antes me decían quesque consultara con uno de allá, como será, eso es cosa de indígenas...esa piedra sí, la piedra del Hombre que le llaman.. .yo creo que sí. La piedra el Hombre o la Loma el Hombre (...) y que el cacique, el Gavidia que le digo yo, vivía ahí, y que tenía mucho ganao entonces cuando le paría una vaca por allá en el páramo pa'arriba fuera onde fuera, esa piedra yo no sé, sería un hombre antes no sé cómo será, quesque le avisaba no, era como, mejor dicho como un duende algo, una vos ahí rara sí de la peña, que se le iban a perder o que había parido o que así no, todo eso. La gente me ha contao eso, no sé si será, habrá sido realidad o si.... nosotros por ahí pa'arriba altísimo, yo subí en estos días... no nunca, nada, nada, eso si fue, fue antes, antes era que era lóbrego eso aquí, no había caserío e nada, solamente eso ahí onde dicen que existió el Gavidia... se caería sola, sería no sé... indígena, aparecida a esa chosita que está ahí arriba, esa tiene años ahí, se han muerto viejitos de 80 años, esa que era la escuela antes, la de chosita,... si quieren llegan hasta allá... (en Suárez 1999: 27).

Fundación "natural" de Gavidia:

... según contaban los abuelos, cuando, cuando empezó la gente a dentrar ahí y a habitar ahí, al hombre no le gustó y se fue de ahí, pero quedó el nombre de Gaqvidia por el apellido del primer, del primer habitante de eso de ahí, ajá... bueno y eso pues este, Gavidia busté le ve ahorita la dentraada porque tiene carretera ajá, pero anteriormente eso no tenía, ese era na cuestión ahí que para llegar a Gavidia había que subir a la...arriba al filo y volver a bajar allá, era

una cuestión ahí que no tenía dentrada... después se fueron haciendo estudios y hasta que le hicieron totalmente un caminito de recuas ahí..hasta, no hace tanto tiempo, dígame que, que yo tenía porahí unos 16 años cuando empezamos a trabajar por la comunidad de Gavidia (...) cuando yo era muchacho no habían sino eran cinco habitaciones en Gavidia (...) se fue haciendo la población ahí, de los mismos criollos nativos en Gavidia. Los primeros que fueron?, el primero yo le digo que fue de la Vega del Chama, ajá y bieron unos a, que me contaba mi papá, eso yo (...) unos que llamaban Velázquez (...) que fueron unos que fundaron hacia la parte e las Piñuelas hacia arriba de donde yo vivo, fue donde hicieron su fundación... (en Suárez 1999: 29).

Vale la pena entonces, hacer algunas precisiones en cuanto al método para obtener la representación del tiempo; elementos que me han parecido útiles incorporar a este trabajo:

1. la importancia del dato etnográfico al intentar recuperar –a partir del intercambio intersubjetivo con las mujeres del páramo-, el pensamiento concreto.
2. las fuentes históricas, así como el contraste entre los paradigmas disciplinarios como medio de cotejar las diferentes teorías y épocas en una visión hacia nuestros pueblos en esta parte de los Andes venezolanos a través del tiempo.
3. la tradición oral que queda como testimonio y patrimonio cultural cuyo devenir como curiosa de lo social y humano siento el compromiso de registrar.
4. los materiales arqueológicos que nos dan cuenta del tipo de población, de sus objetos y de su relación con éstos.

5. las relaciones sociales, entre ellas las de género, además de las ya muy bien estudiadas de clase, etnia, edad, generación, entre otros.
6. la subjetividad femenina; su construcción; del mundo, de ser mujeres y de los otros, en tanto que a través de la historia, la "objetividad" masculina ha invisibilizado sus ideas, sus pensamientos, su discurso, sus actividades, sus deseos, su palabra. Sin dejar de resaltar, así mismo las actuales y socialmente reprimidas cualidades masculinas que no son resaltadas por los hombres debido al machismo.
7. las prácticas cotidianas femeninas y las que son consideradas (por ellas), trascendentes, aunque la historia no haya dado cuenta de ello con mucha frecuencia.
8. la "intersubjetividad" como método, lograda como una co-construcción (las representaciones se producen en el discurso o la conversación) entre:
a) las mujeres del páramo, b) quien investiga, y c) incluyendo a otras personas quienes como acompañantes van realizando tareas complementarias y agregando impresiones y opiniones para llegar entre todos a una comprensión de las diferencias y a una superación del pensamiento cultural segregado por sexo, anclado en una visión masculina-objetivista y práctico-técnica de arraigada tradición.
9. Las precauciones metodológicas y teóricas que se fueron planteando a lo largo de la investigación.

Dividiré este capítulo entonces, en cinco puntos de interés:

1. El área de estudio.
2. Los modos de acceso al mundo de las representaciones sociales (o elección de las estrategias metodológicas)
3. Los antecedentes (proyectos afines)
4. Los testimonios femeninos (la representación del tiempo)
5. Reflexiones finales

www.bdigital.ula.ve

IV. 1. El Área de estudio. Entre aldeas y páramos

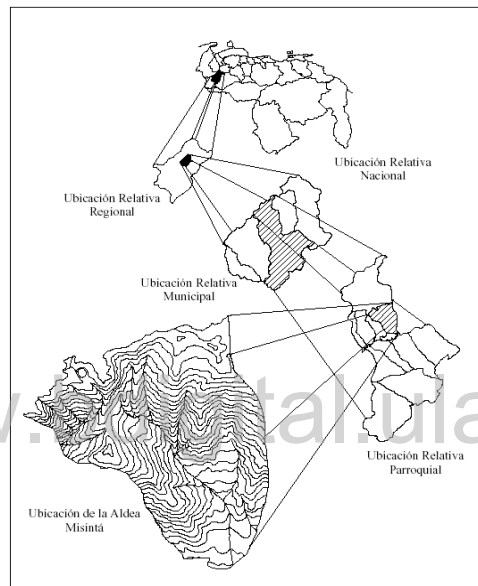
La elección del área y de los llamados por la ciencia "sujetos de estudio", así como el método para obtener las representaciones del tiempo, irán desplegándose en este capítulo, combinando todos estos elementos como un conjunto tratando de dar cuenta lo mejor posible (a través de las palabras, la fotografía y otras estrategias) del panorama natural dado a nuestros sentidos y raciocinio, así como la forma de expresar y comunicar en esta parte del trabajo estas culturas vividas y sobre el género creativo de la gente de los páramos.

El área seleccionada fue el páramo de Mucuchíes, algunas aldeas, pueblos y páramos (del Municipio Rangel del Estado Mérida, Venezuela). A

continuación la Ubicación relativa nacional, regional, municipal y parroquial del área de estudio (Figura N°IV.1):

Figura N° IV.1

Ubicación relativa, nacional, regional, municipal y parroquial del área en estudio



Fuente: C. Pacheco, E.J. Flores y A.I. Méndez 2007: 89

IV.1.1 Mucuchíes y sus aldeas

El área específica de estudio la constituyen las aldeas Mocao Alto, Misteque y Mucuchíes (en el primer trabajo de campo) y las aldeas Misintá y Mucuchíes, asentadas en el páramo de Mucuchíes, enclavado este último en la cordillera de Mérida en los Andes venezolanos y que forman parte jurídico-políticamente del Municipio Rangel (Supra cap. III). Se organizará libremente la información encontrada sobre el área que justamente fue seleccionada

para esta investigación. Sobre la base de un trabajo que se realizó en varios departamentos de la Facultad de Ciencias Forestales y ambientales, de Ingeniería (Instituto de Fotogrametría) y del Instituto de Geografía y conservación de Recursos Naturales de la Universidad de los Andes. El trabajo recoge el levantamiento de campo y el “geoposicionamiento global para un sistema catastral” en el Municipio Rangel estado Mérida, el cual se centró fundamentalmente en el ámbito de cinco parroquias que conforman el Municipio Rangel, para culminar con la parroquia capital Mucuchíes y la aldea Misintá, definida como un Subsector catastral Rural (Pacheco, Flores y Méndez 2007).

Los datos de este registro se precian de estar organizados en un enfoque *no técnico*, sino *multiutilitario*, lo cual me proporciona cierta libertad de manejo para situar a las mujeres constructoras del discurso sobre el tiempo en su propio contexto como ya lo he venido considerando desde el capítulo anterior. Este enfoque *multiutilitario* incluye el comportamiento ambiental, fundamentalmente las condiciones agroecológicas sobre las que se asienta el uso rural de base agrícola y otras actividades económicas, asociadas, considerando además, el rendimiento sustentable. También el componente social, “*que toma en cuenta las características sociales de la población, junto con el uso de la tierra como cobertura y funcionalidad*” (Pacheco et al. 2007: 88).

Es a partir de estos enfoques que se desarrolla, en el ámbito rural del Municipio Rangel, el levantamiento del componente físico, basado en la normativa legal vigente del IGUSB; vinculado al enfoque multiutilitario, con base en un conjunto de criterios de diagnóstico, plasmados en la agroecosocioeconomía, la cual permitirá definir el Tipo de Utilización de la Tierra (TUT) presente en cada predio (FAO 1976: 88).

Las aldeas que se seleccionaron en el primer trabajo de campo (en un estudio exploratorio preliminar) están situadas en los alrededores de Mucuchíes como centro urbano primado: aldea Mocao Alto, Mucuchíes, y aldea Las Piñuelas en el páramo de Gavidia. Mucuchíes, el centro poblado principal hoy día y antiguo sitio de adoración de los grupos étnicos que se asentaban aquí antes del contacto con los grupos hispanos, tal como lo he venido destacando a los propósitos del estudio sobre la construcción sociosimbólica en un lugar donde ha ocurrido una historia de superposición cultural:

... en cuanto a las representaciones y prácticas mágico-religiosas, nos encontramos en la Cordillera de Mérida ante una estructura de origen prehispánico, si bien se ha estructurado en relación con la cultura europea española que fue impuesta a la región a partir de 1558 (Clarac, Prólogo a "Dioses en exilio 1981: 8).

a) Aspectos físico-naturales:

Figura N° IV.2

Mucuchíes y sus aldeas

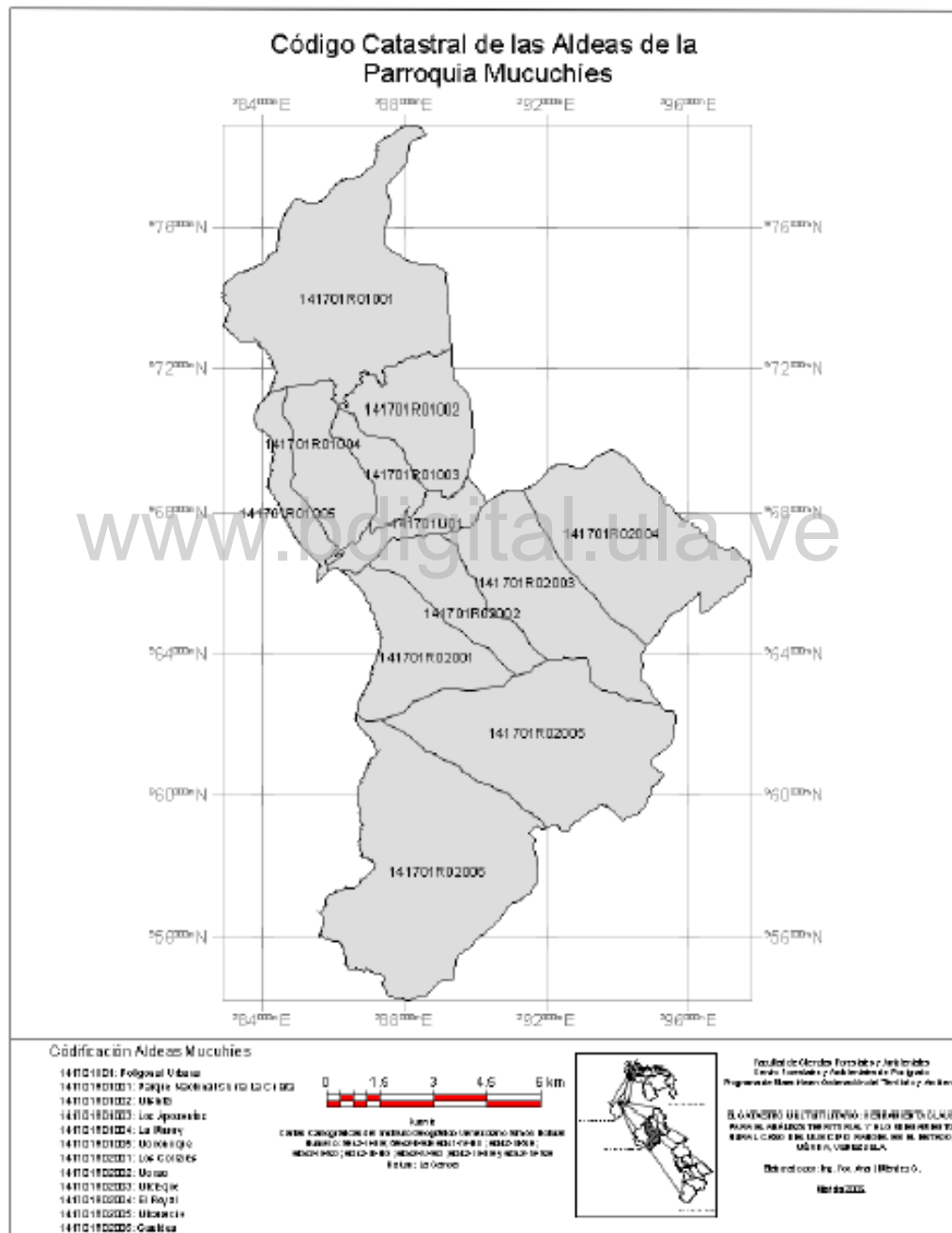


Fotografía: *Elaboración propia, 2007*

b) Sectores catastrales (aldeas y viviendas):

Figura N° IV.3

Código catastral de las Aldeas de la Parroquia de Mucuchíes



Fuente: Pacheco, C., E. J. Flores y A. I. Méndez 2007: 95

Cuadro N° IV.2

Sectores catastrales de la Parroquia Mucuchíes

	Sector	Código Catastral	Área (ha)	Coordenadas		Límites			
				Norte	Este	Norte	Sur	Este	Oeste
	Poligonal Urbana	1417U01	357,62	968.626 y 967.603	289.997 y 287.729	Misintá y Los Aposentos	Mixteque y Mocoa	La Toma	Los Aposentos
Ámbito Rural 01 Vertiente Derecha	PN Sierra La Culata	1417R01001	2.613,35	978.000 y 9715.000	283.200 y 288.700	PN Sierra La Culata	Moconoque, La Musuy, y Misintá	La Toma	Parroquia Mucurubá,
	Misintá	1417R01002	897,25	972.554 y 968.495	290.177 y 286.112	PN Sierra de La Culata	Poligonal Urbana (PU)	La Toma	Los Aposentos
	Los Aposentos	1417R01003	379,92	977.364 y 971.057	285.891 y 288.821	PN Sierra de La Culata	PU y Mocoa	Misintá	La Musuy
	La Musuy	1417R01004	718,51	971.717 y 966.451	287.335 y 284.505	PN Sierra de La Culata	Los Corrales	Mocoa	Moconoque
	Moconoque	1417R01005	358,60	971.549 y 966.011	286.133 y 283.535	PN Sierra de La Culata	Los Corrales	La Musuy	Parroquia Mucurubá,
Ámbito Rural 02 Vertiente Izquierda	Los Corrales	1417R02001	977,04	967.199 y 962.016	291.190 y 285.754	La Musuy	Micarache y Gavidia	Mocoa	Parroquia Mucurubá
	Mocoa	1417R02002	665,21	967.794 y 963.171	291.996 y 286.526	PU, Los Aposentos y La Musuy	Micarache	Mixteque	Los Corrales
	Mixteque	1417R02003	1.404,38	968.560 y 962.506	295.328 y 288.770	PU y Misintá	PN Sierra Nevada	Micarache	Mocoa
	El Royal	1417R02004	1.776,00	969.860 y 964.117	297.853 y 291.400	Parroquia San Rafael	PN Sierra Nevada	Parroquia San Rafael	Mixteque
	Micarache	1417R02005	2.278,24	963.963 y 958.920	287.403 y 285.608	Los Corrales, Mocoa y Mixteque	PN Sierra Nevada	Parroquia San Rafael	Parroquia San Rafael
	Gavidia	1417R02006	2.860,85	962.329 y 954.146	291.996 y 285.509	Los Corrales	PN Sierra Nevada	Micarache	Parroquia Mucurubá

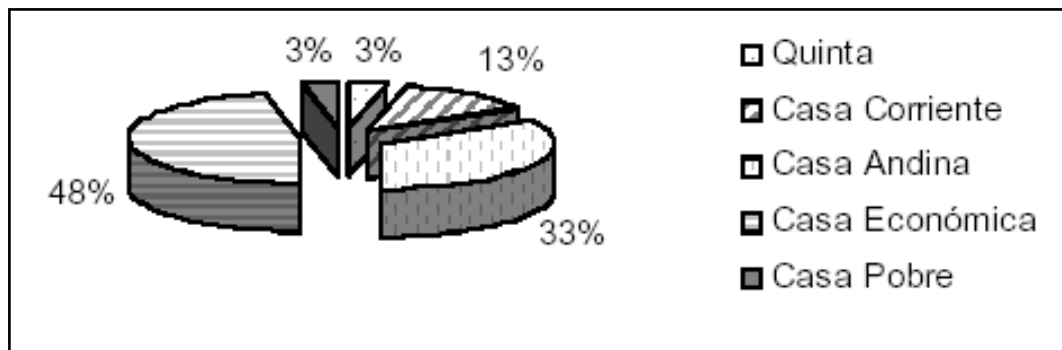
Fuente: Pacheco et al. 2007: 97

c) En el área urbana: los aspectos físicos de construcción:

La transformación de la vivienda típica andina, legado de la vivienda aborigen e hispana (Molina 2000), es evidente, como podemos apreciar en las fotografías del área de estudio (Mucuchíes y sus aldeas). De estas viviendas quedan algunos vestigios, que han sido registrados por estudiosos de la arquitectura (Luengo 1985), antropología (Clarac 1996), (Ramos1988), etnografía (Molina 2000), entre otros. De los materiales usados en su construcción (piedras, paja, hojas de frailejón, y otros materiales perecederos, ya existen en lugares muy apartados y existe también la tradición, que según Wagner subsiste, tal como lo señala en su trabajo La Prehistoria de Mucuchíes (Wagner 1980).

Figura N° IV.4

Aspectos físicos de construcción

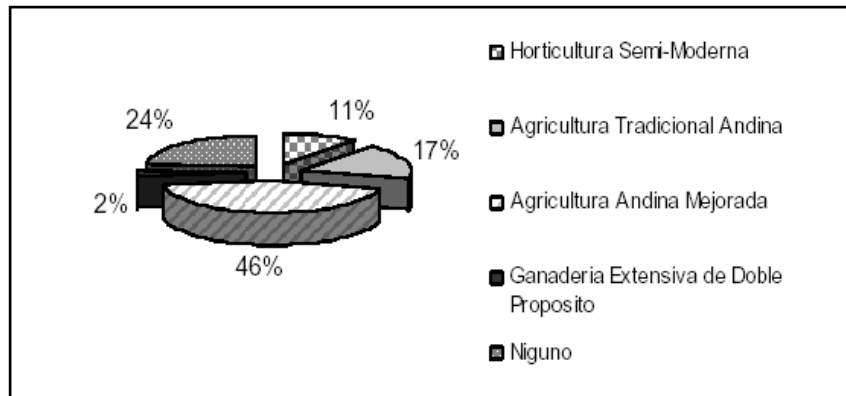


Fuente: Pacheco et al (2007: 100)

d) Tipos de utilización de la tierra

Figura N° IV.5

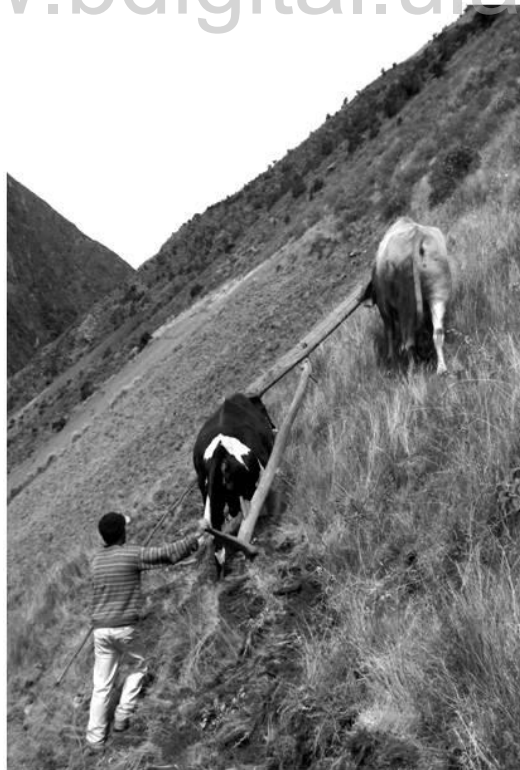
Usos de la tierra



Fuente: Pacheco et al (2007: 100)

Figura N° IV.6

Siembra en el páramo de Mucuchíes



Fotografía: Daniel Matos

Figura N° IV.7

El pueblo de Mucuchíes. Vista desde El Morro.



Fotografía: elaboración propia, marzo 2010

IV.2. Modo de acceso al mundo de las representaciones (o para hacer que “ellas” se descubran a sí mismas)

Incorporar en este espacio el método, nos sirve para cumplir con el requisito de la ciencia que nos exige un grado de certidumbre en torno al tiempo como representación, que, por cierto, incluye espacios-tiempos que no observamos bien.

Afortunadamente, como lo señalamos en capítulos anteriores (I y II), ya estemos llegando al final de *la ciencia* que nos ha llevado por un callejón sin salida, es decir, de la ciencia determinista lineal y homogénea y estamos

presenciando una actitud científica que se reconstruye y el surgimiento de una conciencia de la discontinuidad, de la no linealidad, de la diferencia y de la necesidad del diálogo (Prigogine 2000),

Tomando en cuenta esta posición de método, me dispongo a rastrear la trama femenina y su representación del tiempo, la cual se organizará y se desplegará en los siguientes puntos:

- Proyectos que anteceden a la presente investigación,
- El diseño, o de cómo tener acceso al mundo de las representaciones del tiempo,
- Los trabajos de campo,
- Interpretación y conclusiones a estos.

Elementos a rescatar en este punto del capítulo sería:

- a) Ellas: su "historia mínima" sobre el tiempo
- b) Su contexto y su relación con los otros
- c) Su (s) representaciones del tiempo: voces y silencios en "tiempos vividos"

IV.2.1 Proyectos existentes

¿Qué es lo que se ha investigado sobre los páramos y esta cordillera de Mérida, que sea de interés para el estudio de las representaciones del tiempo en la trama femenina?

El ecosistema páramo y la cordillera de Mérida en esta región de los Andes venezolanos, ha sido objeto de innumerables estudios, así como de muchos

de los elementos de este complejo y singular sistema, tanto desde lo considerado *material* hasta lo más subjetivo pasando por todas las manifestaciones de los seres vivos de esta naturaleza, así como de la humana.

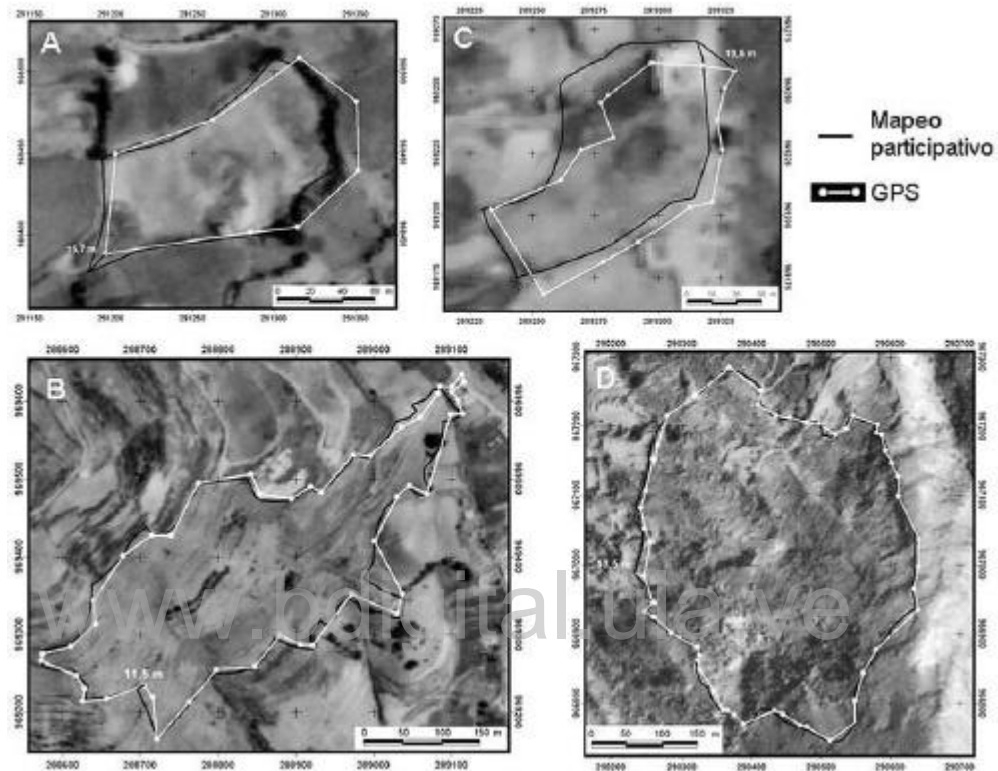
Pero destacaremos sólo algunos proyectos en los que los pobladores de estos páramos, son centrales en la investigación.

Así encontramos, por citar el primero; el proyecto de mapeo de fincas participativo que ha sido denominado: "Mapeo de fincas y recolección de información agrícola a través de investigación participativa" (Smith, Sarmiento, Acevedo 2007), auspiciado por FUNDACITE-MÉRIDA/ALCALDÍA DEL Municipio Rangel algunas ONGs locales, tales como PROIMRA, CEPDIF, CONAP-LAMED, ACAR (Asociación de coordinadores de Ambiente por la agricultura del Municipio Rangel. Coordinadores: Ligia Parra, Adrián Rondón y Javiela Espinoza; Comité de Riego de Misteque, Comité de riego de Misintá (Armanda Parra presidenta); Liceo Nocturno de Mucuchíes.

El método se basa en que los pobladores locales identifican y delimitan los objetos a *mapear* sobre imágenes remotas, ya sean fotos aéreas o imágenes de satélite. Se aplicó al mapeo de fincas y sistemas de riego con Talleres colectivos.

A diferencia del mapeo convencional, el mapeo participativo, está totalmente basado en los conocimientos de los pobladores locales quienes desempeñan un rol activo y participativo en el proceso de mapeo (Smith, Sarmiento y Acevedo 2007: 111).

Figura N° IV.8
Mapeo de fincas



Fuente: Smith, Sarmiento y Acevedo 2007

Los resultados señalados por los autores citados se registran como que se generaron efectivamente

mapas de fincas de calidad equivalente o mejor que los obtenidos por levantamiento de campo con GPS y produjo una cantidad de información agrícola detallada y especializada (Smith, Sarmiento y Acevedo 2007: 111).

Otro interesante proyecto “desde los sujetos” (López-Zent 1995): “Percepciones locales del Ecosistema páramo: un análisis de atributos criterios y variación del informante”. La investigación explora la relación

ambiente-hombre en una comunidad del páramo venezolano (3100-3850 msnm) y compara la literatura científica sobre los atributos ambientales (Geología, Ecología, Botánica), con los etnobotánicos o comunidades parameras: "el **hombre del páramo** como un **atributo** más en la definición" (López-Zent 1995: 244) relación **informantes-informante-omniciente** (1995: 239).

Se les pregunta a los *informantes* ¿Cómo se percibe el páramo? El conocimiento/conducta humana de los habitantes-participantes del páramo

... poseen un cuerpo de conocimientos compartidos que permiten ensayar un concepto genérico de páramo. Variaciones cualitativas enfatizan y diversifican uno a otro atributo ambiental específico que enriquecen el alcance del concepto (López-Zent 1995: 238).

Las variables para observar la variación intracultural partieron de los parámetros de los informantes para delimitar el dominio páramo. Esto generó diversos atributos criterios parameros representativos de los diferentes alcances en cuanto a estrategias clasificatorias, nomenclaturas, identificaciones, usos, otros elementos, entre los miembros de la comunidad en estudio.

Entre las apreciaciones más interesantes en este trabajo, están las construcciones intersubjetivas en torno al espacio y al tiempo. El páramo es un espacio físico-natural *animado*, como un actor en movimiento. Se concibe al páramo como un ente. El páramo está habitado por seres sobrehumanos (encantos) que mediatizan la relación páramo-hombre. El páramo activo introduce cambios en las condiciones climáticas cuando el hombre viola sus pautas. Entonces existen relaciones afectivas entre el

hombre y el ambiente. De los recursos y una de las partes en la relación aparece como modificable/explotable, el ambiente" (López-Zent 1995: 244).

En cuanto a la conducta en torno a la explotación del páramo (**conducta explorativa**), como recolección, agrícola, caza, pesca, está condicionada, Los recursos pueden apropiarse en tanto sean necesarios y suficientes para permitir la subsistencia. Por otro lado, la postura integral incluye al hombre del páramo como un atributo más en la definición:

(...) páramo es no sólo el ambiente sino la gente! La gente de afuera quiere encerrar, quiere cambiarlo. Páramo es la gente que no critica, que comparte, que hay seguridad que nadie lo roba y nadie lo ataca... los animales también son libres aquí... si nos vamos extrañamos el agua, el cielo, las lagunas... pero también la gente... (López-Zent 1995: 244).

Entre los aspectos más relevantes de este trabajo se destacan las siguientes en forma resumida:

1. Los dominios más comúnmente estudiados en este ecosistema páramo, han sido los botánicos y zoológicos, en tanto se ha dedicado poca atención a habitats o ecosistemas. En el trabajo de López-Zent (1995), se invoca la atención a estos últimos dominios, aplicando principios etnosemánticos al análisis del ecosistema páramo.
2. La autora se pregunta: ¿hay homogeneidad cultural en los elementos cognitivos (entre los miembros de una comunidad)? ¿Hay sistemas de clasificación y aprehensión del conocimiento?. Así mismo, ¿hay homogeneidad o uniformidad cultural en los elementos contextuales (asociados a usos, situaciones y ambientes ecológicos o económicos)? En

los elementos preceptuales ¿hay identificaciones de los referentes a partir de ciertos atributos)?

3. "Culturalmente se asume que las comunidades parameras se generaron por la conjunción de poblaciones indígenas e hispanas. No se ha demostrado la presencia humana prehispánica permanente en páramos venezolanos, pero datos arqueológicos (Wagner 1967,1973; Rivera 1992; Simón 1627) y etnográficos (López 1992) muestran su presencia estacional e infieren una ascendencia cultural indígena en las estrategias de explotación. Elementos de grupos indígenas e hispanos subsisten en la población contemporánea" (López-Zent 1995: 240).
4. Los criterios utilizados en el estudio se denominan "macrocriterios" (provenientes de la literatura científica y provenientes de los pobladores seleccionados para el estudio). Estos macrocriterios son: el etnobotánico, el etnoclimático, el etnomorfológico, el etnoagronómico y el etnodemográfico.

En los parámetros provenientes de la ciencia se propusieron varias zonaciones para limitar el páramo: Geología: 3600-4700 m.s.n.m. (Schubert 1980). Ecológica: Piso Andino, 2000-4000 m.s.n.m. (Monasterio 1980), Botánica, 3000-4750 m-s.n.m. (Cuatrecasas 1968) que no contradicen los parámetros limítrofes de los parameros (López-Zent 1993: 247).

5. En cuanto a los límites altitudinales, los informantes aportaron criterios botánicos y agrícolas para determinar los límites del páramo. El 99% a los criterios demográficos, y el 54% añadieron criterios climáticos
6. En cuanto a la delimitación del páramo, la relación páramo-hombre es objeto de una triple interpretación por parte de los informantes:

- a) una percepción de cariz objetiva (visualización)
- b) otra inserta en el universo ideológico, sustentada en creencias particulares
- c) una definición social humana integral por una forma de vida cultural particular.

Las tres están marcadas por una tendencia ecologista.

7. En relación a los criterios etnobotánicos: Los 70 informantes entrevistados mencionaron 59 plantas. De estas, los "Frailejones", que existe una gran variedad, constituyen el habitat paramero y paisajísticamente dominan el escenario.

8. En cuanto al macrocriterio etnoclimático: 54 informantes destacaron rasgos del clima, dando relevancia a las condiciones climáticas en su delimitación de páramo. "El clima es pre-visto por los parameros para anunciar el éxito o fracaso de sus cultivos. Durante los primeros 12 días del mes de enero se observan las variaciones o regularidades climáticas y se atribuye a cada día genérico de cada uno de los meses del año. Tal observación, conocida como pinta, se reafirma al observar los 12 días siguientes de enero (repinta) (López-Zent 1995: 253). "Los parameros reconocen dos estaciones anuales: una húmeda o "Invierno" (abril-noviembre) y otra seca o "verano" (diciembre-marzo) y la presencia irregular de dos períodos de transición (cf. Vivas 1992). Las dos pausas transicionales (cf. Monasterio y Reyes 1980) se conocen como el **Veranito de San Juan. Hjumo** (mayo-junio) y los Caniculares que se presentan en forma intermitente como lluvias tenues diurnas intercaladas con el sol (finales de junio principalmente de agosto; ef. Sievers 1888). Las horas-luz de cada estación presentan días más cortos en invierno que en verano. Durante los meses de verano la temperatura es más baja. El viento más

intenso, los días más claros, más azules que en invierno. En este, pueden esperarse precipitaciones casi todos los días" (López Zent 1993: 253).

9. Macrocriterio etnomorfológico: 51 informantes incluyeron rasgos morfológicos: un paisaje abierto interceptado por picos e intercalados por valles/cañadas, múltiples lagunas incrustadas en filos (picachos, circos), melos e incrementos de piedras/rocas, presencia de abundantes cursos de agua y cuevas (López Zent 1993: 255).

10. En relación al macrocriterio etnodemográfico, 69 informantes hablaron sobre el páramo como habitat de seres humanos y sobrehumanos (encantos). Estos encantos y duendes parecen respetar las actividades de los habitantes humanos siempre y cuando la conducta sea recíproca o armónica, aunque pareciera que es que hay que "amansar" o volverse sumiso al ambiente. A continuación se muestra el fragmento de una entrevista:

el páramo es el mejor sitio para vivir, es muy bonito...en todos los páramos hay encantos, pero donde hay menos gente hay más encantos...ellos viven en las lagunas, en los zanjones pero solamente en los páramos, por eso es que cuando uno sale por ahí debe cargar siempre una pelota e'chimo pa'dale a los encantos, en tiempo de lluvias es más peligroso...la laguna no se debe urguear, la de los Puentes es medrosa, y si son los arcos persiguen más a los catires... ora aunque viva la población mucha sí el punto es páramo sigue siendo páramo, no cambia" (Graciela Rojo en López-Zent 1995: 256).

11. Criterio etnoagronómico. Todos los informantes reconocieron al páramo como un ambiente con posibilidades agrícolas viables, pero tomando en cuenta los pisos altitudinales y el clima (límite agrícola). Los informantes mencionaron 48 cultivos haciendo una diferencia con las plantas

silvestres, también parecieron estar conscientes de que eran cultivos adaptados.

pa' las agujas que la gente llama páramo se dá el maíz, aunque es frío es calentano porque la tierra que deja crecer matas de tierra caliente, en el propio páramo no se dá el maíz, ni tampoco el trigo, sino matas más de lo frío de verdad, pa'bajo se dan la yuca y los frijoles pa'cá las papas, la ruba y el cebollín todo lo más, la tierra aquí es helada y aunque es buena las matas tienen que ser usa'ás a eso (Juan Quintero en López-Zent 1995: 258).

Conclusiones varias a este Proyecto sobre las percepciones locales de habitantes del páramo:

1. Pareciera haber una especie de consenso o un cuerpo de conocimientos compartidos que permiten definir el páramo desde los parameros con un alto nivel de conformidad o de acuerdo entre ellos.
2. De los macrocriterios explorados, que son seis, todos están insertos en un concepto de subsistencia: son indicadores ambientales y se inclinan a las prácticas de explotación del medio ambiente ("conductas explorativas").
3. El páramo es un ambiente conceptualmente diferenciado y objetivamente cualificado. El acuerdo conceptual (que es alto) deriva de la noción *ambiente natural*, particularizado por atributos abstractos y concretos: así,

los rasgos abstractos de forma y función coinciden con aspectos paisajísticos globales. De los atributos concretos deriva una conjunción de elementos que varía en órdenes de prioridad entre miembros de la comunidad científica y nativa al definir la **especificidad** del páramo (López Zent 1995: 263).

4. Los criterios de parameros y aquellos expuestos en la literatura científica coinciden en muchos aspectos. Así, los pisos y subpisos de montaña destacados en el contraste definitorio, corresponden conceptualmente a los siguientes lexemas:

Montaña-----Bosque continuo

Boca el monte-----Sub-páramo

Páramo-----Páramo

Picos más altos....Super-Páramo

5. La interrelación de creencias modula la relación hombre-páramo re-creando estrategias de convivencias que facilitan el diálogo directo entre ambos entes y redundan en el sustentamiento de reproducción y conservación de ambos (López-Zent 1995: 264).
6. Los habitantes del páramo reconocen la fragilidad del ambiente. Lo reconocen en tanto que sus límites pueden alterarse, e igualmente por su extensión, la existencia misma del páramo.
7. Se ha afirmado que al parecer los páramos nunca han sido numerosos poblados, ya evidencias arqueológicas lo habían resaltado afirmando que era un lugar de tránsito (Wagner 1993), o también sí habitado pero mínimamente "en áreas dispersas y aisladas" (López-Zent 1995: 264). Las razones de este tipo de ocupación parecieran estar justificadas por las condiciones climáticas (o el cambio de estaciones): cuando hubiere un lugar que ofrece un clima más benigno, la población migra hacia ese lugar, como es de suponer. Por otro lado, la alta movilidad se explicaría además porque este espacio se prestó para el intercambio con poblaciones de otras regiones vecinas.

Proyecto páramo andino

Entre los proyectos de gran alcance en el área de trabajo, en lo disciplinario y por los ámbitos o campos del conocimiento incluidos lo constituye el "Proyecto Páramo Andino: conservación de la biodiversidad en los Andes del Norte y Centrales VENEZUELA". Según palabras del actual coordinador general del proyecto (PPA 2011), el mismo surge de la conformación de un equipo de trabajo constituido en el año 2003, cuando representantes de instituciones conservacionistas de Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela diseñaron el proyecto que inició su implementación en el año 2007 y que culminará en el 2012.

El objetivo central de este proyecto es la conservación de ecosistemas estratégicos como el del páramo que es un emblema de interés global ya que cuenta con una diversidad de plantas y animales únicos en el mundo, siendo los frailejones los más representativos ya que poseen más de sesenta especies, todas únicas de Venezuela, por tal motivo, la importancia del Páramo y del ecosistema de alta montaña. Por otra parte, su otro objetivo es elevar la calidad de vida de los pobladores de este ecosistema. Es por esto que se han suscrito otros subproyectos de capacitación especialmente con la participación de investigadores de varias facultades de la Universidad de Los Andes e Institutos como el de Ciencias Ambientales y Ecológicas (ICAE), cuyos impulsores más destacados han sido la profesora Maximina Monasterio y el profesor Luis Llambí, entre otros y como parte de este instituto, el Postgrado en Ecología Tropical de la Universidad de Los Andes.

Es de interés para este trabajo, la experiencia *sui generis* de relación entre una comunidad campesina (500 personas aproximadamente en Gavidia), y un centro de Investigación. Se trata del Proyecto PIC (CDCHT-ULA/CONDESAN, VEN 007-2000). Sostenibilidad ecológica y social de

la Producción agrícola de la cordillera de Mérida: el flujo de los servicios ambientales de los páramos altiandinos para la agricultura papera" (Monasterio, Aguirre, Molinillo, Andressen, Estrada, Aranguren, Yépez, Briceño 2000).

En esta investigación se precisan mapas temáticos de la región, igualmente límites altitudinales de la frontera agrícola, especialmente paperas y se evalúan riesgos ambientales. Se estiman los paisajes naturales de este ecosistema y los paisajes culturales. Igualmente el subproyecto de FACES, ULA, "Análisis de necesidades y oferta de capacitación", del Grupo de Investigación sobre Agricultura, Gerencia y Ambiente (GISAGA). Dicho proyecto implementa una metodología basada en talleres con los líderes institucionales y comunitarios. Ha recabado una base de datos sobre las instituciones y líderes comunitarios en el Municipio Rangel.

Especificando aún más la metodología, lo expresamos textualmente:

La metodología utilizada en estos talleres se basó en permitir que los participantes manifestasen sus inquietudes, experiencias y necesidades sentidas de los problemas que afectan el manejo del ambiente del páramo andino. Posteriormente se ordenó la información de acuerdo al grado de importancia que ellos mismos asignaron. Además de la información obtenida, los talleres fueron una oportunidad para estrechar relaciones con los líderes comunitarios, funcionarios públicos y privados y con los expertos en el tema ambiental (Proyecto Páramo Andino 2004: 8).

Además de la metodología de lograr la participación de los líderes comunales e institucionales están los motivos que impulsan dicho proyecto:

Entre los mismos se destacan:

- a) contrarrestar la contaminación hídrica superficial y subterránea debida al uso de fertilizantes nitrogenados y plaguicidas en la agricultura, problema que se ha venido acentuando por el incremento de la agricultura de regadío para hortalizas en respuesta al aumento de la demanda de estos productos. La preservación del agua en la región debe ser una prioridad, ya que los ecosistemas de la cordillera de Mérida abastecen de agua a más de 2.300.000 hectáreas con vocación agrícola. Si a esto se le suman las zonas agrícolas dentro de la región andina las cifras ascienden a más de 3 millones de hectáreas (Monasterio y Molinillo 2004: 7).
- b) La mala aplicación de técnicas culturales, como por ejemplo, la siembra en laderas muy pendientes, el sobrepastoreo y la incidencia de incendios forestales.
- c) La amenaza del propio sistema paramero. La pérdida de diversidad biológica (genética, de especies y de ecosistemas), la extracción masiva de musgos en la región, los cuales tardan más de 7 años en recuperarse y son devastados por razones mercantiles.
- d) Agresiones al ambiente por medio de la acumulación de basura de desechos plásticos, metales y vidrios, entre otros.

Sin desestimar los proyectos individuales de investigadores de la Universidad de Los Andes, de otros institutos de Educación y del Estado, así como las iniciativas de los particulares y comunidades de los páramos de los que no he hecho mención, haré referencia finalmente, a otro subproyecto del PPA en la línea de Investigación Participativa: "Gestión participativa del agua en la alta montaña tropical: Un enfoque para la evaluación de caudales y

captación del agua y su transferencia a las comunidades". Responsables: Dimas Acevedo y Betsaida Hernández (ICAE-ULA), 2006-2008, Mérida, Venezuela.

Proyecto "El tiempo como representación. Trayecto de vida entre el páramo y la ciudad andina", Pargas, L. CDCHT-ULA / Proyecto H-1081-07-09-B, Entrega del Informe final, junio 2010.

IV.2.2 Diseñando y enfocando el método. Hacia un pluralismo metodológico para un problema complejo

*La razón de la sinrazón que a mi razón se hace,
de tal manera mi razón enflaquece, que con razón me quejo de la vuestra ferrosura*

Miguel de Cervantes, Don Quijote de La Mancha.

IV.2.2.1 "Pluralismo" y "Transversalidad"

a) *El campo problemático* en estudio son las Representaciones sociales (de forma y de contenido complejo), de carácter práctico (cotidiano), derivado de su calidad de conocimiento común (plural y móvil), pero también desde la esfera privada de la existencia (que crea, desplaza, inventa, esconde o resalta)

- El reconocimiento de la unidad y diversidad, o multidimensionalidad de la dimensión humana y social

- Lo femenino (entendido como trama particular)
- Un contexto particular natural/sociohistórico y cultural (de anclaje y objetivación)

b) Metodología

Flexibilidad metodológica, la cual alude a la posibilidad de cambio para captar los aspectos relevantes que habría que tomar en cuenta durante el transcurso de la investigación, es decir, esta flexibilidad estriba en el punto de vista de que no solamente se puede trabajar con los elementos que en un principio se presagian desde un método planificando lo que pueda ocurrir, sino sobre la posibilidad de advertir en el transcurso de la investigación, situaciones no esperadas vinculadas con el tema o la problemática de investigando y que pueden generar nuevas interrogantes y en los propósitos. Esta condición implica cambios también en las estrategias metodológicas, de modo que si se toma en cuenta ambas consideraciones se piensa en un proceso más bien circular y no lineal del conocimiento.

En esta pequeña investigación me reservo el derecho de hacer, pues, cambios cuando las condiciones así lo provoquen, por supuesto dentro del diálogo y la interacción con los elementos que originalmente nos fueron provocados como elementos de sensibilización dirigidos hacia un "objeto" y no otro, es decir, el tiempo como tema, las mujeres y su trama femenina, como sujetos clave, el páramo como contexto; todos muy nuestros, nada constreñido a algún paradigma por anticipado, tomando de algunos lo que nos sirve para interpretar y expresar lo que queremos compartir con aquellos que tengan algún interés por estas realidades.

Estos cambios van surgiendo en este contexto. Pero se podría decir resumiendo, que en este trabajo, la etnografía acompañada por una considerable apertura o flexibilidad metodológica en el trabajo de campo, resumen las estrategias elegidas como las más convenientes. El propósito de usarlas es dismantelar las ideas previas inadecuadas e ir generando al mismo tiempo ideas con sentido (Cucó Giner 2004).

c) Una primera tentativa de cambio de estatus (notas para un debate):

Cuando se intenta cambiar el modo de encontrar información se pasa por la creación de una especie de epistemología de la diferencia (Dilthey en Labastide 2009). Se trata de que en esa tentativa, emerge una importante distinción -sistematizada por el autor-, entre explicación y comprensión. Veamos un poco:

www.bdigital.ula.ve

A diferencia de Kant, Dilthey piensa que también es posible conocer científicamente las creaciones del espíritu humano. Cada uno de estos reinos constituye el objeto de dos tipos distintos de conocimiento: el conocimiento de la naturaleza y el conocimiento histórico. Dilthey llama explicación (Erklären) al conocimiento que el hombre puede alcanzar de los objetos naturales, que se encuentran regidos por leyes necesarias y universales; y, en cambio, comprensión (Verstehen), a la modalidad del conocimiento de los hechos históricos, es decir, de los productos de la cultura humana (mitos, leyes, costumbres, valores, obras de arte, sistemas de pensamiento, religiones, etc." (Labastida 2009: s/n).

Cabría, a las ciencias humanas, comprender los fenómenos, lo que exigiría otro tipo de metodología que abriese paso a la interpretación, lo que llevaría a:

- a) Recuperar la tradición hermenéutica; la interpretación (o "mirar posible"), lo que incide sobre el dato; mirar este que tiene sus límites en el episteme³⁶.
- b) Posibilitar la emergencia de los significados, de la esfera simbólica, del descubrimiento de las intencionalidades
- c) La observación va a ser participante.
- d) La investigación hacer para transformar (Montero 2006)
- e) Trabajo con grupos focales
- f) Estudio de casos
- g) Métodos biográficos
- h) Diario de campo y documentos secundarios
- i) La problematización
- j) La entrevista
- k) Análisis del discurso
- l) Análisis de otras formas de expresión (dibujos, mímicas, etc.)

Ahora bien, la diferencia y la innovación metodológicas aún están regidas por el debate sobre la objetividad. Todavía está en discusión la aprehensión de lo real, la que está aún subordinada por la medición.

El debate sobre el rigor en las ciencias humanas es desviado ahora de este, su eje central, para una esfera menos comprometida con la cuestión epistemológica: la validez, el grado en que un fenómeno es interpretado correctamente. Es en este sentido que muchos, entre ellos Denzinger (1978), comienzan a abogar por el uso de la triangulación metodológica como estrategia de validación.

³⁶ Para Foucault (1987:217) el episteme no es una forma de conocimiento, o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas manifestaría la unidad soberana del sujeto, de un espíritu o de una época; es el conjunto de las relaciones que pueden ser descubiertas, para una época dada, entre las ciencias, cuando estas son analizadas a nivel de irregularidades discursivas (en Spink, M. J s/F, mimeog.).

La triangulación consiste pues, en combinar múltiples técnicas, o múltiples investigadores, de manera de fortalecer la confianza en las interpretaciones. La triangulación metodológica, deja de ser una estrategia de validación para ser un factor de enriquecimiento: un reconocimiento de que la realidad es caleidoscópica y que la multiplicidad de métodos podría enriquecer la comprensión del fenómeno (Flick 1998; 2000; 2006).

d) La elección de las estrategias metodológicas (o para hacer que “ellas” - las mujeres del páramo-, se descubran a sí mismas)

El estudio etnográfico intenta abordar las dimensiones cognitiva, de las prácticas, emocional-afectiva y valorativa de las RS del tiempo en las mujeres del páramo. Este trabajo etnográfico incluye (entre otras cosas):

- **La observación** en el trabajo de campo
- **La fotografía como recurso etnográfico.** Se supone que visualizar a una sociedad y representarla gráficamente, es lo mismo que comprenderla – dice Johannes Fabian-. Es una auto-explicación, por ejemplo, buscar sus características culturales a través de la fotografía como instrumento de registro etnográfico (en Caula 2004). Por su parte Roland Barthes (1997) igualmente piensa que la paradoja del mensaje fotográfico radica en la co-existencia, en la fotografía, de dos mensajes; uno sin código (lo analógico) y otro codificado (lo connotado), que expresan su valor testimonial y objetivo el primero, y sus valores culturales y simbólicos, el segundo. La fotografía como recurso etnográfico, la asumimos entonces como *momento individual* en el tiempo de las representaciones (en algunas mujeres del páramo).
- **La entrevista** entendida como una co-construcción discursiva

- **El cuaderno de campo** para recoger elementos del contexto, de “ellas”, de su relación con “los otros”, con el tiempo, con el paisaje, con sus mitos.

Hoy en día se ha abierto un debate, y de hecho se discute en distintos escenarios académicos sobre la preferencia por la metodología cualitativa³⁷ o la cuantitativa. Así, encontramos una gama de defensores y detractores de una y otra modalidad de tratamiento o diseño de investigación.

En este trabajo de investigación se ha optado por la conveniencia de usar una metodología cualitativa. Dada la construcción del objeto de estudio, más son las variables que necesitan ser medidas mediante técnicas de carácter cualitativo.

Según Miguel Martínez M.,

la actividad categorizadora y conceptualizadora del comportamiento humano comienza y termina con apreciaciones o evaluaciones cualitativas; si las convierte en cuantitativas (a través de escalas, relaciones matemáticas y parámetros estadísticos), para su correcta interpretación deberá convertirlas de nuevo en cualitativas (1996: 108).

En otro aparte dice –en el mismo sentido–,

la misión de una teoría crítica de la ciencia es burlar las trampas del positivismo. Por esto, toda pretendida neutralidad científica es una pseudoneutralidad, como toda pretendida objetividad cognoscitiva es simplemente una ilusión, una peluca de objetividad, pretensiones y actitudes que una ciencia social crítica deberá hacer conscientes y superar (Martínez M. 1996: 227).

³⁷ Estrategias de investigación cualitativa (2006) Varios autores. Irene Vasilachis de Gialdino (coord.). Barcelona, Gedisa.

Interpretando al autor podría decirse que cuando se trata de estudiar el comportamiento humano, eso quiere decir que ya nos estamos preguntando por el "qué estudiamos", el diseño, es decir "el cómo", tiene que hacerse de acuerdo al material con el que se va a trabajar. Este material es humano, por tanto, deben tomarse precauciones metodológicas tales que permitan tener acceso al nivel que se pretende estudiar. De lo humano, estamos tomando el nivel de lo intersubjetivo. Un nivel que difícilmente se pueda pretender ser estrictamente objetivo, o bien, que se pueda experimentar por más sofisticado que sea el diseño de la investigación o más cercano a las llamadas ciencias físico-químicas. Por tanto, lo que ha parecido más adecuado es intentar realizar una investigación de tipo etnográfico (con un trabajo de campo) y por supuesto con predominio de una medición cualitativa³⁸ (lo individual), sin desprestigiar el análisis cuantitativo, debido a las dimensiones consideradas para el análisis, en especial, lo social de las representaciones. El trabajo no parte entonces, ni de deducciones lógicas, ni de formulación de hipótesis. El punto de partida de la investigación es la exploración y algunas preguntas directrices (Fals Borda 1986).

e) Tipo de Investigación

La característica principal usada en este trabajo de investigación (cualitativa-etnográfica), es el diseño flexible (Vasilachis de G. 2006). Este tipo de investigación, antes que ser configurada previamente, se prepara para lo inesperado; es principalmente emergente, inductiva. En este sentido, el investigador está abierto a lo inesperado, incluso a modificar sus líneas de investigación y los datos a recabar en la medida en que progresa el trabajo

³⁸ El término cualitativo implica una preocupación directa por la experiencia tal y como es vivida, sentida o experimentada (En Paz Sandín, E.(2003: 124), Investigación cualitativa en Educación.

(el estudio) en la posibilidad de modificar y revisar imágenes y conceptos con los que se viene trabajando

A partir del diseño de una investigación de carácter cualitativa y etnográfica, se han combinado varias técnicas de obtención de la información, a saber: una entrevista semi-estructurada. La misma consta de cuatro partes: A) datos generales de las informantes, B) preguntas de Evocación, C) preguntas abiertas, D) preguntas de valoración.

Pero para ello es preciso diseñar además una estrategia técnica que permita manejar un objeto tan complejo y diverso como lo intersubjetivo. Entonces, se ha requerido construir un modo de obtención de los datos que pueda abordar varias dimensiones de este problema de representar-se. Estas dimensiones son tres:

- a) una dimensión del conocimiento (plano de análisis cognoscitivo).
- b) una dimensión de las prácticas (el hacer/ relaciones y prácticas)
- c) una dimensión afectiva-valorativa (plano de análisis actitudinal-axiológico-afectivo-emocional)

Por otra parte, tener presente:

- a) El contexto donde se produce el discurso sobre las relaciones de trabajo.
- b) Los sujetos que producen ese discurso.
- c) El contenido de ese discurso y las modalidades discursivas. (Éstas últimas no serán analizadas en este trabajo).
- d) Para el análisis, metodológicamente, se implementará una especie de lectura interpretativa del discurso obtenido por las preguntas de la entrevista.

IV.3 El tiempo como representación: Trabajos “de campo”

El primer trabajo de campo constituyó el preámbulo de la investigación. El mismo fue un trabajo de carácter exploratorio. Se hicieron varias visitas a Mucuchíes y sus aldeas. Un recorrido de observación general en la primera visita, constituyó el primer acercamiento, luego las visitas se fueron repitiendo en las casas de las primeras personas que nos recibieron con gran afecto, sin embargo notamos enseguida las costumbres de los lugareños, un tanto reservados o tal vez mostrando timidez o desconfianza a la primera vista, llegando sólo al espacio del recibidor. Pero luego los modos de relacionarnos comenzaron a abrir las otras entradas de la casa, conocer los otros familiares, a medida que la conversación se construyera bajo la confianza progresiva (Ver Anexo N° 6, un ejemplo de casa del páramo merideño)

Se tomó en cuenta lo siguiente:

I. El espaciotiempo

- a) El lugar donde se encontraban las personas; lo observado desde el entrevistador, como lo descrito por ellos; el lugar de trabajo, la casa, el páramo abierto, la carretera, entre otros.
- b) El tiempo de la vida (caracteres cuantitativos y cualitativos)
- c) Tiempo del mundo (tiempo socialmente reconocido).
- d) La presencia o ausencia de las vertientes del pasado, presente y futuro
- e) La temporalidad subjetiva
- f) Elementos de intersubjetividad en relación al tiempo

II. Los planos de sentido de la representación del tiempo. A saber:

- a) el conocimiento, los afectos, las valoraciones, las prácticas y actividades (cotidianas o no).

En Mucuchíes se realizaron tres entrevistas (a modo de conversación) en este primer trabajo de campo: a la familia Sarmiento. Igualmente a una mujer de la aldea Mocaó y a una joven mujer, de Mucuchíes, estudiante de la Educación en la Universidad. La mujer de Mocaó nos hizo referencia a otras mujeres, según su parecer, líderes en la comunidad de Mucuchíes que estaban haciendo “algo” bueno por los demás. Nos comentó que “el páramo también tiene su galería de mujeres” y que valía la pena hablar con ellas.

IV.3.1 Primer trabajo de campo: estudio exploratorio

Lugar: Aldeas vecinas a la población de Mucuchíes. “Proyecto de vida; Tiempo, espacio y reproducción de la vida cotidiana (Pargas 2009)³⁹. Mocaó Alto, Misteque, Mucuchíes (área agrícola).

1. Entre las preguntas iniciales sobre el tiempo se había colado en la guía de entrevista, una indagación sobre el significado del tiempo (desde el investigador) en términos de un “proyecto de vida” como quien lleva un libro debajo del brazo sin haberlo leído, es decir, lo llevaba como lo que

³⁹ Pargas, L. CDCHT-ULA / Proyecto H-1081-07-09-B, “El tiempo como representación. Trayecto de vida entre el páramo y la ciudad andina”. Informe final, junio 2010.

había aprendido en las clases de análisis del discurso: como "objeto de discurso" con la cual iba a provocar el discurso de los informantes para que me hablaran de la palabra tiempo, teniendo en mi representación "un tiempo individual" en lugar de pensar más bien en una construcción social del tiempo (Falero en Pargas 2004). Pronto me daría cuenta que mi pregunta estaba más cerca de la filosofía de la flecha del tiempo, mientras que el discurso de las mujeres estaba más cerca de la física cuántica

2. En segundo lugar, no había decidido todavía si debía elegir sólo a las mujeres, de modo que logré entrevistar dentro de las posibilidades de encuentro con las personas, a las que estuvieran dispuestas a responder. Me encontré con un señor que estaba cultivando en el páramo, luego con una señora en la Aldea Mocao quien se refería al pueblo de Mucuchíes, como una población que tenía un grado de influencia importante en relación al lugar donde ella vivía (Mocao Alto), muy cerca, pero que en la conversación se acentuaba esta diferencia de espaciotiempo; Mucuhíes era para ella lugar de referencia para muchas cosas, no solamente para sus compras y satisfacción de necesidades de todo lo que significaba un lugar de proveeduría de bienes y servicios; de satisfacción de necesidades materiales, sino me habló de Mucuchíes como centro importante según le habían transmitido sus familiares y éstos de sus antepasados, por quienes decían tener mucho respeto y creencia en sus palabras. Es decir, todavía conserva la mujer en su memoria y en sus emociones un recuerdo del tiempo sagrado y mágico de lo que era el sitio donde está ahora el pueblo de Mucuchíes y por el que siente reverencia. Por otro lado se notaba en la conversación con estas primeras personas, que las mujeres eran más conversadoras que los hombres y describían con mayor amplitud, dentro de su parquedad característica del andino, que responde por lo general con un sí o con un no, sin explicar, o tal vez escondiendo la información que para ellos tiene un gran valor. No sabemos.

Paisaje 1: Entre las aldeas del páramo (lugar de las primeras entrevistas)

Conversación informal sobre el tiempo

En esos días de visita, en una tarde de recorrido que se hacía con una de estas mujeres líderes comunales en Misteque nos llamó la atención una expresión sobre el tiempo mientras caminábamos:

El siguiente comentario se hizo en relación a unos trabajadores que aparentemente estaban –en su expresión “sin hacer nada” en un horario en faena de trabajo y dijo refiriéndose al tiempo de los hombres:

Ellos se tiran como las vacas...ahí. ¡Mírenlos no están haciendo nada, disfrutando de las montañas. Ahora, ponte tú en eso para que veas como te pica. Para uno eso es imposible... Nosotras somos diferentes, donde tengamos que decidir...bueno decidimos!, mi ritmo es este. Pero ellos se sienten bien así, de acuerdo a su naturaleza. Ellos no hacen compromisos como nosotras (...)(María Vicenta 2004).

Es que hay unos paradigmas que te dicen...Si tu no estás activo estás muerto.

Observé que estas mujeres comenzaron, primero a realizar un proceso de familiarización a partir de expresiones provenientes de la ciencia; estaban jugando el juego de la ciencia para referirse al hecho de estar actualizadas; de estar en movimiento, activos para estar “en la onda” o estar al día.

Por las otras conversaciones observamos que estas personas dividían su tiempo entre el trabajo en la faena agrícola ajeno, arrendado o en el huerto familiar, las compras en Mucuchíes, o en Mérida, entre las otras actividades y entre otras tareas.

Nos comentaban que el día comienza más temprano que en el páramo, espacio de mayor altura en el que la faena de trabajo agrícola comienza a las once de la mañana hasta las tres de la tarde, mientras que “por aquí uno comienza a trabajar a las “7, 8 de la mañana”. El resto se desarrolla en la casa, mientras que en... *“aquí en el pueblo, lo “mas bajo del páramo” se dice que a las siete y media “cae la noche”.*

Las mujeres hablan de la comida inmediatamente, cortando la mención al trabajo. *“En los pueblos del páramo, la dieta va cambiando a medida que la gente va bajando”,* –expresa una de ellas.

El desayuno es a base de arepas de harina de trigo y *guarapo*, que es una composición de agua con panela y se hace entre las 8 y las 9 de la mañana. Las arepas tienen el *pasajero*, o *pasaderos*, que es con lo que se acompaña la arepa (o relleno); con mantequilla, leche de vaca, queso ahumado. Al mediodía, el almuerzo se hace alrededor de la una de la tarde, con un menú de sopa de papas (conocida como pizca andina), carne de res o de pollo, que compran en Mucuchíes los fines de semana, poca ensalada pero cuando la comen, la preparan a base de zanahoria cocida, repollo y papas. Estas verduras son las que ellos cultivan aparte de las que se destinan a la venta, porque “tienen veneno”.

Por la noche, la cena consiste en nuevamente arepa de harina de trigo.

Entrevista N° 1 Un agricultor área agrícola en Mocao Alto (Ver cédula de entrevista en Anexo N° 7)

De treinta y dos años, este agricultor, natural de Mocao Alto. Sus antepasados fueron también agricultores hasta que él recuerda, provenían de Mucuchíes. Tiene esposa y tres hijos. La esposa se ocupa de los oficios del hogar.

Cuando se le pregunta con qué asocia el tiempo al trabajo, dice que entiende que **"los tiempos"** de cuando viene el verano" y lo distingue del "tiempo de invierno" como el paso del tiempo, es decir, *tiempo de espera* en relación a las tareas del trabajo. Para él, el tiempo del invierno es bueno porque no hay que regar y la lluvia es la mejor agua.

El "Ahora" es para él, el tiempo limitado para cada cosa: "dos horas, tres horas, medio día haciendo un trabajo, o uno o dos días en el oficio".

"El futuro", es un tiempo corto y lo asocia al bienestar de la familia: "que toda la familia viva bien", "que todo sea igual para toda la gente"; "que haya buena salud, comida, estar cómodo" y estar cómodo es "tener casa propia y su carrito para salir"

El tiempo de trabajo. Para él el tiempo de trabajo es una jornada que comienza a las 8 de la mañana (recordemos que este agricultor no trabaja por cuenta propia, sino que es obrero mientras que en el alto páramo un trabajador se levanta a las cinco de la mañana y se acuesta también muy temprano) hasta la una de la tarde. Luego vuelven a emprender la jornada "después de almuerzo; de 2 a cinco de la tarde", interrumpiendo la jornada para hacer la merienda que en palabras del páramo y de esta región de los andes venezolanos se llama *puntal*, que se trata de pan o arepa de trigo

acompañada del café cerrero (sin azúcar) y sin leche que se llevan al campo como “avío”, es decir, se lo proveen los mismos trabajadores, no los patronos.

La comida del almuerzo es, por lo general, arepa de harina de trigo, sardina, café, papelón, papas, queso. La carne se come los fines de semana, casi siempre costilla preparada en sancocho.

Identifica sus necesidades relacionando éstas a la seguridad de las cosechas, no en forma individual sino colectiva. Por ejemplo, desea un mejor sistema de riego, carreteras o vías de penetración, mejores fertilizantes. En cuanto al abono, utiliza actualmente el *gallinazo*, el cual se da en seis meses, las zanahorias en cuatro meses y las hortalizas en tres meses.

Sus necesidades personales son para este agricultor, la comida, la ropa, el calzado, el agua, i dice que, que tienen agua natural de una mina para las necesidades de su familia. También incluye en las necesidades personales a la atención médica.

En cuanto a la satisfacción del consumo de alimentos, dice “todas las compras las hacemos en Mucuchíes” (prefiere no especificar qué alimentos satisface tales y cuáles necesidades). Fin de la entrevista N° 1.

Entrevista N° 2: Mujer natural de Mocao Alto

Mujer de 31 años vino del páramo de Gavidia. Allí vivían sus padres y el resto de la familia, los cuales, se dedicaban a la siembra de papas. Sus abuelos sembraban trigo, habas y la *papa negra; la de antes porque esa no se volvió a ver*. Posteriormente se mudaron a Cacute y dice que no sabe el por qué. Allí vivió con sus padres hasta los 21 años, tiempo en que decidió “irse a trabajar en una casa de familia en Aragua”; en la Victoria. La vivienda que tenía en

Aragua era un apartamento de un edificio. Le pagaban quincenalmente. Luego se fue a trabajar a una finca (cultivo de manzanas, cambures y otros frutos). La finca era propiedad de "unos chinos que tenían una juguetería". Estando en La Victoria salió embarazada de su primer hijo y regresó a Mucuchíes, a la casa de su tía, para luego irse a Mocoa a casa de su hermana. Allí comenzó a trabajar "viendo de unas vacas a medias" (las asiste sin ser de su propiedad y recibiendo a cambio parte del producto). Mientras vivía en casa de su hermana, le nació otro hijo.

Para el momento de la entrevista, vivía en una casa en alquiler en Mocoa, donde convive con su esposo quien trabaja como obrero agrícola y siembra papa, ajo, zanahoria y brócoli a un señor. Allí nace el tercer hijo, teniendo en total, tres; dos pequeños de 3 y 12 año y el mayor de 21 años.

Ella se levanta a las 6 de la mañana, hace el desayuno para su esposo, sus tres hijos y para ella. El desayuno consiste en un refrito de caracas y arepa, prepara también pollo para la vianda de su esposo, con arroz y espagueti con salsa de tomate industrializada.

Además del trabajo en el hogar, trabaja pelando ajos, por lo común, unos 10 kilos de ajos, por lo cual le pagan 1000 bolívares el kilo (Pargas 2004). También ayuda a "arrancar" papas los sábados o los viernes "cuando me llaman" – dice-, y le pagan diez mil bolívares por día (Pargas 2004).

Define sus necesidades a partir del sustento diario: la comida, lo que necesitan sus hijos para la escuela y una casa propia en el futuro.

Su casa es el espacio cotidiano por excelencia. Allí pasa la mayor parte del día cocinando, lavando y "viendo de los dos hijos pequeños". En el recibidor de la casa nos sentamos en unos muebles de plástico tejidos en colores rojo y blanco, combinaban en este espacio un televisor; en la cocina que está en un espacio aparte, una cocina de kerosene. No pudimos pasar a los "cuartos"

o habitaciones porque es la costumbre andina no tomarse la confianza de pasar a los espacios privados de la casa. Era una casa pequeña, con pocas ventanas, no era una casa típica andina, sino una casa hecha de bloques de cemento, con piso de cemento y techo de zinc, una puerta principal y dos habitaciones de dormitorio y una cocina. En su alrededor tenían un huerto familiar.

Sobre el tiempo religioso, va los domingos a la misa en Mucuchíes el pueblo, y de vez en cuando hace una visita a las amistades cercanas que tiene en Moca. Dijo que no tenía amigas (interpretamos que su esposo no es muy partidario de esta relación, por la expresión que hizo sin palabras). Pero sí visita a las familias que son conocidas en el lugar donde vive cuando alguien muere o cuando hay alguna necesidad en la que se pueden ayudar mutuamente, cosa que ocurre de vez en cuando. Su esposo permanece fuera de la casa durante el día; se va a las seis de la mañana y regresa a las cinco de la tarde.

En cuanto a la alimentación y a los bienes de consumo. La comida se basa en la harina de trigo, que la compran refinada en Mucuchíes, también las hortalizas (que no la compran sino que su esposo la trae de la siembra), también compran atún, diablitos, sardinas enlatadas, arroz y panela. Consumen dos veces a la semana carne. Las compras las hacen los sábados o en "Mercal". Compran ropa cada año en navidad. Los niños tienen comedor en la escuela, se acuestan a las 8 pm. Ella se acuesta un poco más tarde para ver la novela.

En cuanto a otras de las satisfacciones está el tiempo jugando un papel importante, dice ella. **El tiempo** es "la vida que llevo en el hogar todos los días...y que le alcance a uno el tiempo para todo". Esta es su pre-ocupación cotidiana. Es lo que para ella representa "el paso del tiempo". La vida en el

hogar es un modo de obtención de ciertas satisfacciones que recibe como mujer.

El **“ahora”** tiene que ver con “lo que está pasando en el mundo”. No desea describirlo, pero le preocupa que sus hijos queden sin casa, sin tierra. Esta es una satisfacción que para ella se obtendría en un futuro y eso parece angustiarle.

El **“futuro”** es la esperanza de tener una casa en Mucuchíes que le dará el gobierno., por lo que en este momento están pagando la ley de política habitacional cada dos meses. El pago lo hacen en el Banco de Mucuchíes. También tiene la “esperanza de que todo vaya mejor, después de Dios y la Santísima Virgen”.

Al evocar el **“devenir”** contestó: “lo que ha de venir”, pero lo importante es “que toda mi familia esté bien. Entonces entendimos que se refería a un tiempo corto o de mediano plazo. Fin de la entrevista N° 2.

Entrevista N° 3: Hija de la Familia Sarmiento (S) (Mucuchíes)

La casa de los Sarmiento (S). En una de las calles transversales del pueblo está una casa con un sembradío de papas en su parte interior que colinda con otros terrenos urbanos baldíos. Por el exterior es una combinación de estilo colonial-campesino con techo de tejas donde vive una familia extensiva: su composición: el señor Sarmiento, casado con la señora Ana. Tienen tres hijos varones y una hembra ya todos mayores de edad (entre los 22 y 36 años) y nacidos todos en Mucuchíes, la hembra, de 28 años de edad, es la menor (es una de las informantes del primer trabajo de campo), y de los tres varones, uno es sacerdote quien vive en Caracas, el segundo hijo está casado y vive también en esta casa con su esposa y dos hijos varones de cuatro y 10 años.

Este otro grupo familiar vive en un anexo interior a mano izquierda de la casa, es decir, por el frente se ve una pared marrón claro con una sola puerta de madera de color azul claro sin ventanas, pero al entrar a mano izquierda hay una puerta que da a una pequeña vivienda al interior de la casa principal, cuya entrada tiene una antesala descubierta con plantas hornamentales con flores del lugar y en especial las de hojas duras y verdes de forma floral que se llenan de hielo por la noche o en la madrugada.

Enseguida y por el frente interior hay otra puerta que da a un pasillo techado con objetos de recuerdos antiguos, tales como planchas de carbón, un radio de los años cincuenta, un tallo de madera donde se cuelgan tazas de peltre y otros recuerdos de la familia. En lo que ellos llaman "sala" o recibidor, se encuentran dos fotografías; una de la madre del señor Sarmiento en la que aparece el número de la cédula de identidad y dice la familia que fue la única fotografía que tuvo, por tanto se la mandaron a ampliar. La otra fotografía "es del abuelo", es decir, del papá del señor S quien fue juez en Mérida.

En otra mesa están varias fotografías de los nietos: hijos de la hembra y del hijo casado que vive con ellos. La hija está casada pero vive con su familia (esposo y dos hijos de 7 y 2 años) en Mérida porque ella está estudiando. La madre de familia trabajó como secretaria por muchos años en un colegio católico, hasta que fue despedida por estar ya en edad avanzada.

Josefina (tercera hija de la Familia Sarmiento) Nació en Mucuchíes el pueblo, en 1983. Residenciada temporalmente en Mérida donde estudia Educación Preescolar (es decir, permanece durante la semana en Mérida, pero se va a Mucuchíes los fines de semana a casa de sus padres). Su padre es descendiente directo de los españoles que se quedaron a vivir en el pueblo. El abuelo paterno de Josefina ocupó el cargo de juez en Mérida y su madre

nativa de Mucuchíes. Allí vive actualmente, y trabajó como secretaria de un colegio católico privado hasta su jubilación. La familia está compuesta por el padre, la madre, tres hermanos varones y una hembra, la menor que es Josefina. Un tío y una cuñada. Todos (los varones padre e hijos y tío), cultivan papas en un terreno cercano al pueblo. Uno de los varones se quiso ordenar como Sacerdote católico y ahora vive en Caracas. Josefina se crió en el pueblo; donde vivió con sus padres y sus tres hermanos varones hasta que llegó el **tiempo de ir a la Universidad** para estudiar. "De eso hacen 8 años" -dice-. Todavía no ha terminado sus estudios porque a mitad de carrera le nació un niño varón (que ahora tiene 4 años de edad) y mantiene una relación de pareja un poco fuera de lo tradicional: está con sus hermanos y su hijo (**quien vino a destiempo**) en un apartamento alquilado en Mérida, su pareja vive en un apartamento en Mérida y se ven cuando las circunstancias lo permiten, ya que la familia no está de acuerdo con esta relación no formal (no se han casado).

Sus padres nacieron en Mucuchíes y sus abuelos paternos y maternos también. Ellos tienen la creencia de que no debía casarse hasta no culminar sus estudios. El primer hijo de Josefina nació bajo la atención de una "partera" siguiendo la costumbre de los páramos. Ella cree en todo lo que recomienda la partera, entre otras cosas, enterrar la placenta donde viene "envuelto el niño", guardar la cuarentena, darse su primer baño al terminar los cuarenta días, con agua tibia con ramas y flores de cayena roja. Nacido el niño, el padre no quiso conocerlo, sólo su madre la visitó en Mérida cuando nació su hijo. Su vida se desenvuelve entre tres espacios-tiempo: la vida con sus padres, en Mucuchíes, la de la casa donde está durante la semana de estudios con sus hermanos, en Mérida, y el tiempo que pasa con su pareja, "en la ciudad".

De la conversación que sostuvimos, obtuvimos los siguientes referentes de sus representaciones del tiempo: a) relato sobre su familia, b) conversación sobre el tiempo

Evocación del tiempo (Se le preguntó ¿qué se te viene a la cabeza cuando te digo la palabra tiempo?)

"El tiempo es en el cual transcurren una serie de acontecimientos, ejemplo, tiempo de duración, la cual vive una persona"

Evocación del "ahora" y del "presente"

"Vivir cada día, es el tiempo en que uno vive actualmente"

Sobre lo que es para ella el futuro

"Es un momento que todavía no ha sucedido, pero que de repente está por venir"

Sobre si tiene un proyecto de vida

"Sí, pienso terminar mis estudios y luego irme al campo y ejercer mi carrera por allá y llevar una vida más tranquila y sana" (ella es vegetariana como su pareja). Fin de la entrevista N° 3 (estudio exploratorio).

IV.3.1.1 Conclusiones al Primer trabajo de campo

La interpretación de las primeras entrevistas de un estudio exploratorio (preámbulo de esta investigación), reveló que los pobladores del páramo (inicialmente sin distinguir hombres y mujeres), no se refirieron nunca al objeto de discurso “proyecto de vida”, que desde nuestra concepción racional-moderna propició esta interrogación, muy dentro de la concepción lineal del tiempo. Por tanto, había implícitamente una hipótesis que tácitamente nos habíamos planteado. Para nuestra sorpresa, la interpretación del tiempo que obtuvimos fue más bien de “trayecto” de vida, en términos de un transcurrir de acontecimientos vinculados a sus rutinas (de trabajo, de “estar con” la familia, “hacer” sus visitas a su parientes, vecinos, la cooperativa, la iglesia, entre otras), es decir de sus relación con su mundo de vida y grupo de pertenencia en su esfera de acción, es decir, en un tiempo diferente al tiempo de los que habitamos en espacios más urbanizados.

Figura N° IV.9

Páramo



Fuente: Deiby Quintero

IV.3.2 Segundo trabajo de campo. La representación del tiempo desde las mujeres

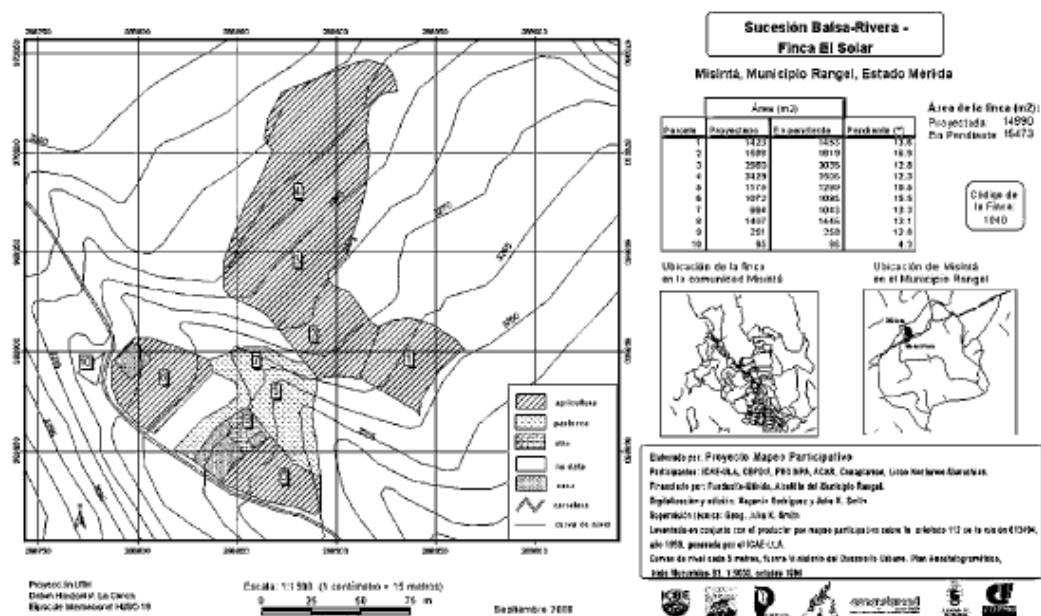
Lugar: Aldeas: Misteque, Misintá, Mucuchíes. La representación del tiempo en tres mujeres de la cordillera de Mérida.

La vida en el paisaje andino brotó de las piedras y se desarrolló entre las piedras. El suelo que pisamos, las casas, los caminos, los muros, las terrazas agrícolas; los utensilios de amasar, de moler, de pelar; las tumbas funerarias, los mintoyes; los refugios de arrieros, agricultores, andinistas; la ruta que hizo Bolívar a su paso por los Andes; las señales, los abrevaderos del ganado, las covachas, las acequias, los pesebres, los portales, los cimientos, los altares. ¡Las montañas, son cúmulos de piedras! Todo está hecho de piedras. Sin embargo, en la cosmovisión andina lo pétreo como fuerza simbólica parece no tener la relevancia que sí tienen el agua, las lagunas, el arco iris, esos espacios mágicos donde suelen manifestarse los espíritus acuáticos en su diálogo ancestral con la naturaleza humana.
Misteque, La vida entre las piedras. pág 14

www.bdigital.ula.ve

Figura N° IV.10

Mapa de Misintá



Fuente: Smith, J. K., L. Sarmiento, D. Acevedo, M. Rodríguez y R. Romero 2009 (Fig 2 pag 482)

El estudio de las representaciones sociales del tiempo, abre aquí en este segundo trabajo de campo, un nuevo "momento" de aproximación, cuyo preámbulo había emprendido la discusión teórica en torno a la coincidencia (?) entre la noción de tiempo desde la física cuántica y la noción de tiempo en los pobladores de las primeras aldeas seleccionadas en el primer trabajo de campo o preámbulo de la investigación (Pargas 2004).

Los ámbitos que se abordaron en aquella oportunidad sobre los ejes espacio-tiempo, consideraron: la reproducción de la vida cotidiana, como el más propicio ambiente espacio-temporal para observar los procesos culturales y la construcción socio-simbólica de cualquier grupo social, por un lado. Por otro lado, el proyecto de vida de la gente del páramo. Este último aspecto, resultó para nuestra sorpresa un trayecto, más que proyecto de vida, al analizar las entrevistas. Entonces evocamos en el análisis a los autores que habíamos leído: un historiador y un grupo de físicos cuánticos: Norbert Lechner y su observación sobre el tiempo de los latinoamericanos: un "presente continuo" (1990), la obra en compilación El tiempo y el devenir de Ilya Prigogine (2000) y la Historia del tiempo de S. Howking (2003). Resumiendo sobre estos últimos, la distinción entre pasado y futuro, sería un concepto "primitivo" para la física. Podría ser entendido más bien como una especie de interfaz entre el orden psíquico y el orden material. En este sentido sería imposible obtener una representación físico-matemática del tiempo. Así mismo, es preferible hablar entonces en términos de una temporalidad, es decir, referirse a una dimensión transicional del tiempo: el tiempo como el propio cambio: el transcurso de.

Para nuestro enfoque metodológico desde las ciencias humanas, la manera de medir el tiempo va a ser diferente que la de los físicos y el resto de las ciencias "duras", duras en relación a la medición exacta y objetiva en los

términos de Newton (y su flujo objetivo, continuo y uniforme) y el cambio paradigmático sustancial de Einstein. Ya hemos hablado sobre esto refiriéndonos a la validez metodológica y las potencialidades del trabajo de investigación en ciencias humanas y sociales en D. Bartaux (1980) y la discusión en torno a la diferencia de métodos dada la diferencia de objetos y sujetos de estudio.

Las entrevistas que hiciéramos entonces, nos reveló que los pobladores del páramo (hombres y mujeres), no se refirieron como se esperaba al término "proyecto". Cuando se le mencionó el objeto de discurso "proyecto de vida" y al evocarles la palabra "tiempo", la interpretación "de segundo orden" (Mejía Navarrete 2002) fue "trayecto de vida, en términos de decurso de sucesos o acontecimientos vinculados a sus rutinas (el trabajo, la familia, su relación con su grupo de pertenencia en su esfera de acción). No mencionaron tener un plan. Hicieron referencia a la esperanza de tener algún día una casa, un automóvil, tal como si les pudiera venir de alguna providencia divina. Tales respuestas me llevaron a replantear esta vivencia del tiempo, tomando en cuenta igualmente todo lo que acompañaba al discurso general a enfrentar una concepción del tiempo como un "presente continuo" (en los términos ya citados).

El tiempo en tres mujeres del páramo. Hacia una hermenéutica del discurso femenino desde las representaciones sociales

Las tres mujeres del páramo y las cinco del alto páramo, protagonistas en este trabajo, constituyen el patrimonio inmediato de sí mismas.

Luz Pargas

Acercamiento metodológico:

Las preguntas se dividieron en tres grupos (considerando los niveles o dimensiones de las de las representaciones señaladas): preguntas de evocación del tiempo, para hurgar el nivel conceptual. Preguntas abiertas para rastrear el nivel de las prácticas y el simbólico. Preguntas cerradas para ubicar el nivel axiológico, emocional y afectivo (Ver Modelo de entrevista en Anexo N° 8). Al intermedio de las preguntas se pidió expresaran a qué se les parecía el tiempo y que hicieran un dibujo e intentaran interpretarlo.

IV.3.2.1 Ligia Parra. También llamada “Sembradora de agua” (1)

Figura N° IV.11

Ligia Parra

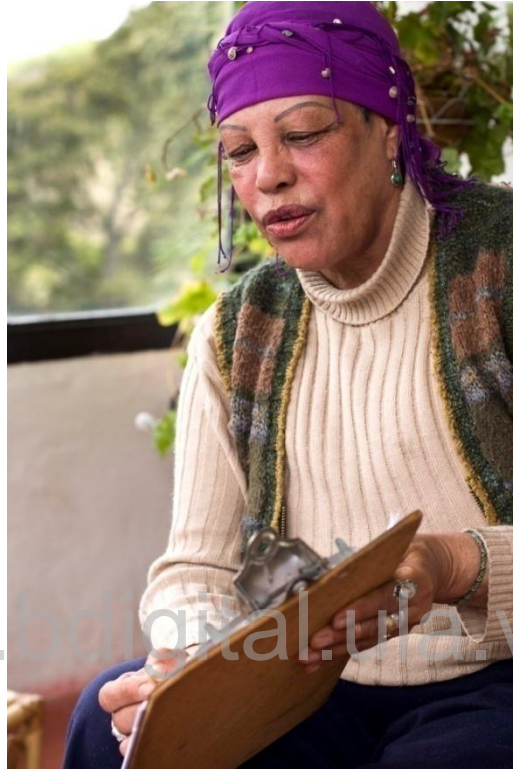


Fuente: Amilciar Gualdrón, Misintá 2010

- (1) Ligia vive en Misintá, aldea aledaña a la población de Mucuchíes. También le llaman “sembradora de las aguas” porque se ha dedicado a recuperar las lagunas, haciendo rituales y prácticas ecológicas con las comunidades que se interesan por alguna laguna o pantano en problemas. Es una mujer de unos cuarenta años aproximadamente, vestida con faldas largas y un turbante al cual cuando es necesario le acomoda un sombrero de paja cuando sale al sol. (ver transcripción literal de su discurso en anexo)

Figura N° IV.12

Ligia Parra dibujando el tiempo



Fuente: Amilciar Gualdrón, Misintá 2010

Conocimiento del tiempo: “Un espacio que se ocupa con muchas actividades”; “El tiempo es una línea, es un transitar de este planeta”.

Separa en dos momentos el tiempo: “Primero” –dice-, “el tiempo para mí” (yo, espacio, alegría, nutrirse, compartir, son las palabras que evoca. “Segundo” ...”el trabajo, mis energías para los demás”

Conocimiento simbólico: “un remolino que está ahí como esperándote y cuando llega te traga” (es la interpretación del dibujo sobre el tiempo)

Las prácticas: Aunque se considera una especie de “chamana” (o moján para el caso de Los Andes venezolanos), su trabajo es colectivo. Ella va con

los hombres a recuperar las lagunas, los humedales con su energía espiritual (sus ritos son reconocidos socialmente). También con su energía física sembrando, en grupo, las plantas. Ligia asiste a las reuniones de la comunidad y forma parte de la directiva en algunas de ellas.

Afectos y emociones: Sentimientos ambivalentes entre el control -a nivel individual-, del tiempo, y el tiempo como fuerza externa (espiritual y simbólica), como un don y como un “remolino”, fuerza que le provoca temor, incluso hasta llegarla a “atrapar”, cuando describe su propio dibujo del tiempo.

Valoración: “Lo bueno del tiempo es que existe y lo malo, lo escaso que es para todo lo que uno quisiera hacer”

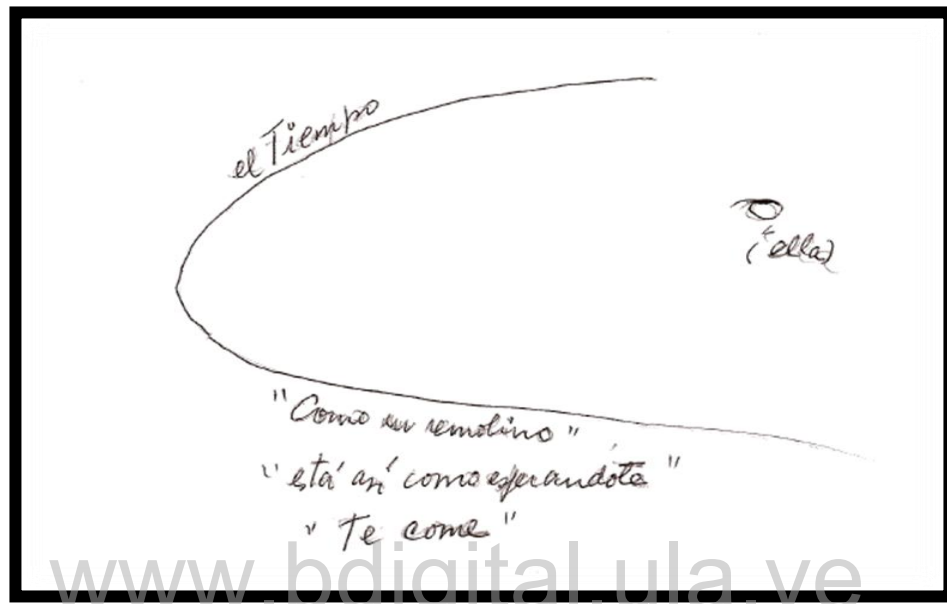
Su afectividad con respecto a la división del tiempo social en presente, pasado y futuro:

- Presente: *“lo que viene con muchas cosas y las cosas van cambiando cada día. Con los cambios climáticos”*
- Pasado: no lo recuerda. El pasado es una “concha”. *“El pasado no fue bueno, muy duro”.*
- Sobre el futuro: Se ríe y resume todo en esta expresión: *“Mi vida es una guerra de amor”.* No tiene proyecto, responde a la pregunta.

Figura N° IV.13

Dibujo del tiempo (Ligia)

"el tiempo es un remolino, está así como agarrándote, te come..."



IV.3.2.2. Audelina. Mujer tejedora en una cooperativa

Audelina teje desde los diecisiete cuando aprendió en su casa y en el Liceo en Mucuchíes. Sus padres eran agricultores. Tiene esposo y cuatro hijos y llegó a estudiar hasta los dos primeros años de bachillerato.

Actualmente trabaja en una cooperativa que tiene su sede en La Casa Mucusutuy en Mucuchíes. La cooperativa está compuesta por doce mujeres y un solo hombre.

Figura N° IV.14

Audelina, Mujer tejedora en una cooperativa



Fuente: Amilciar Gualdrón, Mucuchíes 2010

Conocimiento: el tiempo se explica a partir del espacio. Hay, por tanto, varios espacios y varios tiempos, como divididos, en: la casa, tejer en la Cooperativa, asistir a las reuniones de la Cooperativa, ir los domingos a la plaza y a la misa

Conocimiento simbólico: El tiempo lo relaciona con el día. Entendido como un lapso de tiempo en el que distribuye las actividades de rutina.

Prácticas cotidianas: dedica la mayor parte del tiempo a tejer. Este es su trabajo fuera del hogar. La otra parte del tiempo atiende a los niños y a su esposo hace los oficios de la casa.

Afectos y emociones: Cuando se le preguntó si creía que el tiempo dependía de sí misma o de alguna fuerza externa a ella, contestó que “Dios controla el tiempo; le da a uno conformidad y el tiempo para hacer las cosas, pero uno también, si se lo propone puede controlarlo. El tejer le ha hecho desarrollar la paciencia, a relajarse, por ejemplo, dice que hay que esperar que llegue la lana del lugar donde son esquiladas las ovejas, luego preparar la lana y pintarla. Además, “no se puede tejer de prisa”, además, hay que esperar que salga lo que uno se está imaginando que va a salir”

Figura N° IV.15

Audelina dibujando

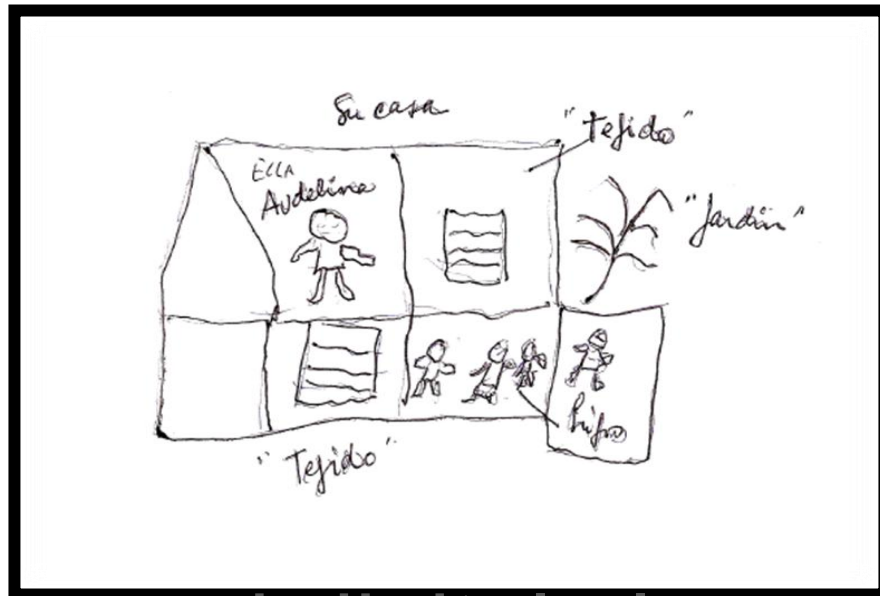


Fuente: Amilciar Gualdrón, Mucuchíes 2010

Figura N° IV.16

Dibujo de Audelina

"casa, hijos, tejido, jardín"



www.bdigital.ula.ve

Valoración del tiempo: "El tiempo es bueno si tiene salud primero, luego alimentos, la casa, la vida, la familia y los amigos. Eso es lo bueno del tiempo," -dice-.

El tiempo presente es para Audelina el diminutivo de ahora. El presente es "en lo que estamos" -dice-.

El pasado: "Tiene parte del presente"

El futuro: "lo que venga"

En cuanto a **si tiene proyecto**, no tiene. Le gustaría tener un taller en su casa

IV.3.2.3 La señora Carmen, médica “sobandera”

La Señora Carmen nació hace noventa años en Mucuchíes, pero de niña vivió con sus padres en Torondoy, aldea que dista de Mucuchíes una hora de camino a pié.

Figura N° IV.17

Sra Carmen



Fuente: Amilciar Gualdrón, Mucucíes 2010

Su padre se dedicaba a la agricultura y ella desde los ocho años también ayudaba en las tareas agrícolas y “viendo las vacas”. Su madre pasaba todo el día en la cocina porque tenía que atender a los obreros, quienes hacían cuatro comidas al día: el desayuno que por lo general se componía de

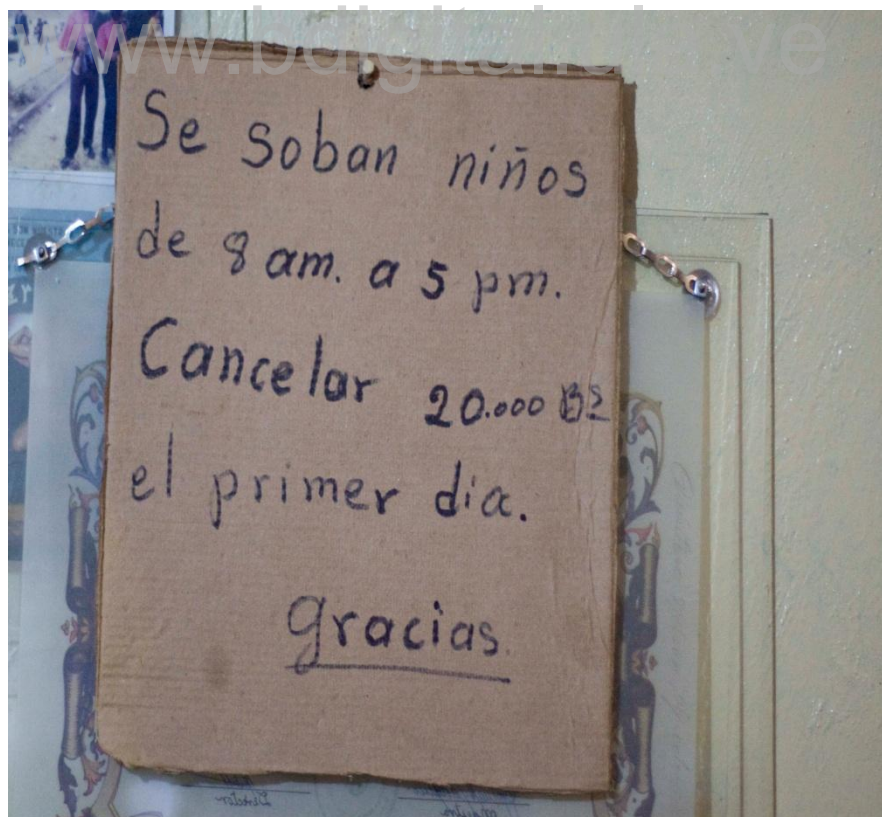
arepas de harina de trigo y cuajada, al almuerzo servían sopa de papas o arvejas o habas, a las tres de la tarde o a las cuatro, se servía lo que llamaban "el puntal" compuesto por media arepa y media taza de café. Terminaba la jornada de trabajo a las 5 de la tarde.

Conocimiento Común: vincula el tiempo con la práctica de sanar. El tiempo es el tiempo de "curar" o ayudar a "dar la vida".

Prácticas cotidianas: "Sobar" o expulsar del cuerpo "el mal de ojo" y la práctica de "ayudar a parir" desde las 8 de la mañana hasta las 4 de la tarde interrumpiendo el tiempo solo para hacer la comida del almuerzo y algunos oficios de la casa, si no hay pacientes.

Figura N° IV.19

El tiempo de Carmen



Fuente: Amilciar Gualdrón, 2010

Afectos y emociones: Está afectivamente atada a las personas que van a su casa y confían en su “don” y su “secreto” como ella misma lo declara. Pone todo su afecto en su oficio de sanar y en las relaciones fraternales que va enlazando con su práctica. Ella ve a sus pacientes en varias sesiones.

En cuanto a la valoración del tiempo: el tiempo es para los demás, para ayudar a la gente. Lo malo del tiempo, no tiene nada en contra del tiempo, dice, es que uno tiene que organizarse.

El presente: es su trabajo. Ella tiene que tener las *manos calientes* todo el día; expresó que no se puede estar mojando. También el tiempo de espera de los pacientes es su presente. Sus amigas y su esposo le ayudan con las tareas de la casa. El esposo parece estar muy complacido del trabajo y de la fama de su esposa en la comunidad.

El pasado: no piensa en eso.

El futuro. Seguir trabajando.

IV.4. Conclusiones al segundo trabajo de campo

- A. La interpretación de las segundas entrevistas, en estas tres hermosas mujeres del páramo nos permitieron precisar algunas cuestiones en relación a la teoría y en relación al método; en resumen, el cometido de intentar llevar el problema del tiempo al corazón de la teoría social a través del intento de recuperar el pensamiento concreto desde un acercamiento cualitativo.

Algunas de estas consideraciones y precauciones están planteadas en el capítulo II. Las otras se han convertido en conclusiones generales, después del capítulo final (capítulo IV; segundo grupo de conclusiones relativas al ser andino y el tema del tiempo).

B. Estas conclusiones del segundo trabajo de campo consistieron más bien en un testimonio del pensamiento concreto (en los términos de Lévi-Strauss 2007).

C. De la interpretación de los TESTIMONIOS, podemos extraer algunas consideraciones, que en un intento de análisis de lo que hemos encontrado podrían ser:

1. LAS VIVENCIAS: de contexto, mítica, vivencia con los "otros". Vivencia discursiva (la palabra)
2. DIMENSIONES: cognitiva, afectos y emociones, valoraciones, prácticas
3. OPERACIONES: a) de lenguaje: nominaciones (nombrar el tiempo) y actuaciones. B) mentalizaciones: Figuración, Ontización.
4. TRAMA FEMENINA: Al rastrear la trama femenina en su contexto páramo, nos encontramos con la articulación de las anteriores (vivencias, dimensiones, operaciones), las cuales nos permitieron interpretar la representación del tiempo.

IV.4.1 La representación femenina del tiempo: algunos andamios de esta trama

Vivencia de contexto. Las representaciones que las mujeres de la Cordillera de Mérida se hacen del tiempo, están estrechamente vinculadas al contexto (espacio-temporal ambiental) en el que se desenvuelve su vida cotidiana (en este caso, el páramo), es decir, éste ambiente tiene una fuerte influencia en el ser andino. Ya en anteriores trabajos sobre la Cordillera de Mérida lo habían mostrado; contexto que se relaciona con la vida en las altas montañas, con el vivir en las alturas cuyas representaciones simbólicas se han asociado con “el cielo” y todo lo que está “arriba” (Clarac, 1981: 82), a diferencia de otros grupos asentados en el otro extremo de esta misma cordillera cuyo espacio es asociado con lo que está “abajo”. Pero además del espacio, esta vivencia de contexto está asociada con los otros elementos: el clima, el relieve, el paisaje del páramo, los colores, los sonidos, los olores y sensaciones que producen los elementos combinados en este ecosistema.

Los otros dos elementos componentes de estas representaciones son el agua (las lagunas, los humedales y torrentes), las montañas, picachos, morrenas, las piedras, los animales y las plantas, entre otros.

Vivencia mítica⁴⁰. Entendemos que hay una **práctica** de los mitos (los mitos son vividos por su reserva de historia, de producción cultural y social, afectiva, emocional (Pargas 1979). La gente del páramo vive y practica sus mitos, en sus ritos, en sus prácticas cotidianas y en su *Philosophia plebeia*.

Ahora bien, si vamos a un elemento circulante en el imaginario de los parameros, aún sin ser del todo un hecho consciente, como por ejemplo el tiempo, este cobra vida propia en *la intersubjetividad*. En otras palabras; *tal* como expresa Lévi-Strauss, “el mito no posee autor,

⁴⁰ El mito habla como si las cosas tuvieran la apariencia de significar por sí solas. No nos da la historia completa de las cosas, sino una reserva instantánea de la historia. El mito no esconde nada, ni muestra nada, sino que deforma; es una desviación que se convierte en naturalización. El mito es una palabra excesivamente justificada. Es apocalíptico, y esa propiedad le deviene del hecho de ser natural. Dice Barthes (1972: 19), “Si nuestra sociedad es, objetivamente el campo privilegiado de las significaciones míticas, es porque el mito es, formalmente el instrumento más apropiado para el derrumbamiento ideológico que lo define. Sobre la diferencia entre mito y representación social: Es preciso insistir en la diferencia entre mito y representaciones sociales por muchas razones. La siguiente, sin embargo, es la más importante. En nuestra sociedad se considera al mito una forma “arcaica” y “primitiva” de pensar y de situarse en el mundo. Por lo tanto, de algún modo una forma anormal o inferior. Por cierto que no se lo quiere reconocer, pero hacerlo sería ocultarse la realidad al respecto. Por extensión se llegan a considerar las representaciones sociales de la misma manera. Nuestro punto de vista es muy claro: estas representaciones no son ni una forma “arcaica” ni una forma “primitiva” de pensar o de situarse en el mundo, son excrecencias normales en nuestra sociedad. Sea cual fuere el porvenir de las ciencias, siempre tendrán que sufrir transformaciones para convertirse en parte de la vida cotidiana de la sociedad humana. Pero existe una causa sociológica más directa, que motiva la necesidad de que nuestras sociedades se interesen particularmente por ellas y les den un lugar privilegiado. Corresponden a necesidades y prácticas que se podrían calificar de profesionales, como la ciencia, la técnica, el arte, la religión, y tienen una contrapartida en las necesidades y las prácticas profesionales de los científicos, ingenieros, artistas, sacerdotes. Queremos hablar de la creación de las representaciones. ¿Qué son los “divulgadores científicos”, los “animadores culturales”, los “formadores de adultos”, etc. sino representantes de la ciencia, de la cultura, de la técnica frente al público y del público en la medida de lo posible, frente a los grupos creadores de ciencia, de cultura, de técnica? ¿Qué otra cosa hacen, desgraciadamente a menudo sin quererlo y sin saberlo, que participar en la constitución de representaciones sociales? En la evolución general de la sociedad estas profesiones se multiplicarán. Será forzoso reconocer la especificidad de su práctica. Entonces veremos nacer una pedagogía de las representaciones sociales. Sin esa pedagogía las consecuencias de la división del trabajo manual e intelectual, de la “producción” y del “consumo” de la cultura serán cada vez más nefastas. (Moscovici 1979: 27-44).

pertenece al grupo social que lo relata... no se sujeta a ninguna transcripción y su esencia es la transformación, de modo que un mutante, creyendo repetirlo, lo transforma" (2007: 9). Ahora bien, los traductores (o transcriptores) del mito, lo ponen en evidencia, es decir, realizan una objetivación del mismo al fabricar representaciones como operaciones intersubjetivas y lo sacan de su anclaje original. El representar-se, pues, pone en evidencia los mitos (a través de las palabras; su contenido y de las conductas discursivas) y operan en los campos de observación, en las acciones y decisiones (como síntesis de producción cultural, social, afectiva, emocional). Estos son los ámbitos de **anclaje** y **objetivación** de aquellas dimensiones en los que se fundan los preconstruidos culturales, *habitus*, y en general toda la carga cultural y social que las representaciones ponen en manifiesto.

www.bdigital.ula.ve

Es a partir de las representaciones que las mujeres y los hombres logran sus intercambios culturales, se ubican en un mundo de comunicaciones y liberan los poderes de su imaginación; para relacionarse, para conocer, *para comunicarse, para actuar en consecuencia*. Las RS, a modo de síntesis, ponen en evidencia que el ser humano no es un reproductor de las informaciones que recibe y selecciona, sino un productor de informaciones de aquello a lo que se le otorga significado.

Esta vivencia mítica que parece confundirse con la representación, se entiende como un segundo nivel de objetivación y temporalidad (mientras el mito permanece), la representación se transforma en el

tiempo y se elabora en el intercambio social y como producción simbólica.

En este sentido, la representación del tiempo no *refleja* el tiempo como si este fuera un objeto o un sujeto que existe fuera de ella, sino que el representar-se, pone en evidencia (a través de las palabras y de lo que acompaña a estas palabras) un nuevo producto como selección de realidad; tomas de posición; campos de observación cognitivos, selección de información, figuraciones, acciones y decisiones alimentados en el ámbito de anclaje que las produce para “colgarse” a modo de temas (o palabras) claves de otros comportamientos humanos, que como el mito, los estereotipos, las imágenes, las percepciones nos parecieran similares.

www.bdigital.ula.ve

Su vivencia con los “otros”.

Se ha dicho que el “ser andino” es poco sociable; porque su discurso está cargado de palabras monosílabas y sus silencios son muy abundantes. También se ha comentado que es desconfiado, que tiene preferencia por la vida privada, en otras palabras, no es un personaje extrovertido. Estas características psicosociales que les son atribuidas a la “gente” del páramo y que circulan incluso en los espacios académicos en esta cordillera, “desfiguran” (en los términos de G. Duránd 2011), el “ser” andino. Lo social no estriba solamente en el hecho de que cierta característica sea compartida por diversas personas, grupos o entidades del más amplio abasto. No estriba tampoco en las propiedades de los objetos (personas consideradas

como objetos intrínsecamente sociales), por ejemplo, sino también, las personas en ciertas situaciones que son desprovistas de sus dimensiones sociales y tratadas como simples cosas. Pero lo social es una propiedad que se imprime no en base a los objetos o personas, sino en la naturaleza de la relación que se establece con ellos y es precisamente la naturaleza de esa relación la que es definitorio de lo social (Ibáñez 1988).

Cuando las mujeres de páramo teorizan acerca de los “otros” se fija una posición en relación a esa relación, al tipo de sociabilidad, la que se establece por su significado para ellas de modo individual, y para el grupo.

Ahora bien, ¿y quiénes son los otros?

El “otro” hilo mítico que encontramos y se entreteje en esta trama femenina es la alteridad. Para la mujer andina, los otros más cercanos son sus hijos; el producto de la fecundidad femenina (Héritier 2007). Una mujer es considerada “completa” sólo si logra tener hijos vivos (Clarac 1981: 83). Por otro lado, se encuentra que la terminología se enriquece para “nombrar” a esos otros amados y quizá porque se les menciona con mayor frecuencia y están más presentes en la vivencia de la mujer; “es el caso de los niños y los ancianos” (Clarac 1981: 46). Los términos de “sute”, “güino” (estos dos últimos de tiempo más reciente), son términos resultantes de otros personajes muy cercanos afectivamente, como los perritos de la casa, para el caso del segundo término y usado para edades muy tempranas en niños y niñas, igualmente en el caso

de otros personajes cercanos como “nonos” y “taitas” para el caso de los abuelos.

La comunidad, son los vecinos, los compadres, los miembros de las organizaciones sociales y políticas, de las organizaciones religiosas, por ejemplo, las organizaciones religiosas (prácticas de sanación) y las de orden político (reuniones, asambleas, convocatorias para arreglar algún problema frecuentes en los páramos como lo son los sistemas de riego). Estos “otros”, la comunidad, es un término que ha cobrado significado en los últimos diez años en Venezuela, debido al proceso de politización que ha tomado espacio en todos los estratos sociales por lo que las mujeres agrupadas para el trabajo en cooperativas, asociaciones, comités, juntas y otras formas, constituyen otro referente que conforma el tiempo femenino.

DIMENSIONES (cognitiva, afectos y emociones, valorativa, de las prácticas)

Cognitiva. La sabiduría intuitiva de estos sujetos nos dio cuenta de una articulación entre todos los fenómenos (“comprensión total”) (Lévi-Strauss, 2007: 40) y una fusión del cuerpo con el espíritu, o más bien, de una conjunción de los fenómenos naturales y los espirituales asociados a sus prácticas en su representación del tiempo.

Se encontraron elementos combinados del **pensamiento racional**, así como de una **conciencia ecológica intuitiva** y un sistema de conocimiento, **a veces lineal, otras veces no lineal** de entender el

tiempo (figuración, ontización). El tiempo es un ser, una entidad: “un huracán”... “que te puede comer”.

Dimensión afectos y emociones. En cuanto a los afectos y emociones, estos están vinculados a las Vivencias y a sus relaciones con la naturaleza, con los otros, con su mundo mágico y su mundo de acción. El pasado es algo “oscuro” no hay que hurgar mucho en él. El futuro es lo que ha de venir y el presente es lo que tenemos. De aquí se podrían deducir las **valoraciones** que las mujeres hacen en torno al tiempo: tiempo de la vida, el presente en positivo. Tiempo negativo: el pasado (cosas que no se quieren recordar). Tiempo del mundo: lo incierto. Podría ser muy bueno, pero se tiene cierta precaución o recelo ante “lo que ha de venir”.

www.bdigital.ula.ve

En consecuencia, la representación *no refleja*; no re-presenta los objetos como si existieran fuera de ella...ella misma es el objeto y el sujeto, ella es creación misma. Las categorías y las teorías que usan estas mujeres no son irreales. El tiempo se encuentra en sus vivencias materiales y espirituales; en la práctica de sus representaciones, en la riqueza de sus oficios, en sus rituales, en sus afectos.

www.bdigital.ula.ve

Conclusiones Generales (siempre inconclusas) de una investigación

Dos grupos de conclusiones:

- I. Con respecto al tiempo como representación, filosofía y ciencia.
- II. Con respecto al ser andino; su espaciotiempo "concreto" y el espíritu femenino.

- I. Conclusiones con respecto al tiempo como representación, filosofía y ciencia.

I.1 No es posible, no creemos sea posible ni deseable, reunir todas las posibilidades de explicación del universo y de nosotros, como parte de él, en un solo y único modelo. En este sentido, lo que existe entre un modelo y otro, con sus aparentes contradicciones, o diferencias, son diversas "miradas" desde la posición en que nos encontramos como observadores. Al fin y al cabo, ¿no vivimos acaso en un solo Universo y en múltiples universos a la vez?

I.2 Todas las preguntas que se nos podrían ocurrir, desde un grado muy abstracto de comprensión hasta lo que podamos representarnos como lo más concreto, tienen o no pertinencia temporal, incluso hasta llegar a las preguntas más aparentemente simples, tal como la que se hiciera Ilya Prigogine: "¿qué es lo que no sabemos?"

(Prigogine 2011), o preguntas sencillas que nos atrevemos a plantear en este trabajo.

Las preguntas sencillas llevan a resolver problemas complejos; la ciencia empieza por lo simple y el arte y el pensamiento concreto, como lo dijo Lévi-Strauss, se colocan enseguida en lo complejo.

Las cuestiones que nos inquietan de la historia social, del Cosmos o de nuestra propia historia personal, no surgen “fuera de su tiempo”, sino en un contexto de significación espaciotemporal que lo provoca. Es decir, fuera de ese compuesto de historia y sociedad que reclaman esa pregunta y “esa respuesta”. Y por otro lado, al modo como interrogamos y al trato a las personas y a los otros seres vivos y objetos con significado.

www.bdigital.ula.ve

Siguiendo el pensamiento de la pertinencia de los fenómenos en el tiempo, o refiriéndose a la teoría de la relatividad, Prigogine comenta que hubo un momento precedente a su aceptación como teoría científica a partir de las conclusiones a las que había llegado Boltzman, al llegar a una respuesta en torno a la negación de la flecha del tiempo. La conclusión a la que se llegó, no causó ningún impacto, ni entre los científicos, ni en la sociedad en ese momento, para que esa conclusión a la que había llegado fuera aceptada.

Entre otras explicaciones estaría el hecho de que según el autor, todavía nos encontramos conviviendo con la ciencia que abrió el mundo con Galileo y Copérnico: un período glorioso de verdad y

de certeza, que es todavía también, la ambición de los grandes científicos contemporáneos. Veamos lo que dice en otra de sus obras más recientes (Entre el tiempo y la eternidad), sobre la misma cuestión:

Quizá uno de los aspectos más sorprendentes de la historia de Boltzmann es que la conclusión a la que se vio finalmente obligado era que la irreversibilidad no remite a las leyes fundamentales de la Naturaleza, sino a nuestra forma grosera, macroscópica de describirla, lo cual no suscitó ninguna crisis en el seno de la física (Prigogine y Steinger 1991: 120).

De esto podemos deducir la siguiente apreciación: hasta que la teoría de la Relatividad no se constituyó en acontecimiento cultural capaz de despertar pasiones, interrogantes o confusiones, esta conclusión a la que había llegado Boltzmann anticipadamente no tuvo repercusión, ni siquiera acogida en la ciencia. ¿Cómo explicar –dice Prigogine– que este fracaso de Boltzmann, y la negación de la flecha del tiempo que resultó de ello, no hubiese marcado nuestra memoria con el mismo derecho que la relatividad o la mecánica cuántica?. ¿Cómo explicar que este fracaso no haya sido reconocido como la primera de las grandes crisis que marcaron el nacimiento de la física contemporánea?.

El impacto estuvo en que... la teoría de la relatividad negaba una noción que, a fin de cuentas, sólo jugaba un papel secundario en la vida de los hombres; la de la simultaneidad absoluta entre dos sucesos distantes. Incluso, cabe señalar que en la época de Einstein hacía poco que esta noción (del tiempo) se había introducido en las prácticas humanas. Hasta entonces, sólo el espectáculo del cielo, de las posiciones relativas del Sol, la Luna y los Planetas,

proporcionaba a sus observadores, astrónomos y marinos el medio de sincronizar el tiempo en dos lugares diferentes (Prigogine 2011: 2).

¿Cómo reconciliar entonces, dice Prigogine, lo fundamental con lo observado?. Era sólo una cuestión de tiempo (social).

I.3 Las verdades del Cosmos se asemejan a las verdades del género humano, y mucho más a las del género femenino y del pensamiento total y concreto porque son las verdades que tienen sentido en una misma trama en la que estamos implicados; la trama de la vida, y además, ambos sistemas parecen estar muy lejos del hecho de encontrarse en equilibrio perfecto.

Volviendo a la conferencia de 1995, sobre esta cuestión citamos nuevamente las palabras de Prigogine:

Al parecer, cuanto más exploramos el universo los físicos encuentran algo sorprendente; las condiciones de nuestro propio sistema planetario e incluso de nuestra situación cosmológica son tales que prácticamente todos los sistemas que nos rodean están muy lejos de encontrarse en equilibrio; por ejemplo, aparecen nuevas estructuras en los puntos de "bifurcación" en la ecoesfera que conducen a la formación de estructuras disipativas (2001: 2).

En el campo de la química parece ocurrir algo semejante: el carácter no lineal de las ecuaciones que gobiernan los procesos químicos; que tienen más de una solución, distan mucho de la posición de equilibrio. En este campo,

se puede apreciar la autoorganización en acción en el surgimiento de estructuras espacio-temporales relacionadas con rupturas en simetría (...) La aparición de tales estructuras demuestra el papel constructivo que juega la irreversibilidad temporal. Lejos de una posición de equilibrio, la materia adquiere nuevas propiedades que permanecen ocultas a nuestros ojos mientras se ciña a los estados estables (2011: 2).

En el campo de los átomos y de las moléculas;

si pudiéramos observar a éstos, veríamos –dice–, un movimiento perpetuo que no responde a un orden concreto. Es este movimiento “caótico” lo que confiere a dichos sistemas tanto su naturaleza escasamente predecible como su capacidad de auto-organización (2011: 3).

Capacidad que en estos momentos se está asimilando en la construcción epistemológica de las ciencias humanas.

I.4 Sobre el tiempo en las ciencias humanas

Los progresos que se puedan dar en el estudio del tiempo desde las ciencias humanas dependerán del acercamiento entre los múltiples aspectos que vaya mostrando el mundo de la vida en un tiempo determinado, y por otro lado, del nivel de teorización de sentido que le otorguemos en su *espaciotiempo*. Estaríamos ante el reto de construir una aproximación a lo que es o a lo que no es el tiempo (Ramos Torre 1997). En nuestro caso, en el trabajo que hemos apenas asomado, hemos tomado el punto de partida desde los sujetos como constructores de vida y de saberes para hacer las cosas que les importan. Es probable que encontremos en su discurso

el ejercicio del “juego de la ciencia”, como divulgadores o transcriptores de la misma y que lo hayan incorporado en sus representaciones del tiempo. Esto podría apreciarse a partir de alguna estrategia metodológica que lo haga evidente.

En este trabajo que presentamos se nos planteó el reto de llevar el problema del tiempo al corazón de la teoría social, es decir, llevar el sustento teórico desde la representación del tiempo; de la palabra de gente con filosofía (aparentemente sencilla), pero compleja por su contenido sustantivo desde el punto de vista de lo humano. Nos parece que en cada trabajo de campo, encontramos muchos elementos que podrían alimentar los modelos apriorísticos, pues como dice Giddens (sin que eso signifique que estamos de acuerdo en todo con él), una estructura es tan solo un “orden virtual”; hay que cargarlas de memoria y testimonio.

1.5 Sobre el tiempo como tema que aproxima a la filosofía y a las ciencias humanas.

“Toparse con el problema del tiempo, es toparse con una dimensión de la realidad del hombre” (Elías en Pedrique 2008: 335); y esta cuestión involucra tanto a todos los saberes incluyendo a las ciencias humanas como a la filosofía.

Para la ciencia física y la matemática el tiempo se puede medir, desde otras formulaciones de las leyes de la naturaleza: una en términos de trayectoria (mecánica clásica), y desde las funciones

de onda (mecánica cuántica). La otra en los términos de la teoría de conjuntos.

Ahora bien, para las ciencias humanas el problema del tiempo viene a estar estrechamente vinculado a la capacidad de una parte de la naturaleza; la de los seres vivos, y de estos la capacidad de hacer síntesis propias de su especificidad, en este caso, humana y social (su enfrentamiento con la vida, con la muerte y con el tiempo, por ejemplo, que es responder a las preguntas de los diecisiete años y que nunca, por la censura social, o la interferencia de la academia se pudieron hacer) (Morin 1992).

El modelo de las ciencias humanas, fundado en la razón científica alcanzó su legitimidad a partir de una puesta de acuerdo universal como modelo único; esta podría ser una definición de ciencia. En concordancia con ello, esta ciencia y sobre todo el uso social y el estatuto que ha cobrado por su alcance tecnológico, también legitimó el asunto del tiempo; su pertinencia de aparición social. Se podría decir que hasta que no se alcanzó un momento de síntesis, para parafrasear a Elías; tomar el criterio de verdad avalado por la ciencia, la humanidad, lejos por cierto de esa buena carga, llegó a “nombrar” el tiempo en un acto supremo, para decirlo en los términos de Foucault, no se podría tener la representación del tiempo hasta entonces y no se pudieron cumplir las funciones de esa representación: de orientación y de comunicación, por ejemplo.

De otro lado, la explicación (racional) del tiempo, expulsadas todas las intuiciones, sensibilidades y emociones obedeció a una forma de apropiación societaria e histórica: por ejemplo, las utopías en la época del Renacimiento apelaron a Platón y crearon modelos de estructuras sociales desprovistas de una historicidad; de modo que se podrían cambiar solamente los individuos y algunas circunstancias, y así vemos cómo las formas sociales comenzaron a revestir un carácter extemporal, y la historia una permanencia cualitativa. De este modo, la idea de que las relaciones humanas pudieran estar investidas de una forma acabada y por tanto, una estabilidad absoluta, tuvo su tiempo y recibió su fundamentación filosófica.

En la modernidad, la creación mental de una sociedad estable que coincidiera con la idea eterna o la naturaleza eterna del hombre, no contradujo la concepción newtoniana del tiempo como duración pura. El tiempo, así entendido, cumplió sus intervalos iguales al modo de conformar la idea de un flujo continuo.

Y si seguimos la historia o la lectura del tiempo (en los términos de Chartier), han existido sociedades en la historia en las que no hubo regulación mecánica del tiempo: reloj de arena, reloj mecánico o electrónico, pero en la nuestra, el tiempo también nos atrapa en la rutinización cotidiana y a través de las estructuras. Como en la canción de Pink Floyd (*Time* 1992): todo lo que tienes que hacer es seguir a los gusanos... para estar en el tiempo. Esta es la "desfiguración" de Occidente.

En la filosofía no occidental (china antigua) encontramos que, en el catálogo de la librería imperial a mediados del siglo XIX (División "Sz Pu"); en un compendio de diez y siete historias en 217 tomos y su continuación en 22 tomos (Enciclopedia us.es 2009), la llegada del país a un estado de paz y de tranquilidad se vinculaba directamente al hecho de que la necesaria secuencia en el transcurso del año, el mes y el día, no se alteraban.

La influencia de la naturaleza sobre la historia no es regulada inicialmente por el hombre en términos generales, por lo que actúa como una fuerza especial, totalmente independiente de aquél. Pero como las sociedades crean instrumentos de trabajo cada vez más complejos y perfeccionados, éstos pueden ejercer su influencia sobre el curso de los procesos naturales y convertirlos en un aspecto de la acción histórica. En este caso los procesos se subordinan a la realización de los intereses, la razón y la voluntad de estos hombres y mujeres que hacen la historia, o la deshacen. Para reforzar lo anterior, citamos el caso que utiliza M. Castells en "La era de la información" sobre el hecho de que la china del siglo XIV "estuvo a un ápice de la industrialización" y el hecho de "que no llegase a industrializarse cambió la historia del mundo" (Castells 1998: 34). Sobre esto hay muchas hipótesis, sobre todo desde los mismos historiadores chinos, pero lo que parece ser más cercano a lo que pudo haber ocurrido parece ser la vinculación entre el desarrollo de la ciencia china y las características de su civilización, dominada por la dinámica del Estado. Cabe proponer una explicación; la

innovación tecnológica estuvo sobre todo en manos del Estado, las élites culturales y sociales se centraron en las artes, las humanidades y la promoción personal con respecto a la burocracia imperial. A partir de 1400 el Estado chino, bajo las dinastías Ming y Qing, perdió interés en la tecnología. Un estado que había sido el mayor ingeniero hidráulico de la historia y establecido un sistema de extensión agrícola para mejorar la productividad desde el periodo Han, de repente se inhibió de la innovación tecnológica e incluso prohibió la exploración geográfica, abandonando la construcción de grandes barcos en 1430 (Castells 1998).

Concluimos a partir de esto que las sociedades pueden calcular el tiempo no sólo mediante las “horas de la naturaleza”, sino a través de las horas de sus propias realizaciones. Es aquí que viene el tiempo de la filosofía. Expulsado el sujeto de la ciencia dentro de la “gran demarcación” (siglos XVII, XVIII y XIX), hubo que volver a la filosofía, la que nos permitiría revisar los fundamentos de la ciencia tal como lo hubiere señalado Husserl en su famosa conferencia sobre la filosofía y la crisis de la humanidad europea que dictara en Viena en 1935 y su propuesta de una fenomenología trascendental (1992).

En fin, las ciencias humanas no han hecho otra cosa que calcar el modelo de representación de las ciencias llamadas de la naturaleza. Y miramos la historia de la ciencia, cada gran era de la ciencia ha tenido un modelo de la naturaleza (Prigogine 2012: 1), para la ciencia clásica, fue el reloj. La naturaleza fue entendida

como un objeto compuesto por leyes que funcionaban como un mecanismo simple e irreversible; un mundo reloj desde una visión mecanicista; el objetivismo. 2) Para la ciencia del siglo XIX, fue un mecanismo en vías de extinción hasta llegar a la teoría de la relatividad de Einstein: la verdad científica depende de la posición del observador. Y el tiempo es una ilusión. 3) Nuestra época: ¿qué símbolo podría corresponder a ésta?

En estas premisas se ha fundado (en parte) la composición del trabajo que se ha presentado hasta aquí y la inquietud por el tema que se ha elegido. Rastrear la trama femenina desde los paradigmas de las tres vertientes del conocimiento en Occidente hasta ahora: la filosofía, la ciencia y el sentido común, a partir de un elemento que los comprometiera a todos: el tiempo.

Consideramos la tesis de que los seres vivos, la naturaleza que los implica y la capacidad del hombre y de la mujer para enfrentarse al mundo (como biosfera), son todos sistemas semejantes, o mejor, constituyen parte de una misma trama cuyo centro es la vida, comenzando esta semejanza por el hecho de estar estos sistemas en permanente estado de no-equilibrio. Esto quiere decir que si fuese lo contrario, es decir, que la biosfera y la sociedad de los individuos estuviera en equilibrio, no habría posibilidad de que hubiere historia: ¿cómo va a haberla si persistiera en un estado contrario?

Pero lo cierto es que por alguna razón, el conocimiento se dividió y ocurrió la llamada Gran desalianza entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas a partir del siglo XVII hasta que en los años 70, 80 y 90 del siglo XX queda inaugurada un nuevo trato al universo humano y cósmico. El retorno del sujeto en la naturaleza y la ciencia.

Pasando por el evolucionismo a la manera de Darwin y Einstein (según Prigogine, "Einstein termina siendo el Darwin de la física. Darwin nos ha enseñado que el hombre está inmerso en la evolución biológica, Einstein nos ha enseñado que estamos inmersos en un universo en evolución") (Prigogine 2012: 15). Pasando también por el estructuralismo de la biología y la física, la dialéctica, hasta llegar a la simulación bajo la influencia de la cibernética, todas las ciencias humanas inspiradas en el paradigma de la ciencia "dura" o ciencia moderna. Su llegada a la historia de la ciencia separó el reino de la verdad objetiva del reino de los valores produciendo la angustia que caracteriza nuestra cultura. El único camino que podemos recorrer en palabras de Jacques Monod es el de la aceptación de una austera ética del conocimiento. Con tal propósito escribe:

La antigua alianza está rota; el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo en donde ha emergido por azar. Igual que su destino, su deber no está escrito en ninguna parte. A él le toca escoger entre el Reino y las tinieblas (Monod en Prigogine 2012: 12).

No es sino hasta que la aparición de la concepción dinámica del Universo, con la teoría de la termodinámica y el hecho de que el movimiento podría ser influido a partir de la disipación de la energía (la intervención del calor), así como con la teoría de la gravitación y la entropía que se venían desarrollando desde 1865, e igualmente, con la concepción de la evolución hacia el desorden, que se produce un hecho histórico en la ciencia: se establece un puente entre la concepción estática de la naturaleza (Universo gravitacional) y la concepción dinámica (Universo termodinámico), lo cual obligó a la ciencia a la revisión del concepto de tiempo. Se llegó a la conclusión de que la ciencia actual ya no es sólo un parámetro del movimiento sino que mide evoluciones internas hacia un mundo en no-equilibrio. Esto es lo que va a significar lo que se conoce como nueva alianza entre la naturaleza y los hechos humanos.

Según Prigogine, hay una nueva postura ante el conocimiento; es hora de una nueva aventura. Bajo el signo de la recuperación de la importancia del tiempo y de los procesos irreversibles se puede reconstruir una nueva alianza entre el hombre y la naturaleza; una reconciliación de las dos culturas; que ya la habían emprendido las religiones al tratar de unificar esta desalianza.

II. Conclusiones con respecto al ser andino; su tiempo y el espíritu de la trama femenina.

II.1 El espaciotiempo en los páramos cobra una variedad de presencias; por la diferenciación material del relieve; su particular condición de verticalidad o presencia de diferentes pisos altitudinales, lo que hace suponer que esta condición material también se expresa a nivel de las representaciones del tiempo y la mentalidad andina, no así su imaginario, que se viene conformando a partir de sus preconstituidos culturales en su contacto con otras culturas de toda la cordillera andina y de otros contextos de influencia civilizatoria, en especial la occidental. Esta variación y combinación singular (Global-local) también se observa en las relaciones sociales y con la naturaleza vegetal y animal a partir de su representación del espacio y del tiempo.

II.2 Los testimonios de las mujeres y los resultados de los proyectos que se han dedicado a estudiar este ecosistema páramo corroboran que el tiempo de los parameros no es ambiguo y no es poco preciso; está cargado de significados; está dividido y está en permanente precisión-pulsión; ubicado y referenciado al mundo natural y construido que es su entorno; a las actividades cotidianas y extraordinarias (el tiempo de la siembra, de la cosecha, de la preparación para el invierno o el verano, el tiempo religioso, el de la concurrencia a los actos civiles, son respetuosos de las leyes (los jóvenes incluso acuden voluntariamente a la milicia); son practicantes de la afectividad de vecindad: hacer las visitas; a los

centros de salud, asistir a las reuniones de la comunidad. Gente más ubicada y organizada que los parameros *no* se ha visto en otras regiones (López-Zent 2002).

El espaciotiempo como representación. El tiempo es “animado”, activo y habitado por seres sobrenaturales, así como entidades naturales como las plantas y las lagunas; un tiempo secreto o escondido. La representación se desdobla temporalmente en los mitos y en los ritos y, en la relación de convivencia con estos “seres” sobrenaturales, se construye, se podría decir, porque no hay dominación ni imposición; se traen o se devuelven en el tiempo que sea requerido y usado también en sus relaciones con los otros seres vivos.

www.bdigital.ula.ve

La representación del tiempo femenino, si así pudiera ser llamado, es un **presente continuo**, entendiendo que los resultados nos muestran un estado del tiempo en que vive sin preocuparse por el futuro ni el pasado; no tiene proyecto de vida, no se prepara para “lo que ha de venir” porque tiene depositada su confianza en una providencia divina que no le desampará. Es un estado del tiempo cargado de múltiples determinaciones e informaciones, de acontecimientos simultáneos, es un tiempo reversible pero es de una rutina constante; faenas de trabajo y compromisos sociales con muy poca variación. Responde a las preguntas de organización del tiempo occidental (pasado, presente y futuro) sólo para no pasar como que ignora el conocimiento del otro que pregunta. En ese momento se dispone a organizar su pensamiento desde esta

estructura, entonces, en general podemos decir que; *el pasado* tiene una connotación negativa y *el futuro* no representa una angustia; es una temporalidad que se construye en la esperanza. *El presente* se vive sin pre-ocupación porque el ambiente páramo como contexto natural le re-porta **permanentemente bien-estar**. Los temores e incertidumbres posibles son aliviados por la referencia constante a los poderes mágico-religiosos como un poder externo que tiene mucha **vitalidad y fuerza espiritual**. A estos elementos se agregan otros de carácter contextual físico-geográficos: el ambiente páramo como escenario que incita a la **contemplación y a la creación** en los modos de relacionarse con los otros elementos de la naturaleza.

II.3 La cultura andina podría estar suficientemente cimentada en la palabra, a pesar de que el espacio físico y cultural le haya sido horadado. Su fuerte o acentuada identidad cultural –como región-, se evidencia en el dialecto, que al parecer no está en vías de extinción (Álvarez 1999). Esta cimentación se viene consolidando (a la manera de las montañas, de su cordillera); firme, constante e inmutable en responder a sus demandas, al igual que sus valles; pequeños en extensión, pero llanos, sencillos y proveedores de naturalidad y vitalidad, aunque no podemos dejar de percibir el riesgo al que es sometido por el proceso de aculturación que está ocurriendo; los parameros hacen su propia “nueva refutación del tiempo” (Borges 2011), desde su pensamiento concreto y su *philosophia plebeia*.

II.4 Su temporalidad es la **tardanza**; en la palabra, en los gestos, en los quehaceres. La sociedad andina; una región transparente, donde la oralidad es primordial, las palabras tienen una temporalidad cuyos referentes remiten a una duración de “tardanza” con respecto a la prontitud o velocidad de otros contextos, y a la reacción frente a esta tardanza, contenido muy característico en el habla del páramo y en su comportamiento humano. El insoportable tiempo de los ciudadanos se contrapone al “tiempón” de los parameros.

II.5 La estructura jerárquica del “tiempo de los indios” persiste y se expresa en la institución familiar, en las relaciones sociales del trabajo (en especial la agricultura), como formas de solidaridad, compadrazgo y amistad que permanecen a pesar de la influencia de la racionalidad mercantil que ha acabado con la mentalidad campesina para dar paso a la mentalidad del productor. La representación del tiempo, dentro de esta estructura de relaciones de producción dibujan un espaciotiempo dividido en “tareas” que hay que hacer como un deber moral (tiempo de la casa, tiempo del trabajo, tiempo religioso, etc.), tal vez como residuo de la presencia del eje temporal occidental en su memoria reciente o por la estructura jerárquica en el tiempo de los indios, la cual está bien documentada en esta parte de la cordillera y (así como en los Llanos de Barinas y Portuguesa) como prolongación de la cordillera, como son las evidencias arqueológicas que se encontraron en los sitios explorados conocidos como los “cerritos de los indios” en esta última región (Rosas 2006), y otros valiosos hallazgos ya citados en

este trabajo en relación al *doblamiento y jerarquía social* de la cordillera de Mérida (Goordones y Meneses 2001), para citar sólo a uno de estos trabajos.

II.6 Sobre el tiempo “femenino” andino. Existe una distancia temporal y espacial entre las mujeres y los hombres del páramo a partir de las relaciones de poder dentro de las instituciones, en especial el trabajo y la familia y también dentro de la microfísica del poder, como el cuerpo. Como lo han señalado los estudiosos del problema de género, las construcciones de género forman parte de la identidad y también se encuentran simbolizadas. Esto se puede evidenciar en la iconografía prehispánica en la cordillera de Mérida (Gordones y Meneses 2001). Pero para hacer referencia al caso de las mujeres que conversaron con nosotros sobre el tiempo; son las mujeres quienes tienen el “control” de la salud y la enfermedad, tanto del cuerpo como de las lagunas y montañas. Estos son materia que tienen también su espaciotiempo o su geografía y su lenguaje (Clarac 1996). Por los saberes acumulados del tiempo de los indios⁴¹, las mujeres también tienen el “control” del tiempo para organizar su espacio mágico o sagrado y dentro de las paredes de su propio hogar, asignando tareas al resto de la familia, por ejemplo, en el caso de las mujeres médicas, es el esposo quien

⁴¹ Referimos el tiempo de los indios a otro punto de este capítulo y al trabajo ya citado de Jacqueline Clarac (2005).

A comienzos del siglo XIX apenas quedaban en los Andes indígenas sin incorporar a la sociedad colonial. “A partir del 21 de diciembre de 1811 al promulgarse la primera constitución Federal para los Estados Unidos de Venezuela, elaborada por los representantes de: Margarita, Mérida, Cumaná, Barinas, Barcelona, Trujillo y Caracas, en su artículo 200, dispuso un cambio de derechos a “la parte de ciudadanos que **hasta hoy** se ha denominado Indios...”. Como lo expresa Luis Bastidas: ¿Quién les dio potestad a los legisladores para extinguir a los Indios a partir del 21 de diciembre de 1811? (2003: 291).

se encarga de la casa, como en el caso de la señora Carmen (Entrevista N° 3). Este saber sobre el espacio y el tiempo acumulado y que es un patrimonio de esta región, por su transmisión oral y porque está sujeto a la memoria, es no obstante dependiente de una facultad que es la memoria; que es selectiva, que tiene sus lugares comunes y particulares y sus mistificantes prejuicios como en todo conocimiento que se diga no sea *blanqueado* por los principios de la ciencia, su método, su filosofía. Pero como precaución de todo conocimiento, hay que escucharles y prestar atención a su discurso y recuperarlo e incorporarlo porque esto sin duda ampliaría la perspectiva histórica respecto a la otra historia ya conocida, recuperada e instituida cargada también de errores, en especial alzando la voz, sin percatarse de los silencios de la música en el “ritmo temporal” de estos hablantes.

www.bdigital.ula.ve

FUENTES DE CONSULTA

1. Libros

Aguirre Baztán, A. 1995. Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural. México. Alfaomega.

Agudo, X. 2001. Tiempo, Espacio y Poder: las claves meta discursivas del desarrollo sustentable. Universidad Central de Venezuela. Tópicos de Educación Ambiental. 3 (8), 7-27.

Agustín de Hipona, San. 1974. Las Confesiones. XI, 14,17. Madrid. Ed. BAC.

Altaya. 1993. Albert Einstein y otros. La teoría de la relatividad. [Relativity Theory: Its Origins and Impact on Modern Thought] (La teoría de la relatividad: Sus orígenes e impacto sobre el pensamiento moderno). Selección e Introducción de L. Pearce Williams. Barcelona. Alianza.

Álvarez, A. 2008. Poética del habla cotidiana. Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

_____. 2007. Textos sociolingüísticos. Publicaciones del Vicerrectorado Académico. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

_____. 1993. Lo crudo y lo cocido: variación en narraciones orales venezolanas. Boletín Antropológico, N° 28, mayo-agosto. CIET. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Álvarez, A. y Rosa Betancourt. 2007. Dignas e invisibles: la identidad femenina en el discurso merideño. Oralía (separata). ILSE. Universidad de Los Andes.

Álvarez, A. y Francisco Freitas B. 2003. Normas de prestigio y normas de poder: actitudes lingüísticas en Los Andes venezolanos. Oralía. Análisis del discurso oral. Vol. 6, 2003. Pp. 89-117.

Álvarez, A. y C. L. Domínguez. 1999. Las historias de Mérida: variaciones y estrategias discursivas. Rev. Iberomanía. N° 50. Tübingen.

Alzuru, P. 2011. Estética y contemporaneidad. Publicaciones del Vicerrectorado Académico. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Arcila Farías, E. 1996. El régimen de la encomienda en Venezuela. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Economía. Instituto de Investigaciones.

Amorós, Celia. 1991. Hacia una crítica de la razón patriarcal. Barcelona. Anthropos.

Archivo Histórico de la Provincia de Mérida. 1791,1798. 1804,1807. Tierras Realengas y de Propios. Derechos en el páramo. Tomos II, XXXV, LXIX, LI, LIII, LXXXI. Registro Principal de Mérida.

Arié, P. 1987. La historia de las mentalidades. En: Diccionarios del Saber moderno. Le Goff, J., R. Chartier, R. Revel. 1988. La Nueva historia. Bilbao. Ediciones Mensajero

Ascencio Ch., M. 2000. El viaje a la inversa (Reflexiones acerca del exilio en la narrativa antillana). Fondo editorial de Humanidades. Universidad central de Venezuela.

Ataroff, M. y Sarmiento, L. (2003). Diversidad en Los Andes de Venezuela. I Mapa de unidades Ecológicas del estado Mérida. CD-ROM, Ediciones Instituto de Ciencias Ambientales y Ecológicas (ICAE). Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela.

Augé, M. 2007. Por una antropología de la movilidad. Barcelona. Gedisa.

_____. 1992. Los "no lugares" espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona. Editorial Gedisa.

Banchs, M.A. 1999. Seminario sobre Metodologías Cualitativas en la Investigación en Ciencias Sociales. Invitados: Leoncio Barrios (UCV), Marisela Hernández (USB), María Auxiliadora Bancs (UCV), José Ernesto Tórres (ULA). Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas, Humanic. Coordinadoras: Alejandrina Silva y Luz Pargas. Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.

_____. 1984. Concepto de representaciones sociales. Análisis comparativo. Caracas. Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.

Bartaux, D. 1993. De la perspectiva de la historia de vida a la transformación de la práctica sociológica. Pp. 19-34. En La historia oral: métodos y experiencias. José Miguel Marinas y Cristina Santamaría (editores académicos). Debate. Madrid. 292Pp.

Barrios, B. 2010. Contacto lingüístico en la Cordillera Andina de Mérida: Breve contexto histórico y consideraciones sobre un caso particular. TINKUY, N° 12, mayo 2010. Universidad de Montreal, Sección de estudios hispánicos. Pp. 143-.165.

Bartes, R. 1997. La cámara lúcida [Normandía 1915-París 1980]

Bastidas, L. 1996. "La resistencia cultural y lingüística ". En: Mérida a través del tiempo. Edit. Por Jacqueline Clarac de Briceño. Mérida, Venezuela. Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez. Universidad de Los Andes.

Baudrillard, J. 2002. La ilusión vital. Madrid. Siglo XXI de España editores.

_____. 2008. El crimen perfecto. Barcelona. Editorial Anagrama.

_____. 1997. El otro por sí mismo. Editorial Anagrama. Barcelona.

_____. 1991. La transparencia del mal. Ensayo de los fenómenos extremos. Barcelona. Editorial Anagrama.

Beauvoir, S. [1949] 1981. El segundo sexo. Obras Completas. Editorial Aguilar.

Berger, P., y Thomas Luckmann (1972) La construcción social de la realidad. Buenos Aires. Amorrortu editores.

Berain, J. 1990. Representaciones Colectivas y Proyecto de Modernidad. Barcelona. Anthropos.

Berger, Peter I. y Thomas Luckmann (1972) la construcción social de la realidad. Buenos Aires. Amorrortu editores.

Blumenberg, H. 2007. Tiempo de la vida y tiempo del mundo. Valencia, España. Pre-Textos edit.

Briceño León, R., Camardiel, A., Ávila O. Zubillaga V. 2005. Los grupos de Raza Subjetiva en Venezuela. En Cambio demográfico y Desigualdad Social en el Tercer Milenio. Asociación Venezolana de Estudios de la Población (AVEPSO), F.A. Impresos. Caracas Pp. 254-263.

Briceño G., JM. 2002. El origen del lenguaje. Fundación Cultural Barinas. Barinas, Venezuela.

Briceño Guerrero, J.M. 1997. Amor y terror de las palabras. Universidad de Los Andes. Consejo de Publicaciones. Talleres Gráficos. Mérida, Venezuela.

_____.2002. El origen del lenguaje. CONAC. Fundación cultural Barinas. Barinas, Venezuela.

Brito García, Luis. 1979. Abrapalabra. Ediciones Casa de las Américas (Premio Casa de Las Américas). La Habana.

Bonte, Pierre y Michael Izard .2005. Diccionario de Etnología y Antropología. Madrid. Akal.

Bourdieu, P. 1996. La dominación masculina. En: La Ventana, Revista de Estudios de Género. México, Universidad de Guadalajara.

_____.1985. ¿Qué significa hablar?. Economía de los intercambios lingüísticos. Madrid. Akal Editorial.

_____. 1980. El sentido práctico. Madrid. Taurus.

_____.2010. La dominación masculina. Barcelona. Editorial Anagrama.

Burke, P. 2006. ¿Qué es la historia cultural?. Barcelona. Ediciones Paidós.

Cabral, B. E. 2010. Sexo, Poder y Género. Un juego con las cartas marcadas. Tomos I y II. Caracas. Ediciones El Perro y la Rana.

Cabrero, Ferran. 2008. José María Cruxent: Espíritu de la materia. Ediciones IVIC. Caracas. 247 p.

Calello, Hugo y Susana Neuhaus.1996. La investigación en las Ciencias Humanas. Método y Teoría crítica. Caracas. Fondo Editorial Tropykos.

Capra, F. 1998. La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos. Barcelona. Editorial Anagrama.

_____. 1996. El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente. Buenos Aires. Editorial Estaciones.

Cárdenas, A., Carpio, R. y Escamilla, F. (2000). Geografía Física de Venezuela. Fondo Editorial de la Universidad Experimental Libertador. Caracas. Venezuela.

Castoriadis, C. 2006. Lo que hace a Grecia. I. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II. México. FCE.

_____. 1997. El avance de la insignificancia. Buenos Aires. Eudeba.

_____. 1988. Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto. Buenos Aires. Eudeba.

Clarac, J. de Briceño. 1996. "Las antiguas etnias de Mérida". En: Mérida a través del tiempo. Edit. Por Jacqueline Clarac de Briceño. Mérida, Venezuela. Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez. Universidad de Los Andes.

_____.1996. La enfermedad como lenguaje en Venezuela. Universidad de Los Andes. Consejo de publicaciones. CDCHT. Mérida, Venezuela.

_____.1985. La persistencia de los dioses. Etnografía cronológica de los Andes venezolanos. Mérida. Venezuela. Universidad de Los Andes.

_____.1981. Dioses en exilio. Representaciones y prácticas en la Cordillera de Mérida. . Fundarte. Colección Rescate 2. Caracas

Clapperton, C. 1987. Glacial geomorphology, Quaternary glacial sequence and paleoclimatic inferences in the Ecuadorian Andes. En: Gardiner, V. (Ed.), International Geomorphology. Part. II, John Wiley, London. pp. 843-870.

Castoriadis, C. 2007. Ventana al caos. México. FCE.

_____.2006. Lo que hace a Grecia. I. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II. México. FCE.

_____. 2004. Sujeto y Verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I. Buenos Aires. FCE.

_____.1998. Los dominios del hombre. Barcelona. Gedisa.

_____.1997. El avance de la insignificancia. Buenos Aires. Eudeba.

Corres Ayala, P. 1997. Alteridad y tiempo en el sujeto y la historia. México, D.F. Fontamara.

Chartier, R. 2007. La historia o la lectura del tiempo. Barcelona: Gedisa.

_____.1996. El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación. Barcelona. Gedisa.

Cruxent, J.M. e Irving Rouse. 1982. Arqueología cronológica de Venezuela. Vol I y II. Caracas. Ernesto Armitano Editor

Cucó Giner, J. Antropología urbana. 2004. Editorial Ariel. Barcelona.

Dávila, L. R., Gregory Zambrano, Ricardo Gil Otaiza. 2010. Tulio Febres Cordero y la tradición humanística venezolana. Mérida. Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. Gráficas El Portatítulo.

De Beauvoir, S. 1949. *Le deuxieme sexe*. 2 vol, Paris. Gallimard.

Denzin, K. D. 1978. *The research Act*. New York. (El acto de investigación). Mc Graw Hill Books Company. New York.

Derrida, J. 1995. Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa. Barcelona. Paidós.

Destutt de Tracy, A.L. [1801-18015]. *Eléments D´idiologie*.

DSM. Diccionarios del saber moderno. 1987. La Nueva Historia. Bajo la dirección de Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jaques Revel. Autores varios. Bilbao. Ediciones Mensajero.

Diccionario de Filosofía. 1994. "José Ferrater Mora" (Tomo II; E-J). Barcelona. Ariel.

Domínguez, C. L. y E. Mora. 1995. Corpus sociolingüístico de la ciudad de Mérida. Mérida. ULA, Venezuela.

Durand, G. 2005. La imaginación simbólica. Buenos Aires. Amorrortu Editores.

Durand, G. 2012. La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Eranos. Edición de Alain Verjat. Madrid. Siruela.

_____. 2004. Las estructuras antropológicas del imaginario. Madrid. FCE de España, S.L.

Durkheim, E. 2003. Las formas elementales de la vida religiosa [1912]. Madrid. Alianza Editorial.

Eco, U. 2006. A paso de cangrejo. Caracas. Editorial Melvin. Colección Debate.

Einstein, A. 2002. Mis ideas y opiniones. Barcelona. Antoni Bosch, editor, S.A.

Eisler, R. 2000. Placer sagrado I. Sexo, mitos y política del cuerpo. México. Editorial Pax México.

Eliade, M. 2001. El mito del eterno retorno. Buenos Aires. Emecé editores.

_____. 2003. Lo sagrado y lo profano. Barcelona. Paidós. (Orientalia).

Elías, N. 2000. La sociedad de los individuos. Barcelona. Editorial Paidós.

_____. 2000. Teoría del símbolo. Barcelona. Editorial Península.

_____. 1989. El proceso de la civilización. México. F.C.E.

_____. 1989. Sobre el tiempo. Madrid. F.C. E.

Fabian, J. 1983. Time and the Other, How anthropology makes its object, Columbia University Press, New York, 1983.

Fals Borda, O. 1986. El problema de cómo investigar la realidad para transformarla –por la praxis. Bogotá. Ediciones Tercer Mundo.

Farr, R. 1984. Las representaciones osciales. En Moscovici, S. Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales. Barcelona-Buenos Aires-México. Editorial Paidós.

Febres Cordero, T. 2007. Décadas de la Historia de Mérida. Víctor Bravo (Editor). Impresos Las Cumbres. C.A. Mérida, Venezuela.

Feyerabend, P. 2002. Contra el método. Barcelona. Editorial Folio.

Flick, U. 2004. Introducción a la investigación cualitativa. Madrid. Morata.

Folari, R. 1998. Sobre la desfundamentación epistemológica contemporánea. Caracas. CIPOST

- Foucault, M. 2009. La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires. FCE.
- Fronzizi, R. 1993. ¿Qué son los valores?. México. FCE.
- Gadamer, H.G. 1984. Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca. Edit. Sígueme.
- Galileo, Galilei. 1995. Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolomaico y copernicano. Madrid. Alianza.
- Geertz, C. 2004. El antropólogo como autor. Barcelona. Paidós.
- Giddens, A. 1995. La constitución de la sociedad: bases para una teoría de la estructuración. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Ginsburg, C. 1983. Señales de un paradigma indiciario en crisis de la razón. México. Edit. Siglo XXI.
- Goldman, L. 1981. Las ciencias humanas y la filosofía. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión.
- González de Juana, C. Iturralde, J. y Picard, C. 1980. Geología de Venezuela y de sus cuencas petrolíferas. En: Ediciones Foninves, N° 2. Pp. 715-716.
- Guillebaud, J.C. 2002. El principio de Humanidad. Madrid. Espasa.
- Guglielmi, N. 1988. El ego de la rosa y Borges. Buenos Aires. Eudeba.
- Guattari, Félix. 2000. "Las energéticas semióticas". En Ilya Prigogine: El tiempo y el devenir. Coloquio de Cérisy. Barcelona. Gedisa.
- Harris, M. 1978. El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura. México. Siglo XXI Editores.
- Hawking, S., Kip, S. Thorne, Igor Novikov, Timothy Ferris y Alan Lightman. 2003. El futuro del espaciotiempo. Madrid. Editorial Crítica.
- Hegel, F. 2000. [1807]. Fenomenología del espíritu. México. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. 2010. [1927]. El ser y el tiempo. México. FCE.
- Hétier, L. Luz Pargas, Luz Martínez, Leonardo Fernández, Delfina Padilla, Gustavo González, Alfredo Romero. 2001. Representaciones sociales de prácticas agrícolas. Mérida. CDCHT/Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes.
- Howard Schawartz y Jerry Jacobs (1999) Sociología cualitativa. Metodología para la reconstrucción de la realidad. México. Trillas
- Husserl, E. 2001. Invitación a la fenomenología. Barcelona. Paidós. Introducción de Reyes Mate. I.C.E/U.A.B
- Ibáñez, T. 2005. Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres.

- _____. 2001. Municiones para disidentes. Realidad-Verdad-Política. Barcelona. Gedisa.
- _____. 1988. Ideologías de la vida cotidiana. Barcelona. Dendai.
- Indij, G. 2008. Sobre el tiempo. Aristóteles, Augé, Barthes, Benjamin, Ciran, Deleuze, otros. Buenos Aires. La marca editoria.
- INPARQUES-Mérida. 1991. Situación actual del Parque Nacional Sierra de la Culata. Mérida, Venezuela.
- Jáuregui Moreno, J.M. 1948. Apuntes estadísticos del Estado Mérida. Imprenta del Estado Mérida. Mérida, Venezuela.
- Jodelet, D. 2000. Representaciones sociales: contribución a un saber sociocultural sin fronteras. En: Jodelet, D. & Guerrero A. (Eds.) Develando la cultura, pp. 7-30. Editorial UNAM. México, D.F.
- _____. 1986. La representación social: fenómeno, concepto y teoría. En: Moscovici, Serge (comp.). Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales. Barcelona. Ediciones Paidós.
- Jung, C. 1997. El hombre y sus símbolos. Barcelona. Luis de Caralt Editor.
- Kant, I. 1998. Crítica de la razón pura. México. Estudio introductivo y análisis de la obra por Francisco Larroyo. Editorial Porrúa.
- Kant, I. 1991. Antropología. En sentido pragmático. Madrid. Alianza Editorial.
- _____. 1989. Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza. Madrid. Alianza Editorial.
- Le Goff, J. 1991. El orden de la memoria: El tiempo como imaginario. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Le Goff, J., R. Chartier, R. Revel. 1988. La nueva historia. Diccionarios del Saber moderno. Bilbao. Ediciones Mensajero.
- Lévi-Strauss, C. 2007. Mito y Significado. Madrid. Alianza editorial.
- _____. 2006. El pensamiento salvaje. México. FCE
- _____. 1985. La alfarera celosa. Barcelona. Paidós Ibérica
- _____. 1991. "Introducción a la obra de Marcel mauss". En Marcel Mauss. Sociología y Antropología. Madrid. Editorial Tecnos.
- Lowie, R. [1920] 1972. La sociedad primitiva. Buenos Aires. Amorrortu Editores.
- Lyotard, J-F. 1988. Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo. Buenos Aires. Manantial.
- López-Sáenz, R. 2000. Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana. Caracas. Consejo de Publicaciones, Universidad Central de Venezuela. Premio municipal de literatura-Investigación.

López-Zent, E. 1995. Percepciones locales del ecosistema páramo: un análisis de atributos criterios y variación del informante. *Scientia Guianae* 5: 238-268. Caracas.

Lyotard, J-F. 1998. Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo. Buenos Aires. Manantial.

Maffesoli, M. 2001. El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas. Buenos Aires. Paidós.

Maffesoli, M. s/f El ritual de la vida cotidiana como fundamento de las historias de vida. Pp. 109-120. En *La historia oral: métodos y experiencias*. José Miguel Marinas y Cristina Santamaría (editores académicos). Debate. Madrid. 292P.

Malinowski, B. 1989. Diario de campo en Melanesia. Madrid. Ediciones Júcar.

Mauss, M. 1991. "Esbozo de una teoría general de la magia". En Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*. Madrid. Tecnos. Segunda reimpresión.

Mead, G.H. 1968. Espíritu, persona y sociedad. Buenos Aires. Paidós.

Mires, Fernando. 2002. Crítica de la razón científica. Caracas. Nueva Sociedad.

Montero, Maritza (2006) *Hacer para transformar. El método en la Psicología comunitaria*. Buenos Aires. Paidós.

Mires, F. 1996. La revolución que nadie soñó. O la otra posmodernidad. Caracas. Ediciones Nueva Sociedad.

Monasterio, M. 1979. "El páramo desértico en el altiplandino de Venezuela". En: *El medio ambiente páramo*. M. Salgado-Laboriau, editor. Pp. 118-146. Caracas, Ediciones del CIET-IVIC/MAB-UNESCO.

Morin, Edgar. 1992. El Método (IV). Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización. Madrid. Cátedra.

_____. 1992. El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología. Barcelona. Editorial Kairós.

Newton, I. 1993. Principios matemáticos. Buenos Aires. Ediciones Altaya.

Osorio, E. 2005. Historia de Mérida. Conformación de la sociedad merideña. 1558-1602. Consejo de Publicaciones. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Piaget, J. 1984. La representación del mundo en el niño. Madrid. Morata.

Price, R. 2003. Bienvenidos al espaciotiempo. En: *El futuro del espaciotiempo*. Hawking, S., Kip S. Thorne, I. Novikov, T. Ferris y A. Lighman. Barcelona, Crítica.

Marramao, G. 2009. Mínima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia. Barcelona. Gedisa.

Martínez, Miguel. 2006. El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica. México. Trillas.

Martínez, Miguel. 1996. Comportamiento humano. Nuevos métodos de Investigación. México. Trillas.

- Mackie, J. L. 2000. Ética. La invención de lo bueno y lo malo. Barcelona. Gedisa.
- Marx, C. 1973 [1863-1866]. El Capital, Libro I, Capítulo VI (inédito) Madrid. Editorial Siglo XXI.
- Marx, C. y F. Engels (1977) [1958]. La Ideología Alemana. México. Ediciones de Cultura Popular.
- Mires, F. 1996. La revolución que nadie soñó. O la otra posmodernidad. Editorial Nueva Sociedad. Caracas.
- Mead, G. H. 1972. [1934]. Espíritu, persona y sociedad. Buenos Aires. Paidós.
- Merleau-Ponty, M. 1984. Fenomenología de la percepción. Buenos Aires. Planeta.
- Monasterio, M. 1999. Evolución y transformación de los páramos en la cordillera de Mérida: paisajes naturales y culturales. Instituto de Ciencias Ambientales y Ecología (ICAEE). Facultad de Ciencias, Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.
- Monasterio, M. y S. Reyes. 1980. Diversidad ambiental y variación de la vegetación en los páramos de Los Andes venezolanos. En: Monasterio, M. (Ed.). Estudios Ecológicos en los Páramos Andinos. Universidad de Los Andes. Mérida. Venezuela.
- Monasterio, M. 1980. Poblamiento humano y uso de la tierra en los altos Andes de Venezuela. En: Monasterio, M. (Ed.). Estudios Ecológicos en los Páramos Andinos. Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela.
- Monereo, M. 2011. "La gran transición geopolítica, crisis capitalista, ciclos hegemónicos y distribución de poder". El Viejo Topo 278/marzo 2011. Pp. 9-15. Madrid.
- Mora, S. y Molina, C. 2000. Determinación del Uso Potencial de la tierra bajo ambiente SIG. Cuenca Alta del Río Chama. Universidad de los Andes Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales. Escuela de Geografía. Mérida – Venezuela. 124 p.
- Morin, E. 1993. El método. La naturaleza de la naturaleza. Madrid. Cátedra.
- _____. 1992. El método. Las ideas. Madrid. Cátedra
- Morin, Edgar (2005) Introducción al pensamiento complejo. Barcelona. Gedisa.
- _____. 1981. El Método II. La vida de la vida. Madrid. Cátedra.
- Molinillo, M. y M. Monasterio, M. 2005. Venezuela. El complejo de Humedales del Páramo. El Banco. En: Turberas Altoandinas. Espacios frágiles de vida y cultura. Ximena Izureita (Ed.) Proyecto Peatlands in the Tropical Andes. Global Peatland Initiative/NC-IUCN/ ECO PAR/GRPO PARAMO. Quito.
- Montero, M. 2006. Hacer para transformar. El método en la psicología comunitaria. Buenos Aires. Paidós.
- Monasterio, M. y M. Molinillo. 2003. Venezuela. En Hofstede, R., P. Segarra y P. Mena (Eds.). Los páramos del Mundo. Proyecto Atlas Mundial de los Páramos. Global Peatland Initiative/NC-IUCN/Eco. Ciencia, Quito.

Monasterio, M. 2002. Evolución y transformación de los páramos en la cordillera de Mérida: paisajes naturales y culturales. Instituto de Ciencias Ambientales y Ecología (ICAIE). Facultad de Ciencias, Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Monasterio, M. 1980. Poblamiento humano y uso de la tierra en los Altos Andes de Venezuela. En: Estudios ecológicos en los páramos andinos. Monasterio, Editor, pp. 170-198. Mérida, Ediciones de la Universidad de Los Andes.

Monasterio, M. y Reyes, S. 1980. Diversidad ambiental y variación de la vegetación en los páramos de Los Andes venezolanos. En: Monasterio, M. (Ed.). Estudios Ecológicos en los Páramos Andinos. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Moscovici, S. y Hewstone, M. 1984. De la ciencia al sentido común. En S. Moscovici. Psicología social. Barcelona. Paidós.

_____. 2000. El reingreso del hombre en la naturaleza. En Prigogine, Y., Félix Guattari, J. Lesoume, Serge Moscovici y otros (2000) El tiempo y el devenir. Coloquio de Cérisy. Barcelona. Gedisa.

_____. 1981. Psicología de las minorías activas. Ediciones Morata.

_____. 1979. [1961] El psicoanálisis, su imagen y su público. Buenos Aires. Editorial Huemul.

Mora, S. y Molina, C. 2001. Determinación del uso Potencial de la tierra bajo ambiente SIG. Cuenca Alta del Río Chama. Universidad de Los Andes. Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales. Escuela de Geografía. Mérida, Venezuela. 124 p.

Newton, I. 1987. Principios Matemáticos de filosofía natural. 2 vols. Madrid. Alianza Editorial.

Nietzsche, F. 1973. El nacimiento de la tragedia. Madrid. Alianza Editorial.

Panofsky, E. 1999. La perspectiva como forma simbólica. Barcelona. Editorial Tusquets.

Parra Pinto. 2003. Así nació Mucuchíes. Biblioteca Popular. Tomo IV. Mérida, Venezuela.

Páez, D. y cols., .1987. Pensamiento, individuo y sociedad. Cognición y representación social. Madrid. Editorial fundamentos,

Pedrique O., L. 1999. Presentación a la obra: Los escondrijos del ser latinoamericano. Ensayos sobre la significación de la obra y el pensamiento José Manuel Briceño Guerrero. Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (comp.), Ramón Rivas Aguilar (editor). Grupo de Investigación Ciencia y Filosofía. Departamento de Historia Universal. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Perera, M. A. 1993. La mirada perdida. Etnohistoria y Antropología americana del siglo XVI. Caracas, Monte Ávila Editores.

Peñalver, L. 2000. Paradigmas societarios y formación de identidades. Nacionales, regionales y locales. En Familia, Trabajo e Identidad. CDCHT, Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. Pp. 138-161.

Piaget, J. 1981. La construcción de lo real en el niño. Buenos Aires. Nueva Visión.

Pierre, B. M. 2005. Diccionario AKAL de Etnología y Antropología. Madrid. Akal.

Pino Iturrieta, E. 1995. "Discursos y pareceres sobre la mujer en el siglo XIX venezolano". En: Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y Sociedad en América Latina. Caracas, Monte Ávila.

Platón. 1972. Obras Completas. Madrid. Aguilar.

Price, R. 2003. Bienvenidos al espaciotiempo. En: El futuro del espaciotiempo. E. Hawking, S., Kip S. Thorne, Igor Novikov, Timothy Ferris y Alan Lightman. Madrid Crítica.

Prigogine, I. 2012. El nacimiento del tiempo. Barcelona. Tusquets Editores.

Prigogine, I., Stengers, I. 1991. El tiempo y la eternidad. Madrid. Alianza.

Prigogine, I., e I. Steingers. 2004. La Nueva Alianza. Metamorfosis de la ciencia. Madrid, Alianza Universidad.

Prigogine, Y., Félix Guattari, J. Lesoume, Serge Moscovici y otros .2000. El tiempo y el devenir. Coloquio de Cérisy. Barcelona. Gedisa.

PNUD. 2001. Informe sobre desarrollo humano. Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo. Washington. Ediciones Mundi Prensa.

Rodríguez Lorenzo, M. A. 1999. Los escondrijos del ser latinoamericano. Ensayos sobre la significación de la obra y el pensamiento de José Manuel Briceño Guerrero. Ramón Rivas (editor). Grupo de Investigaciones Ciencia y Filosofía. Departamento de Historia Universal. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

Rodríguez L., M. A. 1996. La mudanza del tiempo a la palabra. Latinoamérica en el pensamiento de J.M. Briceño Guerrero. CIET. Centro de Investigaciones Etnológicas/ Departamento de Historia Universal. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Rodríguez Rojas, Pedro (2005) ¿Todos somos cualitativos? Posibles riesgos de una perspectiva de investigación. Universidad Nacional Simón Rodríguez. Decanato de Postgrado.

Saiz Galdós, J., B. Fernández P. y J. A. Altamirano 2007. De Moscovici a Jung: el arquetipo femenino y su iconografía. Athenea Digital, N° 132-146, primavera 2007.

Salas, J. 1997. Etnografía de Venezuela (Estados Mérida, Trujillo y Táchira). Los aborígenes de la cordillera de los Andes. Mérida. Universidad de Los Andes. Academia de Mérida.

Salas, J.C. 1997. Etnografía de Venezuela. Colección Temas y Autores Merideños. Academia de Mérida. Ediciones del Rectorado. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Santa Biblia. 1960. La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento. Casiodoro de Reina [1569] (1960). Sociedades Bíblicas Unidas. Corea.

Sanoja O., M., Iraida Vargas A.1983. Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos. Caracas. Monte Ávila Editores.

Sanoja, M., e Iraida Vargas.1997. " La economía de las sociedades autóctonas venezolanas". En Historia mínima de la economía venezolana. Caracas. Fundación de los Trabajadores de Lagoven. Editorial La Brújula. P. p. 11-41.

Sanoja, M. 1997. Julio César Salas. "Prólogo". Tierra Firme. Venezuela y Colombia. Etnografía e historia. Caracas. Fundación Julio C. Salas.

Sarmiento, L. y M. Monasterio. 1993. "Elementos para la interpretación de un sistema agrícola campesino en los páramos venezolanos". En: El uso tradicional de los recursos naturales en los Andes: Tradición y Conservación, M. Rabey, ed. Montevideo, Ediciones de la UNESCO-Montevideo.

Sarmiento, L. y M. Monasterio. 1993. "Elementos para la interpretación de un sistema agrícola campesino en los páramos venezolanos". En: EL cuaternario de la Cordillera de Mérida. Andes Venezolanos. Schubert, C. y L. Vivas. Contribuciones de Raúl Estévez, Heinz Henneberg, Eglé López del Pozo, Milagros Rinaldi, Erika Wagner. Universidad de Los Andes/Fundación Polar. Mérida, Venezuela. Talleres Gráficos de la ULA.

Serna Arango, J. 2009. Finitud y tiempo. La rebelión de los conceptos. Bogotá. Siglo del hombre Editores.

Serna, J. y A. Pons. 2005. La historia cultural. Autores, obras y lugares. Madrid. Akal Ediciones.

Soria Murillo, Víctor (1994) relaciones humanas. México. Noriega Editores.

Schubert, C. y L. Vivas. 1993. El Cuaternario de la Cordillera de Mérida. Andes Venezolanos. Contribuciones de Raúl Estévez, Heinz Henneberg, Eglé López del Pozo, Milagros Rinaldi, Erika Wagner. Universidad de Los Andes/Fundación Polar. Mérida, Venezuela. Talleres Gráficos de la ULA.

Smith, J. K., L. Sarmiento, D. Acevedo, M. Rodríguez y R. Romero. 2009. Un método participativo para mapeo de fincas y recolección de información agrícola aplicable en diferentes escalas espaciales. Interciencia, julio 2009, vol 34, N° 7. Pp. 479-486.

Taylor, E. 1995 [The origin of culture 1871]. La ciencia de la cultura. En Kahn, J.S. (comp.) El concepto de cultura. Barcelona. Anagrama.

Tello, N. 2003. Cornelius Castoriadis y el imaginario radical. Madrid. Campo de Ideas

Troconis de Veracochea, E. 1990. Indias, esclavas, mantuanas y primeras damas. Caracas. Alfadil Ediciones. Academia Nacional de la Historia.

Tulet, J.C. 1994. Protección del medio y desarrollo agrícola. El Programa Valles altos en los Andes Venezolanos. En Agriculturas y campesinado de América Latina. Mutaciones y recomposiciones. Thierry Linck (compilador), GRIAL-ORSTOM. FCE, México.

UFORGA – ULA MÉRIDA E INPARQUES. (1999). Evaluación Ecológica rápida del Parque Nacional Sierra Nevada (Tomo I, II y III).

UNESCO. 2005. [1983]. General History of the Caribbean autochthonous societies. Preface Federico Mayor (1987-1999). Tose in the Venezuelan coastal zone by Boomert (2000: 337-8). Sanoja, M., I. Vargas (1978, 1983, 1979). Vol. 5. París.

Ungard, S.R. 2003. Paul Virilio y los límites de la velocidad. Madrid. Campo de Ideas Edit. Valencia, y Toboso. 2009.

Valencia, Judith (1989) Precisiones del método. Contextos. Año 1, N° 2. Oct, Nov, Dic. , Maracaibo. LUZ.

Vargas, A., I. 1986. Desarrollo histórico de la sociedad andina en Venezuela. En: Gens. Caracas (2):18-40.

Vargas, I. 1969. La Fase San Gerónimo. Investigaciones Arqueológicas en el Alto Chama. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales. Universidad central de Venezuela. Caracas.

Váttimo, G. 1990. En torno a la posmodernidad. Barcelona. Anthropos.

Vasilachis de Gialdino, Irene y otros. 2006. Estrategias de investigación cualitativa. Barcelona. Gedisa.

Velásquez, N. 2004. Modernización agrícola en Venezuela. Los valles altos andinos 1930-1999. Fundación Polar. Caracas. Venezuela.

Velásquez, N. 1995. Población indígena y Economía. Mérida, Siglos XVI y XVII. Universidad de Los Andes. Consejo de Publicaciones. CDCHT. Mérida, Venezuela.

Velásquez, N. 1991. Los Resguardos de Indios en la Provincia de Mérida del Nuevo Reino de Granada (siglo XVII) y la Integración sociocultural. En: Conquista y resistencia en la Historia de América. En: Conquista y Resistencia en la Historia de América. Pilar García J., Miguel Lazard (comp.). Universidad de Barcelona. Barcelona.

Velásquez, N. 1987. Los resguardos de Indios y la Formación de Circuitos Económicos de la Provincia de Mérida (siglo XVIII). Caracas. Instituto Venezolano de Investigaciones.

Velásquez, Ronny. 1994. La construcción de la identidad aborigen. En Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y Europa. Daniel Mato (compilador). UNESCO. Editorial Nueva Sociedad. Caracas.

Vila, M. A. 1967. Aspectos geográficos del Estado Mérida. Caracas. Corporación Venezolana de fomento. 356 pp.

Villamizar, T. 1998. Fonetismo. En el habla rural de Mérida. Universidad de Los Andes. CDCHA. CIET, Mérida, Venezuela.

Villarroel, Gladys (2001) Las representaciones políticas del venezolano: un estudio sobre culturas políticas CDCHA-UCV, Caracas.

Wagner, Erika (1993) La prehistoria de la Cordillera de Mérida. En El Cuaternario de la Cordillera de Mérida. Andes Venezolanos. Carlos Schubert y Leonel Vivas (Comp.). Mérida, Universidad de los Andes. Pp. 271-286.

Wagner, E. 1986. [1985]. La contribución antropológica de Alfredo Jahn. Versión revisada de la ponencia leída en el Foro Homenaje a Alfredo Jahn, XXXV Convención Anual de ASOVAC. Mérida, 20/11/1985. Mérida, Venezuela. Departamento de Antropología. IVIC. Copyright Boletín de la Academia Nacional de la Historia. Tomo LXX. N° 277. Enero- marzo de 1986. Caracas.

Wagner, E. 1980. La prehistoria de Mucuchíes. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Católica Andrés Bello. Montalban. UCAB, N° 10. Pp. 913-936. Caracas, Venezuela.

Wagner, E. 1979. "Arqueología de Los Andes Venezolanos". En: El medio ambiente páramo. M. Salgado-Labouriau, editor. Pp. 208-218. Caracas, Ediciones CIET-IVIC/MAB-UNESCO.

Wagner, E. 1970. Arqueología en la región de Mucuchíes en los Andes Venezolanos. En: Acta Científica Venezolana. Caracas (21) 5:180-185.

Wagner, E. 1967. Patrones culturales de los Andes venezolanos. Acta Científica Venezolana. 8 (1) Pp. 5-8. Caracas, Venezuela.

Weber, M. 1978. Ética protestante y espíritu del capitalismo. Buenos Aires. Editorial Huemul.

Wallerstein, Immanuel. 2005. Las incertidumbres del saber. Barcelona. Gedisa.

Wallerstein, I. 1996. Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Comisión on the restructuring of the Social Sciences. Stanford, California: Stanford University Press.

Williams, L. P. 1993. Albert Einstein y otros. La teoría de la relatividad. Barcelona. Alianza editorial.

Wundt, W. 1886. [1850]. Elements de Psychologie Physiologique. Paris. Felix Alcan Editori. Trad. Elie Rouvier basada en la versión corregida y aumentada de Grünsuge der Physiologischen Psychologie (1880).

Yerena E. 1999. Evaluación de la Ecoregión Andes del Norte, sección Venezuela: Primera consultoría (mimeografiado). Fondo Mundial para la naturaleza WWF.

Zukav, G. 2006. La danza de los Maestros de Wu Li. La nueva física sin matemáticas ni tecnicismos. Madrid. Gaia Ediciones.

2. Fuentes hemerográficas: Artículo, documentos y otras

AGN. Archivo General de la Nación (AGN). Caracas. Sección Traslados. Colección Los Andes. V. 13. 538 pp.; v. 36, 655 pp. Sección Traslados. Colección Ciudades de Venezuela. R. 3; R. 14-15; R. 15; R. 27. Ts. 1 y 2.

AHM-RP. Archivo Histórico de la Provincia de Mérida – Registro Principal. 1558. Repartimiento de Juan Rodríguez Xuárez. Venezuela.

AGEM. Archivo General del Estado Mérida (AGEM). 1622. Protocolos notariales. Tomo 5. Folio ilegible. (Texto con escritura procesal encadenada).

AHM. Archivo Histórico de la Provincia de Mérida (AHM). 1791, 1798. 1804, 1807. Tierras Realengas y de Propios. Derechos en el páramo. Tomos II, XXXV, LXIX, LI, LIII, LXXXI. Registro Principal de Mérida.

AAM. Archivo Arquidiocesano de Mérida (AAM). Sección 22 Curatos. Caja Nº 9, doc. 10.169. Copia; 3 ff. Comunicación del Rey de España [Carlos IV], al Capitán General de la Provincia de Venezuela y Presidente de la Real Audiencia de Caracas [Manuel de Guevara y Vasconcelos] 1802, noviembre 28. Valencia [España].

Aldana, A. y Barrios I. 1982. Esquema de Ordenamiento Espacial del Área de Mucubají como Subunidad del Parque Nacional Sierra Nevada. Universidad de los Andes Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales. Escuela de Geografía. Mérida – Venezuela.

Álvarez, A. 1993. Lo crudo y lo cocido: variación en narraciones orales venezolanas. *Boletín Antropológico*, N° 28, mayo-agosto. CIET. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Álvarez A. y New, J. 2003. Variaciones del pronombre de segunda persona en el habla de Mérida. *Boletín Antropológico*. Año/vol. 21, enero-abril, N° 057. Pp. 47-64. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

Álvarez, A., Avendaño, S., y Morales, J. 2006. Mujeres contra mujeres. Las representaciones mentales de la dominación en la prensa andina del siglo XIX. *Presente y Pasado, Revista de Historia*. Año 11 N° 21, enero-junio. Escuela de Historia, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

Álvarez, A. y T. Villamizar. 1988-1999. El habla rural de la cordillera de Mérida: ¿Muestras de una identidad o extinción de un dialecto?. *Boletín Lingüístico*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. 14:58-76.

Álvarez de Hétier, L. y L. Pargas. 1997. Representaciones sociales. Unidad, complejidad y diversidad de las voces de lo social. *Fermentum. Rev. Venezolana de Sociología y Antropología*. Edición temática especial. Año 7, N° 20. Septiembre-diciembre. 161 Pp.

Araya U., S. 2002. Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión. *Cuadernos de Ciencias Sociales* 127. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Sede Académica Costa Rica.

Aponte S., E. 2005. La revolución feminista. *Rev. Frónesis*. Vol. 12, N° 1. 9-3. Instituto de Filosofía del Derecho. La Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.

Ascencio CH., M. 2000. El viaje a la inversa (Reflexiones acerca del exilio en la narrativa antillana). Fondo editorial de Humanidades. Caracas. Universidad Central de Venezuela.

Banchs, M.A. 1999. Representaciones sociales, Memoria social e Identidad de Género. *Simposium el Género renovado a la Psicología*. Organizado por Ángela Arruda. XVII Congreso Iberoamericano de Psicología. Caracas, 27 de junio/2 julio 1999. *Revista Akademos, Revista del Postgrado en Psicología*. II, 1, 59-76. Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela. Caracas.

Barrios, B. 2010. Contacto lingüístico en la Cordillera de Mérida. Breve contexto histórico y consideraciones sobre un caso particular. *TINKUY*, N° 12, mayo 2010. Montreal. Universidad de Montreal, Sección de estudios hispánicos.

Bastidas, L. 2009. De los Timoto-Cuicas a la invisibilidad del indígena andino y a su diversidad cultural. *Boletín Antropológico*, N° 59:283-30. Portal académico de la Universidad de Los Andes, 27 de marzo, 2009.

Bastidas, L. 1996. "La resistencia cultural y lingüística ". En: *Mérida a través del tiempo*. Edit. Por Jacqueline Clarac de Briceño. Mérida, Venezuela. Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez. Universidad de Los Andes.

Balbo, L. 1990. "El tiempo es un perro que muerde sobre todo a las mujeres. *Rev. Mientras tanto*, N° 42, Pp. 43-51. Ministerio de Asuntos Sociales de la Mujer, Madrid.

Bastidas, V., L. 2003. De los Timoto-Cuicas a la invisibilidad del indígena andino y a su diversidad cultural. *Boletín Antropológico*, N° 59:283-30, Portal académico de la Universidad de Los Andes, 27 de marzo, 2009.

Binetti, M. J. 2007. El último feminismo: hacia la subversión de la diferencia. *Revista de Filosofía*. Vol. 32 Núm. 2:127-142.

Bifani-Richard, P. 2002. Algunas reflexiones sobre la relación Género-Medio Ambiente. *Rev. De Estudios de Género. La Ventana*. N° 16, vol. 11. Universidad de Guadalajara. México.

Cárdenas Ayala, Elisa. 2006. Las ciencias sociales y la historia: Una entrevista con Roger Chartier. *Tawá*. N° 9/Primavera 2006/ pp. 163-182.

Castro de Guerra y María Matilde Suárez (2010: 654)

Cabral, B. E. 2010. Sexo, Poder y Género. Un juego con las cartas marcadas. Tomos I y II. Ediciones El Perro y la Rana. Caracas.

Cabrero, Ferran. 2008. José María Cruxent: Espíritu de la materia. Ediciones IVIC. Caracas. 247 p.

Cabral, B.E., y C. T. García. 2001. Deshaciendo el nudo del género y la violencia. *Otras Miradas. GIGSEX*. Año/vol. 1. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. Pp. 60-76.

Clarac, J. 2010. Unir nuevamente Ciencia y Cultura. Los nuevos paradigmas necesarios. *Rev. Coenciencia y Diálogo*. Año 1, N° 1. Enero-diciembre, 2010. Pp. 193-205.

Clarac de B., J. 2005. El "mito total" razones de su vigencia entre los indígenas y campesinos de Mérida, Venezuela. *Boletín Antropológico*. Año 23, N° 63, Enero-Abril. CIET. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Pp. 67-74.

Clarac, J. 2001. Estudio pluridimensional de la Cordillera de Mérida. Proyecto multidisciplinario CDCHT. ULA. Mérida, Venezuela.

Clarac de B., J. 2001. Análisis de las actitudes de políticos criollos e indígenas en Venezuela (De los años 60 hasta el 2001). *Boletín Antropológico*. Año 20, vol. III. N° 53, septiembre-diciembre. Pp. 335-372. ULA. Mérida, Venezuela.

Clarac, J. de Briceño. 1996. "Las antiguas etnias de Mérida". En: *Mérida a través del tiempo*. Edit. Por Jacqueline Clarac de Briceño. Mérida, Venezuela. Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez. Universidad de Los Andes.

Clarac de B., J. 1996. La enfermedad como lenguaje en Venezuela. CDCHT/Consejo de Publicaciones. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Clarac, J. (1985) La persistencia de los dioses. *Etnografía cronológica de los Andes venezolanos*. Mérida. Venezuela. Universidad de Los Andes.

Clarac, J. 2003. Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas. Segunda Edición. Vicerrectorado Académico. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Clarac, J. 1985. La persistencia de los dioses. *Etnografía cronológica de los Andes venezolanos*. Mérida. Venezuela. Universidad de Los Andes.

Clarac, J. 1993. La conquista española y la resistencia indígena en el imaginario del campesino merideño. En Mérida a través del tiempo 1993: 283-28. Boletín Antropológico 29. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

Clarac de B., J. y A. Ramírez. 1984. Los disfraces de San Isidro (Ensayo de análisis antropológico de un discurso. Boletín Antropológico, N° 6. Abril-septiembre CIET. Facultad de Humanidades y Educación. Mérida, Venezuela.

Caula, S. 2004. Fabian Johannes. Reseña de "Time and the Other". Reseña de Silvana de Caula, Escuela de Antropología, UCV. Rev. Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales. N° 005. Enero, 2004. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Corti, A. 2007. Heidegger; intérprete de San Agustín: El tiempo. Nuevas fuentes para la recepción heideggeriana de las Confesiones de San Agustín. Revista de Filosofía. Vol. 32, N° 1pp. 143-163.

Del Valle, T. 1991. El espacio y el tiempo en las relaciones de género. Rev. La Ventana, N° 3, México. Centro de Estudios de Género. Universidad de Guadalajara. Pp. 97-133.

Duque, A. H. 2002. La formación etnohistórica de Mucurubá. Boletín Arquidiocesano de Mérida, enero-diciembre, año/vol.VIII, número 022. Archivo Arquidiocesano de Mérida. Mérida, Venezuela. Pp. 147-170.

EL País. 2011. Manifestaciones contra la reforma exprés de la constitución. 28 de agosto.

Falero, A. 1997. Tiempo y calidad de vida en las ciudades latinoamericanas. Ponencia Central XXI Congreso ALAS, São Paulo.

García, I. 2007. Chartier, Roger. La historia o la lectura del tiempo. Investigación. Biblioteca, vol. 23, N° 47. Enero-abril, 2009.

García P., E. 2000. Igualdad de género y desarrollo sostenible. Principales aspectos conceptuales, Metodológicos y Técnicos para la promoción de cambios a favor de las mujeres desde los gobiernos Municipales. Fermentum, Año 10, N° 27. Enero-abril. Pp. 117-156.

García P., E. 1991. La mujer en la estructura y sentido de las relaciones de poder: lo político, lo económico y lo intelectual como determinaciones de la subordinación. II Congreso venezolano de la mujer. Caracas.

Gauna, A. Teoría e imaginarios sociales. Las ideas fundacionales de Émile Durkheim. RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados. N° 23. Enero-junio.

Gil Daza, J.A. 1996. Los santuarios cavernosos. Un estudio del uso ceremonial, de abrigo rocoso en los páramos de Mérida. Boletín Antropológico. Septiembre- diciembre. N° 38. pp. 92-116.

González Rey, F. 2008. Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales. Revista Diversitas. Vol. 4, N° 2. Universidad Santo Tomás. Bogotá.

González de Juana, C., Iturralde, J. y Picard, C. 1980. Geología de Venezuela y de sus cuencas petrolíferas. En: Ediciones Foninves. N° 2. pp. 715-716.

Gordones, G. y L. Meneses P. 2004. El poblamiento prehispánico de la Cordillera de Mérida-Venezuela. Boletín Antropológico, enero-abril, año/vol.22, número 060. Universidad de Los Andes., Mérida, Venezuela.

Gordones, G. y L. Meneses. 2001. La representación de lo femenino y masculino en la iconografía prehispánica de la cordillera de Mérida, Venezuela. *Revista Otras Miradas*. Vol. 1 N° 1, junio 2001. Pp. 97-107.

González Ñ., O. 1999. Extinción de las lenguas indígenas venezolanas: perspectivas de su revitalización lingüística para el siglo XXI. *Boletín Antropológico*, N° 47: 17-34. Mérida, Venezuela.

Held, K. 2009. Fenomenología del "tiempo propio" en Husserl y Heidegger. *La lámpara de Diógenes*, Rev. de Filosofía. Números 18 y 19. Pp. 9-29.

Jiménez, O. 1991. Entrevista con Jean Marc D'Civrieux. *Antropología y "Descubrimiento" el nuevo colonialismo*. Rev. Vziana. De Soc. y Ant, Fermentum. Año 1, N° 2, set-dic 1991. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. P. 133-134.

INE. 2001. Instituto Nacional de Estadística (INE). Censo de Población y vivienda. 2001, Tomo I. Cuadros Estadísticos. Caracas, Venezuela.

Izurieta, X. 2005. Turberas Altoandinas. Espacios frágiles de vida y cultura. Ximena Izureita (Ed.) Proyecto Peatlands in the Tropical Andes. Global Peatland Initiative/NC-IUCN/ ECO PAR/GRPO PARAMO. Quito.

Iñiga R., L. 2007. Nuevos debates, nuevas ideas y nuevas prácticas en la Psicología Social de la era "post-construccionista". *Fermentum*. Año 17, N° 50. Septiembre-diciembre 2007. pp. 523-534.

Jiménez, O. 1999. Entrevista con Jean Marc D'Civrieux. *Antropología y "Descubrimiento" el nuevo colonialismo*. *Fermentum*. Año 1, N° 2. Septiembre-Diciembre. Mérida, Venezuela. Pp. 133-134.

Jodelet, Denisse. 1991. Représentation sociales, grand dictionnaire de psychologie. Paris-Larousse. Mimeog.

Lares, José Ignacio. 1950. La organización social y la etnicidad de la sociedad prehispánica del alto andina de Mérida. En: *Boletín Antropológico*. N° 34:67-86.

Lhermillier, A. y Nelly L. Lhermillier. 1999. El mito y el tiempo entre los Yu'pa. *Boletín Antropológico*, N° 46, mayo-agosto, pp. 5-21. CIET, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

López Zent, E. 2002. La cultura del frailejón y la papa: desandando los páramos venezolanos. *Antropológica*, 97-98, 2002: 3-27.

Luengo, G. 1985. Arquitectura altoandina en el orden espacial. *Boletín antropológico*. N° 8. Enero-agosto. CIET. Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Pp. 7-34.

Mafessoli, M. 2000. La perspectiva dramática. Conferencia de Michel Mafessoli en la Universidad de Los Andes. Profesor invitado por el Grupo de Investigaciones Estéticas, el 3 de abril de 2000. Facultad de Humanidades y Educación. Notas de L. Pargas.

Mackie, J.L. 2000. Ética. La invención de lo bueno y lo malo. Barcelona. Gedisa. 283 Pp.

Mantilla M. y Murillo J. 2010. Cambios ocurridos en la cobertura de la tierra del sector Noreste del parque nacional Sierra Nevada. Mérida-Venezuela. Periodo 1952-2008. Universidad de Los Andes. Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales. Escuela de Geografía. Trabajo especial de Grado.

Martens, Raquel. 2004. "Territorialidad conflictiva en la aldea de Horcáz, Estado Mérida. Boletín Antropológico. Año 22, N° 62. Sep-dic. Mérida, Venezuela

Martens, R. 2004. "Territorialidad conflictiva en la aldea de Horcáz, Estado Mérida. Boletín Antropológico. Año 22, N° 62. Sep-Dic. Mérida, Venezuela

Martens, R. 2003. Plantas que se esconden y plantas que se mueven en la Cordillera andina de Mérida-Venezuela. Boletín Antropológico. Septiembre-diciembre, año/vol. 21. N° 059. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Pp. 339-350.

Martínez A., L.2006. El espacio rural venezolano. Agraria, Sao Paulo, N° 4. Pp. 69.97,

Martínez, M., Motta, R., Lanz, R. otros (2000) La ciencia: sin método y sin filosofía. Relea Revista Latinoamericana de Estudios avanzados, N° 11. Caracas, CIPOST. CDCHT, UCV.

Marx, K. 1973. El Capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Madrid. Siglo XXI de España Editores. SA.

Montero, M. (1993) "Permanencia y cambio de paradigmas en la construcción del conocimiento científico". Revista Planuic, Años 11 y 12, N°s. 18-19. Valencia. Vicerrectorado Académico. Universidad de Carabobo.

Monte Ávila Editores. 1983. Imágenes de Humboldt. Colección Simón Bolívar. Caracas, CONAC/MONTE ÁVILA. Monte Ávila Editores, S.A.

Montero, M. (1992-93) "permanencia y cambio de paradigmas en la construcción del conocimiento científico". *Planuic* años 11 y 12, nos. 18-19. enero-diciembre. Valencia.

Moreno, O. Alejandro (2000) "Nuevos paradigmas epistemológicos en ciencias sociales". Revista *Anthropos*. Julio-Diciembre. Año XXI-2. N° 41.

Moreno, A. y Pargas, L. 2007. Dolores. Notas etnográficas de un pueblo de Barinas, Venezuela. Curso de doctorado en Antropología. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Najmanovich, D. 1999. Entrevista a Ilya Progogine: ¿Nuevos paradigmas? Zona Erógena, N° 10.

Niño, Antonio. 1988. Aproximaciones a una tipología de mintoyes para el área de la Cordillera de Mérida y proposición metodológica para su excavación. En: Boletín Antropológico, 14:29-50.

Obediente, E. 1992. El habla rural de la Cordillera de Mérida. Léxico y Fonetismo. Boletín Antropológico. Museo Arqueológico. ULA. N° 26. Septiembre- Diciembre.

Pacheco T., G. 2006. Ciencias agrícolas, modernización e inmigración en Venezuela, 1908-1948. Rev. Agroalimentaria. Dic., 2006, vol. 11, N° 23, p. 85-100. Mérida, Venezuela.

Pargas, L. 2008 Precauciones en torno a la representación del tiempo. Texto irreverente sobre teoría y método. Revista venezolana de Sociología y Antropología *Fermentum*. Año 18, N° 52. Mérida. CDCHT-ULA-FONACIT.

Pargas, L. 2004. Proyecto de vida: tiempo y espacio en las representaciones de habitantes del páramo de Mucuchíes (Preámbulo de una investigación en curso). *Fermentum*, Rev. Venezolana de Sociología y Antropología. Año/vol 14, N° 040 Universidad de Los Andes, Venezuela. Pp. 309-322.

Pargas, L. y M.A. Banchs. 2001. Las Representaciones Sociales en Venezuela. Fermentum. Edición temática especial. Año 11, N° 30, enero-abril. 188 Pp.

Pargas, Luz, Alejandrina Silva, María Méndez y Madeleine Richer (2001) "El campo cultural del sentido común. Experiencias metodológicas en la investigación de las Representaciones Sociales". Revista Fermentum. Año 11, N° 30. Enero-Abril. Mérida. CDCHT-ULA-FONACIT

Pargas, L. 1999. Sobre el pluralismo metodológico en la investigación de las representaciones sociales. Entre Ciencias. Anuario de la Facultad de Humanidades. Mérida. Universidad de Los Andes.

Parra Pinto, 2003. Así nació Mucuhíes. Biblioteca Popular. Tomo IV. Mérida, Venezuela.

Peñalver, L y J. Flores. 1999. De campesino a agricultor. Una visión socio-histórica de los procesos laborales y formación de identidades. Fermentum, Año 9, N° 24, enero-abril. Humanic, Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela

Pérez, O. 1998. Crítica negativa y reformulación de la voluntad. RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados. Viejos y Nuevos Paradigmas. N° 4, enero-abril 1998. Pp. 133-154.

Proyecto Análisis de necesidades y oferta de capacitación. 2004. Grupo de Investigación sobre Agricultura, Gerencia y Ambiente (GISAGA), Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. FACES-ULA (PPA/CONDESAN/UNESCO). Proyecto CDCHT-ULA.

Proyecto Páramo Andino. 2000 CONDESAN/UNESCO. VENEZUELA. ICAE/Postgrade de Ecología Tropical, CDCHT-ULA: Proyecto PIC. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Maximina Monasterio y Marcelo Molinillo (Postgrado de Ecología Tropical, ULA), Julián Aguirre (Centro de Estudios Forestales, ULA), Rigoberto Andresen (ICAE), Rigoberto Andresen (ICAE), Carlos Estrada (ICAE), A. Aranguren (ICAE), Miriam Yépez (Postgrado de Ecología Tropical, ULA), Miriam Briceño (Postgrado de Ecología Tropical, ULA), Mérida, Venezuela.

Proyecto "Sostenibilidad Ecológica y Social de la Producción Agrícola en la cordillera de Mérida: el flujo de los servicios ambientales en los Páramos Altandinos para la Agricultura Pápera". 2000. ICAE/ Postgrado de Ecología Tropical, Facultad de Ciencias, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela/Red Latinoamericana de Botánica.

Puig S., A. 1996. "La humanización del espacio de la Cordillera. Los patrones de asentamiento." En: Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y su eco cultural. Jacqueline Clarac de Briceño (Compiladora). Universidad de Los Andes. Consejo de Publicaciones. Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez. Mérida, Venezuela.

Ramos Torre, R. 1997. La ciencia social en busca del tiempo. Revista Internacional de Sociología. Instituto de Estudios Avanzados, N° 18, septiembre-diciembre. IESA-Andalucía. Córdoba. Tipografía Católica.

Ramos, E. 1990. "El Molino: un nuevo sitio arqueológico en el área de Mérida". Boletín Antropológico. N° 20, Octubre-diciembre. Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Pp. 7-17.

Ramos, E. 1988. "Loma de la Virgen: un nuevo sitio arqueológico en el área de Mérida". Boletín Antropológico. N° 14, Enero-Mayo. Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Pp. 20-28.

RELEA. 2000. La ciencia, sin método y sin filosofía. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados. Ediciones CIPOST. N° 11, mayo-agosto. Caracas

Rodríguez L. M.A. 1984. Introducción y presencia de esclavos de origen africano en la cordillera de Mérida. Boletín Antropológico. 1984, N° 6. Abril-septiembre CIET. Facultad de Humanidades y Educación. Mérida, Venezuela.

Rosas, G., O. 2006. Julio César Salas en pasado y presente. Presentación Homenaje a Julio C. Salas. Tierra Firme: revista de Historia y Ciencias Sociales. N° 93. V. 24. Caracas.

Salas, J.C. 1997. Tierra Firme. Venezuela y Colombia. Etnología e historia. Caracas, Fundación Julio César Salas.

Salas, J.C. 1971. Tierra Firme (Venezuela y Colombia), Estudio sobre Etnología e Historia. Mérida: Talleres Gráficos Universitarios. Universidad de Los Andes.

Sanoja, M. 1997. Julio César Salas. "Prólogo". Tierra Firme. Venezuela y Colombia. Etnografía e historia. Caracas. Fundación Julio C. Salas.

Silva, A. 1998. El desarraigo como forma de vida. Boletín Antropológico, N° 42, enero-abril, pp. 5-21. CIET, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

Silva L., G. 2002. Clasificaciones de pisos térmicos en Venezuela. Revista Geográfica Venezolana. Vol. 43 (2), pp. 311-328.

Spink, P. 2008. Replanteando la investigación de campo: relatos y lugares. Año 17, N° 50. Abril 2008.

Suárez, N. 1999. Trabajo campesino y memoria histórica: entre la vocación y el hábito. Fermentum. Año 9, N° 24, enero-abril. Humanic, Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Tiberi, A. R. 1991. Glosario Azucarero. Rev. Trasiego. N° 1, enero-abril. Universidad de Los Andes. Facultad de Humanidades y Educación. Mérida, Venezuela.

Tierra Firme. Julio César Salas, en pasado y presente. Revista de Historia y Ciencias Sociales. Vol. XXIV, N° 93, Enero-marzo, Año 2006. Caracas, Venezuela.

Valencia G., G. y M. Toboso M. 2009. Aspectos sociológicos y fenomenológicos en el análisis del tiempo. Acta sociológica. N° 48, enero- abril. UNAM. México, D.F.

Vargas, I. 1998. Modo de vida y modo de trabajo: conceptos centrales de la arqueología social. Su aplicación en el estudio de algunos procesos de la Historia de Venezuela. Tierra Firme. Revista de historia y ciencias sociales. Año 16. Vol. XVI, Octubre-diciembre, 1998. CONICIT-CONAC, Caracas.

Velázquez, N. 2003. Ambiente, sociedad e historia en los Valles Altos Andinos de Venezuela (1930-1999). Rev. Vzlaná. De Sociología y Antropología, Fermentum, abril, 2003. vol 13 N° 36. Pp.. 38-54. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Velázquez, N. 2002. Inmigración y cambios agroalimentarios en la Década del Cincuenta en Venezuela: el caso de Los Andes. Fermentum, Revista Venezolana de Sociología y Antropología, vol. 12, N° 33. Enero-abril. 2002, pp. 66-83.

Velásquez, N. 1994. Estrategias productivas en la Población Prehispánica de los Andes Venezolanos. La importancia de las fuentes arqueológicas y Etnohistóricas. Boletín Museo

Arqueológico de Quibor. N° 3. Edición especial homenaje a Erika Wagner. CONAC/FUNDACULTURA. Quibor, Lara. Venezuela. Pp. 38-47.

Vergés, P. 1997. Clasificación Bibliográfica sobre las Representaciones Sociales. Revista Venezolana de Sociología y Antropología, Fermentum. Año 7, N° 20.

Villena, S. (1996) ¿Todo en familia?. Notas teóricas sobre la organización de la reproducción cotidiana. Revista Sociológica, Año 11, N° 12, septiembre-diciembre. México.

Yerena, E. 1990. Parque Nacional Sierra de La Culata. Un nuevo espacio para la conservación ambiental en Los Andes Venezolanos. Conferencia dictada en CORPOANDES con motivo de la Semana de la Conservación. Mérida. Venezuela.

Yerena, E. 1988. La Planificación de los Parques Nacionales y Monumentos Naturales en Venezuela. (Mimeografiado). Seminario Internacional sobre Planificación, Administración y Manejo de Áreas Naturales Protegidas Caracas, Venezuela.

Zabludsky, G. 1999. Por una psicología sociohistórica: Norbert Elías y las críticas a las teorías de la racionalidad y la acción social. Revista Sociológica. Año 14, N° 40. Mayo-agosto. Pp. 152-179. México.

Zent, E. 2002. "La cultura del frailejón y la papa: desandando los páramos venezolanos". En: Revista Antropológica, N° 97-98. Pp. 3-27. Caracas

3. Fuentes electrónicas

ABC. Agencia de noticias. 2010. Cronología de los disturbios de Túnez. 17 de diciembre de 2010. 14/ 01/2011. www.abc.es/agencia/noticia.asp?noticia=654045

Alba, M. y A. Guerrero. 2007. El concepto de imaginario social y el de representación social. Seminario permanente de Cultura y Representaciones Sociales. UNAM. México. www.paginasprodigi.com/peimber/

Álvarez, A. C. Domínguez M. y E. Obediente S. 1998. La hipótesis criolla sobre el español de Venezuela: La simplificación en el nivel discursivo. En Klaus Zimmermann, ed. Lenguas criollas de base lexical española y portuguesa. (Grupo de Lingüística hispánica). Frankfurt am Maim: Vervuert/Madrid: Iberoamericana. linguistica.org/.../alvarez_8.htm

Álvarez, A. 1998. La hipótesis criolla sobre el español de Venezuela. La simplificación en el nivel discursivo. En Klaus Zimmermann, ed. Lenguas criollas de base lexical española y portuguesa (Grupo de Lingüística hispánica). Frankfurt am Maim: Vervuert/Madrid: Iberoamericana. Lingüística.org/.../alvarez_8.htm

Argüelle. 2007. The Galactic Cultural Estrategy (La sonda de Arcturo). www.bibliotecapleyades.net/vida_alien/sondarturo/sondarturo.htm

Banchs, M.A. 1999. Representaciones Sociales, Memoria social e Identidad de Género. Simposium El género renovando a la Psicología. XVII Congreso Iberoamericano de psicología. Caracas, 27 junio/2 julio. Caracas. Artículo publicado en Internet en la web: <http://webs.uvigo.es/pmayerobre>

Bartaux, D. La perspectiva biográfica. Validez metodológica y potencialidades. Cahiers Interantionaux de Sociologie, Vol. LXIX 1980, Presses Universitaires de France, Paris.

Barros, C. [1993]. 2009. Historia de las mentalidades: posibilidades actuales. Universidad de Santiago de Compostela. www.hdebate.com/cbarros/spanish/hm_posibilidades.htm

BBC. 2011. La cara anecdótica de los disturbios de Inglaterra. BBC de Londres. reino unido_vilencia

Borges, J. L. 2011. Nueva refutación del tiempo. Otras inquisiciones (1952). www.Literatura.us/Borges/refutacion.html

Cabral, B.E. y C. T. García. 2001. Deshaciendo el nudo del género y la violencia. Rev. Electrónica Otras Miradas. Vol. 1, Nº 1, junio 2001. Pp. 60-76. GIGEX. Grupo de Investigación de Género y sexualidad. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Castoriadis, C. 2010. El pensamiento de Cornelius Castoriadis. [http:// www. Scrib.com/Insurgencia](http://www.Scrib.com/Insurgencia).

Christesenes, Ch. 2010. Los tres mitos de la era digital. Abisi.blogspot.com/2010/wikileaks-los-tres-mitos-de-la-era:HTML.

Caula, S. 2004. Fabian Johannes. Reseña de "Time and the other" de Silvana Caula. Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales. Enero, Número 005, Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. www.redalyc.com

Conversación de Cristian Warnken con Humberto Maturana. [http://www. Todoloquees.cl](http://www.Todoloquees.cl) (videos Google).

Colodro R., M 2010. Esencia, intencionalidad y tensión en la Fenomenología de Husserl. En: [www.observaciones filosoficas. Net/fenomenologia.mex.html](http://www.observacionesfilosóficas.Net/fenomenologia.mex.html)

Eco, Umberto. 2011. Una generación de extraños. Documento público online. Fuente: <http://www.publico.es/372742/una-generacion-de-extranos>.

Fabre, A. 2006. Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos. MUTÚS. [Última modificación 04/12/06].

Fermentum. Revista venezolana de Sociología y Antropología. Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas. Facultad de Humanidades y Educación. Escuela de Historia. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. www.saber.ula.ve/fermentum

García Raggio, A.M. 2011. Giddens. "De la temporalidad de la acción a una interpretación de los tiempos modernos". Ontología y sociología de Anthony Giddens. En: "El eterno retorno" (Emilio de Ipola coordinador). Editorial Biblos. [www. Rafaelcastellano.com.ar/biblioteca/articulos/Giddens.pdf](http://www.Rafaelcastellano.com.ar/biblioteca/articulos/Giddens.pdf).

Giménez, G. 2010. La concepción simbólica de la cultura. Cap.1. Seminario permanente de Cultura y Representaciones sociales. Revista electrónica de la UNAM. Guillermo Peimbert (Coord.). www.paginasprodigy.com/peimber/cultura.pdf

Grize, P, Verges, A. Silem (1987) Asalariados frente a las nuevas tecnologías: hacia una aproximación sociológica de las representaciones sociales, CNRS, París. (vergesp@romarin.univ-aix.fr),

Guerrero, A. y Martha de Alba 2007. El concepto de imaginario social y el de representación social. Seminario permanente de Cultura y Representaciones Sociales. UNAM. México DF. Mayo 2007. www.paginasprodigy.com/peimber/cultura

Harvey, D. 2011. Movimientos indignados en España. Radio Informaremos. Com. México

Harvey, D. 2011. El capitalismo salvaje asota las calles. CounterPunch. <http://www.counterpunch.org/harvey0812211.html> rCR (su página web: <http://davidharvey.org/>)

Izurieta, X. 2005. Turberas Altoandinas. Espacios frágiles de vida y cultura. Ximena Izureita (Ed.) Proyecto Peatlands in the Tropical Andes. Global Peatland Initiative/NC-IUCN/ ECO PAR/GRPO PARAMO. Quito.

Jodelet, D. (2008) El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. Conferencia en la UNAM, publicado en Revista electrónica de Ciencias Sociales "Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo interdisciplinario". Año 3, N° 5, sept, 2008. México, D.F. www.paginasprodigi.com/peimber/

Labastida, F. 2009. Wilhelm Dilthey. Philosophica. Enciclopedia filosófica online. URL. <http://www.philosophica.info/archivo/2009/Dilthey/Dilthey.html>

Mattié, M. 2011. "Cambio climático. El uso ilegítimo de las contradicciones". CEPRID. Fuente: <http://www.nodo50.org/ceprid/sptp?.article.1085>

Maturana, H. 2011. Conversación de Cristian Warnken con Humberto Maturana sobre la Belleza de pensar. N° 1. WWW. Todoloquees.cl.

Maturana, H. 2011. Conversación de Cristian Warnken con Humberto Maturana sobre la Belleza de pensar. N° 1. WWW. Todoloquees.cl.

Mejía Navarrete, J. 2002. Perspectiva de la Investigación social de Segundo orden. Cinta de Moebio, septiembre. N° 14. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. Santiago de Chile. [Redalyc.uaemex.mx](http://redalyc.uaemex.mx)

Molinillo, M. y M. Monasterio, M. 2005. "Venezuela. El complejo de Humedales del Páramo. El Banco. En: Turberas Altoandinas. Espacios frágiles de vida y cultura. Ximena Izureita (Ed.) Proyecto Peatlands in the Tropical Andes. Global Peatland Initiative/NC-IUCN/ ECO PAR/GRPO PARAMO. Quito.

Monereo, M. 2011. La gran transición geopolítica, crisis capitalista, ciclos hegemónicos y distribución de poder. El viejo Topo/69. Marzo 2011. Pp. 9-15. Madrid. www.elviejotopo.com/web/archivo

Najmanovich, D. 1994. Entrevista a Ilya Progogine. ¿Nuevos Paradigmas?. Zona Erógena, N° 10. [www.insumisos.com/lecturassinsumisas/Nuevos %20Paradigmas.pdf](http://www.insumisos.com/lecturassinsumisas/Nuevos%20Paradigmas.pdf)

Otero C., Luis E. 2007. Einstein y la teoría de la relatividad. Del universo estático al universo en expansión. [Umbral.uprr.edu./file/Einstein](http://umbral.uprr.edu./file/Einstein).

Pargas, L. 2007. El tiempo como representación: voces y silencios en los altos páramos andinos de Venezuela. Revista Nómadas, julio-diciembre, número 016. Universidad Complutense de Madrid. Versión en línea: <http://redalyc.unaemex.mx>.

Prigogine, I. 2011. ¿Qué es lo que no sabemos?. Traducción de Rosa María Cascón. Rev. A parte Rei, Revista de Filosofía, N° 10. En: <http://serbal.pntic.mec.es/AparteRei/>

Proyecto Red para la Conservación y protección de humedales altoandinos. Programa "Pesca de desechos". www. Tatuy.net.

Rago, H. 1999. La relatividad y el tiempo. Boletín de la Asoc. Matemática Venezolana. Vol. I. 1999. En: <http://www.ma.usb.ve/~amv/vol16.html>

Rago, H. 1999. Enseñanzas einstenianas. Boletín de la Asoc. Matemática Venezolana. Vol. I. 1999. En: <http://www.ma.usb.ve/~amv/vol16.html>

Rago, H. 1999. Reflexiones temporales: Del tiempo del mito al tiempo matemático. Boletín de la Asoc. Matemática Venezolana. Vol. I. 1999. En: <http://www.ma.usb.ve/~amv/vol>
Rupestweb <http://www>. Rupestweb. Info/cruxent. HTML.

Tagliavini, alejandro a. (2008) el futuro de la esperanza.

Vargas, I. 1969. La fase San Gerónimo. Investigaciones arqueológicas en el Alto Chama. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales. Universidad Central de venezuela. Caracas. www.saber.ula.ve/bi

www.bdigital.ula.ve

4. Otras fuentes

Acevedo, D. y B. Hernández. 2006. Proyecto: "Gestión participativa del agua en la alta montaña tropical: Un enfoque para la evaluación de caudales y captación del agua y su transferencia a las comunidades". Responsables: Dimas Acevedo y (ICAE-ULA). 2006-2008. Mérida, Venezuela.

Aguilar, Luis A. 1978. El subsidio conservacionista y la difusión y adopción de innovaciones tecnológicas. ULA, Facultad de Ciencias Forestales. Mérida, Venezuela. 114 pp.

Aldana, A. 2007. Evaluación de los cambios ocurridos en la cobertura/uso de la tierra del parque nacional Sierra de la Culata. Mérida-Venezuela. Periodo 1988-2003. Tesis Doctoral. Universidad de Alcalá, Madrid-España.

Aldana, A. y Barrios, I. 1982. Esquema de Ordenamiento Espacial del Área de Mucubají como Subunidad del Parque Nacional Sierra Nevada. Universidad de Los Andes. Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales. Escuela de geografía. Mérida, venezuela.

Ataroff, M. y Sarmiento, L. 2003. Diversidad en Los Andes de Venezuela. I Mapa de unidades Ecológicas del Estado Mérida. CD-ROM, Ediciones Instituto de Ciencias Ambientales y Ecológicas (ICAE). Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Augé, M. 1998. Entrevista al antropólogo Marc Augé. Lateral. 1998. s/ref. (mimeog).

Contreras, M. 1981. Dos temas de historia regional. I. Evolución político-administrativa de Mérida. Estudio Histórico (1558-1909). "Las visitas a la Provincia de Mérida de A. Beltrán de Guevara, A.

Vázquez de Cisneros y F. de la Torre Barreda. Mérida". Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes. Trabajo de Ascenso. Inédito.

Falero, A. 1998. Tiempo y calidad de vida en las ciudades latinoamericanas. IV. Seminario Internacional en Ciencias Sociales y Humanidades, "Las ciudades, las ideas y las letras". Universidad de Santiago de Chile. Del 4 al 11 de enero. Mimeog.

Maffessoli, M. 2000. La perspectiva dramática. Conferencia en la Facultad de Humanidades, Universidad de Los Andes (ULA). Profesor invitado por el Grupo de Investigaciones Estéticas. Notas de Luz Pargas (Humanic). Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Mantilla M. y Murillo J. 2010. Cambios ocurridos en la cobertura de la tierra del sector Noreste del parque nacional Sierra Nevada. Mérida-Venezuela. Periodo 1952-2008. Universidad de Los Andes. Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales. Escuela de Geografía. Trabajo especial de Grado.

Moreno, A. y Pargas, L. 2007. Dolores. Notas etnográficas de un pueblo de Barinas, Venezuela. Omar González Ñ. coord. Curso de doctorado en Antropología. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Otero Carvajal, J.E. 1988. La crisis de la modernidad. La quiebra de la representación determinista. Capítulo IV. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

Pargas L. y L. Peñalver. 2009. Seminario "Mentalidades, imaginarios y representaciones". Maestría en Estudios Sociales y Culturales de Los Andes. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

Spink, M.J. (s/f) Redescubriendo las teorías implícitas: una metodología de análisis de las representaciones sociales. Universidad de Sao Paulo. Mimeog.

Velásquez, N. 2005. Desarrollo sustentable, modernización agrícola y estrategias campesinas en los Valles altos andinos venezolanos. IV Simposio Internacional de Desarrollo Sustentable. Los Andes, escenarios de cambio a distintas escalas. P.p. 1-95.

Velásquez, N. 2002. Conocimiento, creencias y prácticas entre los campesinos de los Andes venezolanos. Tercer Congreso Europeo de Latinoamericanistas (CEDLA). 3-6 de julio de 2002. Ámsterdam. Memoria del congreso.

Velásquez, N. 1987. Los resguardos de Indios y la Formación de Circuitos Económicos de la Provincia de Mérida (siglo XVIII). Caracas. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) (Tesis de Magister Scientiarum). Mimeo.

Wallerstein, I. 2007. Abrir las ciencias sociales. www.culturayrs.com/files/wallerstein.pdf.

ANEXOS

www.bdigital.ula.ve

Le modèle ternaire

Dans sa palette méthodologique, la psychologie économique se sert, entre autres, du "modèle ternaire". Il y a une vocation à la fois descriptive, explicative et heuristique, et s'utilise pour l'examen d'une situation économique complexe. Outil de connaissance et instrument qui facilite la décision, ce modèle présenté par Paul Albou, semble aussi nécessaire aux chercheurs qu'aux praticiens (économistes et psychologues).

Parmi les méthodes dont se sert la psychologie économique, la modélisation est sans doute la plus récente, mais c'est aussi l'une des plus efficaces. Esquissée dès 1902 par Gabriel Tarde, appliquée en 1964 par P.L. Reynaud, développée par Paul Albou (1972) et par Fred van Raaij (1979), elle remplit, en effet, trois fonctions principales :

1 - elle rend intelligible les faits observés, en distinguant, sous leur complexité apparente, l'essentiel de l'accessoire ;

2 - elle permet une évaluation (quelquefois quantifiée) de la situation étudiée, et le contrôle des paramètres qui la caractérisent ;

3 - elle suggère des hypothèses de travail, qui conditionnent la prévision, et la vérification expérimentale.

Elle est donc, simultanément descriptive, explicative et heuristique. Et, en mettant en valeur l'existence de liaisons entre les attributs pertinents d'un problème, situé dans son cadre contextuel, elle peut favoriser la prise de décision.

S'il est possible de distinguer différents types de modèles, on se trouve toujours en présence d'un système de représentation : le modèle, qui résulte d'un processus d'abstraction, est également une construction, un "arrangement", comme dit Wiener. C'est l'organisation, en un ensemble structuré, d'éléments considérés comme significatifs (les données et les variables), entre lesquels des relations sont définies, qui en gouvernent le fonctionnement.

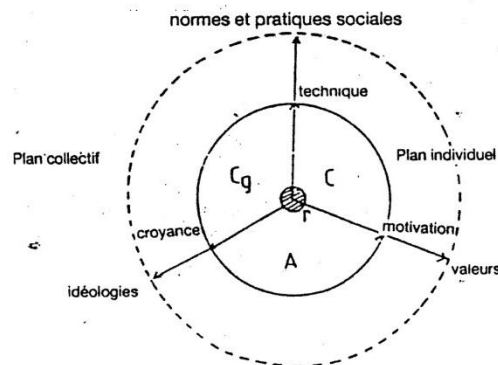
Le modèle ternaire, dont nous nous servons depuis 1972, constitue, sur le plan méthodologique, l'un des apports majeurs du Laboratoire de psychologie économique. Destiné à préciser les dimensions psychosociales de la conduite économique, il se présente sous deux formes, l'une plus spécifique, l'autre plus générale.

Structure du modèle :

Dans un premier temps, le modèle n'a cherché à représenter, de façon graphique et directement accessible, que la conception classique de la structure psychique des individus. Il utilisait cette technique de tripartition dont Georges Dumezil a montré, de façon définitive, qu'elle caractérise l'ensemble de l'aire culturelle indo-européenne (on la retrouve aussi bien chez Platon que chez Hegel, dans la Trinité catholique que dans la Symbolique du triangle maçonnique, dans la loi des trois états de Comte, que dans le modèle marxiste décrit par Engels dans l'Anti-Dühring, dans les iérophanies de Mircéa Eliade que dans chacune des Topiques freudiennes...). Mais les trois secteurs qu'elle détermine, dans une totalité figurée par le cercle, sont entre eux dans des rapports définis que révèlent les interfaces, et surtout ils s'articulent conjointement dans une zone nodale, commune à tous, et qui est celle de la représentation.

De ces trois secteurs (le conatif (C), en rapport avec l'action (Cg), l'affectif (A), qui est le lieu des sentiments et des passions, le cognitif, qui gouverne la connaissance abstraite et le savoir), nous avons donné une description plus détaillée dans notre ouvrage récent sur la psychologie économique (1) Disons seulement qu'on ne saurait les isoler, sinon pour des raisons de commodité, car ils s'interpénètrent et s'influencent mutuellement. Les interfaces, qu'ils déterminent deux à deux, sont, à la fois, limites et jonctions, frontières et ponts. Chacune participe de deux domaines qu'elle distingue, et relie. Ainsi, de la motivation, entre l'action qu'elle suscite et l'affectivité qui la colore ; la croyance largement pénétrée d'affectivité, et qui peut se transmettre et s'enseigner ; la technique, enfin, indispensable à l'action, et que perfectionne la liaison entre théorie et pratique.

Mais l'individu n'existe que dans un cadre collectif : il s'explique tout autant par la culture que par la nature. L'erreur des économistes classiques, férus, on le sait, de Robinsonades, est d'avoir méconnu la dimension psychosociale de la conduite et fait de l'homo œconomicus le paragon de tout agent économique. Il faut donc inscrire l'univers psychologique sur le plan du collectif et prolonger les interfaces, qui prennent alors une signification plus générale. Les procédés par lesquels chacun résout les



(1) Albou Paul, *La psychologie économique*, Paris, Presses Universitaires de France.

problèmes qu'il rencontre deviennent pratiques sociales, normes, ou lois lorsqu'ils s'imposent à tous ; les motivations s'articulent avec les systèmes de valeurs ; les croyances s'organisent en idéologies (que les mythes explicitent dans l'ordre des fondations). La mise en relation de ces trois notions majeures avec les trois précédentes permet de poser, et déjà de traiter, la question des rapports entre axiologie et praxeologie.

On peut s'en tenir à cette analyse, encore qu'il soit concevable, par exemple en faisant varier l'angle d'ouverture des interfaces et leurs dimensions relatives, d'opérer une certaine quantification de ce qui, pour le moment, est d'abord qualitatif (2). Toutefois, il sera souvent nécessaire, pour approfondir l'examen d'une situation économique complexe, ou d'un ensemble de conduites de coopération ou d'antagonisme (s'agissant notamment du commerce international), de dépasser l'approche psychosociale et de généraliser le modèle. Cette forme plus élaborée tient pour déterminant le contexte économique, politique et socio-culturel, déjà présent dans le modèle de base et que, pour des raisons méthodologiques, et sans en méconnaître les transformations possibles (à moyen terme), on considère le plus souvent comme donné, dans une société particulière, à telle époque de l'histoire. Conventionnellement, ce contexte est représenté par un pentagone dont la face inclinée délimite le domaine du psychologique. Les autres faces, déterminées par des segments représentatifs de disciplines ou d'activités collectives, sont entre elles dans des rapports de structure qui symbolisent la société globale, envisagée "ici et maintenant". Le plan psychologique mis à part, on distingue quatre autres plans : le plan de l'économie (E), caractérisé par les rapports de production, la culture matérielle (et le système technique), la base écologique et les institutions ; le plan de la culture (C) : productions intellectuelles, culture matérielle, dimension historique ; le plan sociologique (S) avec la démographie, l'histoire, les relations collectives et l'écologie ; le plan du politique (P), enfin, avec les institutions, les relations collectives et la praxis.

L'utilisation du modèle :

On retrouve, dans le modèle généralisé, certains des enseignements fondamentaux de la sociologie moderne, qu'il convient de tenir pour acquis : l'importance accordée à la base économique (et particulièrement aux systèmes techniques, dont on mesure aujourd'hui l'impact sur l'évolution sociale : techniques spatiales, informatique, télécommunications) ; le

rôle déterminant de l'écologie (c'est-à-dire de l'homme dans ses rapports avec le milieu naturel : démographie, répartition géographique, exploitation de la matière et du vivant) ; l'influence de la praxis (activité transformatrice, abusivement réduite à l'action militante, mais qui l'englobe et la dépasse, en s'appuyant sur les motivations, la créativité et la prise de risques). De la même manière, on y retrouve, à leur place, et dans des rapports plus explicites et plus diversifiés, les éléments traditionnels de la triade marxiste : économie politique (anglaise), philosophie (allemande) et socialisme (français).

Il est impossible de décrire ici l'ensemble des déterminants du modèle. S'agissant des aspects plus proprement psychosociaux, on se bornera à souligner que la représentation qui, par la position centrale qu'elle occupe sur le graphique, gouverne la totalité des secteurs qui y sont figurés, est à la fois image et action, présence en acte pour un représenté. Elle projette le sujet dans l'univers du symbolique. C'est ce que Fouillée appelait une "idée force", et Reynaud une "image motrice". Son caractère "dynamique, opératif, instrumental" (Ehrlich), la définit comme une fonction : fonction de sélection des informations pertinentes ; fonction de hiérarchisation (par accentuation de certaines d'entre elles) ; fonction d'orientation de l'action vers un objectif (Leplat). Elle a pour mission de conceptualiser le réel, sans en méconnaître la coloration affective, tout en assurant la planification et le guidage des activités dans le travail (3). Quant aux autres déterminants, motivations, croyances, techniques, valeurs, idéologies et normes sociales, ils seront analysés, et mis en rapports dialectiques, dans une présentation plus complète du modèle ternaire que nous envisageons de publier ultérieurement.

L'utilisation du modèle, entreprise dès son élaboration, s'est faite à différents niveaux. Et d'abord, au niveau particulier de certaines conduites concrètes qui constituent, par exemple, l'automédication, ou la prévision qualitative à long terme, en vue de la

planification ("méthode d'intégration permanente des données") ; ensuite, et plus largement, au niveau de certains phénomènes d'ensemble qui influencent la totalité des conduites économiques, et par exemple, la "crise" dont nous avons esquissé l'examen dans notre communication aux VIII^{es} Assises du S.N.P. (Marseille, juin 1985). Mais le modèle est généralisable et peut servir en bien d'autres domaines, parfois les plus inattendus, qui ont tous, à des degrés divers, une dimension économique : le commandement (dans l'armée ou dans l'entreprise), la religion (dans ses pratiques, ses rites, ses enseignements et son vécu), et même la mort, dans ses acteurs, ses implications financières et sa signification anthropologique. Les tentatives de quantification, précédemment signalées, visent à déterminer les coefficients techniques, et les relations qui gouvernent l'évolution dynamique d'un modèle dont nous avons, à propos d'histoire de la psychologie, présenté une illustration rapide dans notre ouvrage de 1984.

Modèle graphique, mais qui, peu à peu, fait l'objet d'une formalisation méthodique, le modèle ternaire est donc un modèle explicatif, à l'origine modèle partiel, d'ordre qualitatif, aujourd'hui modèle systématique d'application plus générale. C'est un modèle symbolique qui met en évidence les articulations d'un problème (et particulièrement ses conditions économiques) et qui permet non seulement d'en rendre compte mais encore d'en suivre l'évolution. Certes, il peut se lire en synchronie et fait comprendre comment réagissent les agents économiques en présence de stimuli issus, les uns du contexte socio-culturel, les autres du sujet lui-même. Mais la prise en compte du temps permet de le dynamiser et de l'ajuster plus étroitement aux évolutions observées. Relativement simple, et d'utilisation commode, il peut servir à des fins heuristiques comme il sert en pédagogie. C'est un outil de connaissance, et c'est un instrument qui facilite la prise de décision. A ce titre, et parmi bien d'autres, il peut intéresser, à côté des chercheurs, l'ensemble des praticiens, économistes ou psychologues.

Paul ALBOU

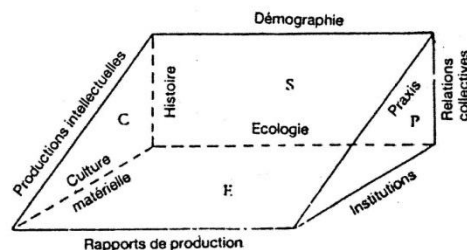
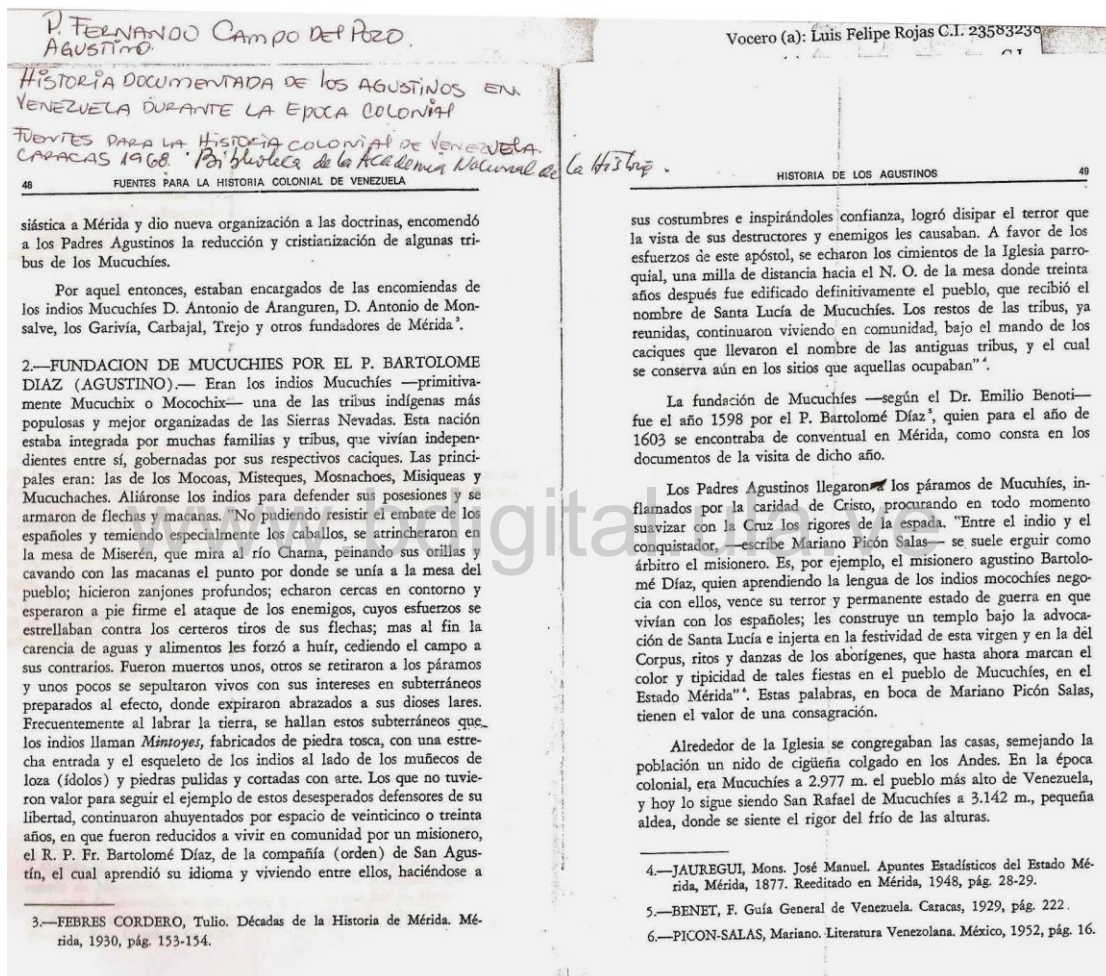


fig. 2 Le modèle généralisé

(2) "Quantification du modèle : application à la caractériologie", Laboratoire de Psychologie économique (mai 1986).

(3) Ehrlich Stéphane, *Les représentations*, Psychologie Française, nov. 1985, tome 30 - 3/4.

Fundación de Mucuchíes P. Fernando Campos del Pozo



3.—ETNOGRAFIA.—Los indios Mucuchíes lo mismo que los Timoto-cuicas poseían caracteres etnográficos muy afines a los de los Chibchas, que dominaban la altiplanicie cundinamarquesa.

Bajo la denominación común de Mucuchíes, se comprendían además de los Mucuchís o Mocoichís propiamente dichos, a otras tribus como los Mistheques, Mocoas, Mosnachoos, Mucuchachos, Mucubaes etc. Cada tribu tenía su dialecto; pero las afinidades y analogías de muchas palabras comunes indican que estos dialectos procedían de una lengua común, quizás la muisca. Hasta fines del siglo pasado se oía hablar a los indios en sus lenguas primitivas. D. Tulio Febres Cordero pudo comprobar algunas analogías entre la lengua de los indios Mucuchíes y los Mucubachos, cuya numeración era, con pocas variantes, casi la misma.

Con razón dejó escrito el P. Zamora que "por la variedad de lenguas, que había en estas naciones, padecieron mucho los Religiosos (Dominicos), que tenían que valerse de intérpretes". El éxito del P. Bartolomé Díaz en Mucuchíes se debe a que comenzó por aprender el idioma de los indios, cuyo ejemplo siguieron otros muchos Agustinos, que compusieron catecismos para adoctrinarlos.

Muy acertadamente afirmó el Dr. Arcaya: "Desgraciadamente, la mayor parte de los exploradores se han contentado con recoger listas más o menos largas de palabras; pero en cambio los Misioneros, por necesidad de adoctrinar a los indios en sus propias lenguas, estudiaron muchas de ellas a fondo, y las redujeron a gramáticas, que son insignes monumentos de paciencia y sagacidad, obra bastante para poner de manifiesto la excelencia de las condiciones morales e intelectuales de aquellos beneméritos sacerdotes".

4.—RELIGION Y CULTURA.—Por algunos monumentos, objetos de cerámica, piedras labradas y vasijas de barro cocido de aquella época, podemos conocer su cultura y su religión.

Eran buenos ceramistas. Los ejemplares, coleccionados por D. Tulio Febres Cordero, presentan figuras con algo de arte. Los amule-

7.—ZAMORA, Fray Alonso de. Ob. cit. pág. 210.

8.—ARCAYA, Pedro Manuel. Historia del Estado Falcón. Caracas, 1953, pág. 47-48.

enjalbegadas y adornadas con sarts de cuentas hechas de piedras, huesos, pepitas de semillas etc., algo parecido a la moda de las guajiras. Solían llevar los niños pequeños colgados a la espalda, de modo que los brazos les quedaban libres.

5.—AGRICULTURA.—Los indios Mucuchíes trabajaban la tierra y cultivaban el maíz, la yuca, las papas, carotas, y ayumas etc. Condimentaban con ají y bebían el cacao en forma de chocolate.

Un Hermano Agustino, que acompañó al P. Bartolomé Díaz, llevó por primera vez el trigo al páramo de Mucuchíes y enseñó a los indios el modo de cultivarlo.

Esto nos prueba la obra meritoria realizada por los Agustinos, que, además de la religión, la gramática y las artes, enseñaban a los indios a cultivar la tierra, efectuando durante dos siglos una labor muy espiritual y muy humanitaria.

Algunos datos y documentos importantes. - Poco tiempo después de la fundación del convento de San Agustín de Mérida, les quitaron a los Agustinos Mucuchíes y otra doctrina para entregárselas a los clérigos, como consta expresamente en la confirmación que se les hizo, el 10 de marzo de 1593, de dos de las cuatro doctrinas que antes le habían encomendado a la Provincia de Nuestra Señora de Gracia. Dice así el documento:

"El Dean y Cabildo de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad de Santa Fe, Arzobispado del Nuevo Reino de Granada de las Indias, Sede Vacante. Por cuanto habiéndose poblado agora nuevamente en la ciudad de Mérida un Convento de San Agustín y les dimos y señamos cuatro doctrinas en el distrito de la dicha ciudad para que los religiosos del dicho convento las sirviesen y adoctrinasen en el entre tanto que hubiese clérigos que las sirviesen y no más; después de lo

10.—SALAS, SR. Rafael (*llamado el Coronel de Mucuchíes*). Vio los antiguos manuscritos de los Agustinos en Mucuchíes, así como el nombre de los antiguos doctrineros escritos en el zócalo del presbiterio del templo de Mucuchíes. De las antiguas tradiciones de Mucuchíes, que se repiten de generación en generación, recordaba que fue un Hermano Agustino quien llevó por primera vez el trigo. Pudo haber sido el Hermano Fray Francisco Gallegos.

tos labrados en piedra, demuestran su habilidad, pues tenían solamente instrumentos de piedra. Su cultura era inferior a la de los Chibchas, sin embargo iba a la cabeza en Venezuela.

Las casas eran de paja y horconadura, como las que siguen construyendo hoy en día algunos indios. El frío les obligaba a levantar cimientos de piedra y barro hasta la altura de un metro, y las paredes, hechas de barro y cañas amarradas con bejuco y otras fibras textiles, eran cubiertas de barro y paja menuda.

Reconocían un ser supremo a quien llamaban "Ches". Al sol lo denominaban "Zuhé" y a la luna "Chía". Ofrecían sacrificios de animales en grutas o caneyes, que hacían de santuarios. Algunos de los ídolos que se conservan son huecos y tienen dentro piedrecitas, cuyo sonido interpretaban los *piaches*. Se nota abundancia de materia y falta de espíritu en las imágenes. Lámparas en forma de trípode, que ardían con grasa de cacao y cera vegetal del árbol de incinillo, iluminaban los templos.

Acostumbraban celebrar solemnemente una fiesta agrícola religiosa con danzas y ritos, que fueron aprovechados por los doctrineros agustinos para dar verdadero culto a Dios, a quien, una vez cristianizados los indios, pedían la bendición para la cosecha próxima. Si es cierto que los PP. Agustinos procuraron cortar de raíz las supersticiones, también es cierto que conservaron todos los elementos que pudieron, acomodándose a la imaginación y sensibilidad de los naturales. "La hagiografía cristiana sufre curiosa metamorfosis. En los pueblos indios, San Benito, el venerable varón palermitano, se convierte en un indicio de pronunciada tez cobriza, cuya fiesta celebraban los indios de Mucuchíes, en el estado Mérida, entre viejas danzas y músicas rituales".

Tenían los indios Mucuchíes exquisitos cuidados con los *cadáveres*, que depositaban en cuevas (mintoy), sentados o en cucullas. En la fosa ponían vestiduras y comestibles a semejanza de algunos pueblos del Asia Oriental.

Solían abrigarse bien y usaban mantas de algodón. Hasta hace poco se veían indias envueltas en una sola manta ceñida a la cintura

9.—PICON SALAS, Mariano. Ob. cit. pág. 20.

cual algunos clérigos sacerdotes, hijos patrimoniales, nos han pedido que ellos quieren ir a servir las dichas doctrinas y curatos, lo cual aunque de derecho lo pudiéramos hacer, por ser *suas y pertenecerles de derecho*, hemos tenido por bien de dar y señalar a el dicho convento las dos de ellas para que religiosos de la dicha Orden las sirvan e usen en ellas los oficios de curas que son la doctrina de *Tabay*, que es junto a la ciudad; el valle de Carrasco, Tabay de Diego de Peña; Cacute, de Diego Esteban; Mucurugá, de Isabel Becerra; Mucurugá, de Juan Sánchez; Mucupiche, de Pedro de García Gaviria; Mucurumote, de Antonio Gaviria. Y otra doctrina del páramo de Cerrada; Chachopo, de Fernando Cerrada; Mucumbá, del dicho; Mucunguá, del dicho; Mucujamón, de Garci Martín; con sus anejos. Y para que los dichos religiosos tuviesen las doctrinas los nombramos ante S.S. del dicho Antonio González del Consejo Real de las Indias, su Presidente y Gobernador de este Nuevo Reino de Granada, para que en nombre de S.M. los presentase por el dicho convento; y por S.S. visto el dicho nombramiento, y como el Prior y Superior de este convento de la dicha ciudad de Mérida se contentaron y lo tuvieron por bien en que le diésemos las dichas dos doctrinas, proveyó un acto del tenor siguiente: Por nombrados, y se presentan al Dean y Cabildo para que les haga la colación conforme al patronazgo Real y désele título en forma; y así lo proveyó el señor Doctor Antonio González, etc". "Sigue a continuación la provisión del señor Dean, Lope Clavijo, facultando al P. Prior de Mérida para que pueda colocar al frente de las dos doctrinas los religiosos que le parecieren convenir para el exacto cumplimiento de su cargo, siempre que fueren de los aprobados por S. S. Ilma".

El mismo Dean, D. Lope Clavijo, obligado ya por la escasez de Sacerdotes, ya por el desengaño que se llevaban al ver las penurias con que se encontraban en la misión, entregó tres doctrinas más al convento de San Agustín por el mes de septiembre del año 1597: Lagunillas, Mucuchíes y otra en el Valle de la Paz de Acarigua.

D. Tulio, que tuvo a la vista los antiguos manuscritos del convento de San Agustín, dice lo siguiente: "En 1597 por el mes de

11.—PEREZ GOMEZ, P. José O. S. A. Apuntes Históricas de las Misiones Agustinas en Colombia. Bogotá, 1924, pág. 234-235. Archivo del Convento de Bogotá. Vol. I, fol. 177.

septiembre, el Deán Don Lope Clavijo, Gobernador del Arzobispado en Sede Vacante, además de estas doctrinas, les concedió las siguientes: una en *Lagunillas*, en que entraban los indios de la Quebrada de Villalpando; Jají, de Andrés Varela; Iricuy, de Diego de Luna; la Sabana, de Francisco de Trejo, y los indios del Potrero, de Francisco López Mejía. Otra doctrina en *Mucuchies*, con los indios de Antón Afiez, Antonio de Aranguren, Antonio de Monsalve, Juan de Caravajal, Capitán Miguel de Trejo, Antonio de Gaviria, Capitán Pedro García de Gaviria, Mucurubá (que hoy es Mucurubá), de Juan Sánchez y Doña Isabel de Becerra; y Cacute, de Hernando de Alarcón. Y otra doctrina en el mismo *Valle de la Paz de Acarigua*, con los indios de Gonzalo García de la Parra, Gerónimo Izarra, Felices Francisco de Montoya, Garcí Martín, Sebastián Lazo; el Mericao, de Doña Isabel Becerra, Andrés Calvillo y Marquina".

"Estas misiones fueron asignadas a los Padres Fray Antonio de Vadillo, la de Lagunillas; Fray Pedro de Soto, la de Mucuchies; y Fray Diego de Navarro, la de Acarigua. Más adelante veremos que la posesión de tales doctrinas dio motivo a competencia entre Agustinos y Dominicos".

D. Tulio Febres Cordero "Patriarca de las Letras Merideñas" no llegó a describir esa competencia, a que se hace alusión, por dejar incompleta su obra "Décadas de la Historia de Mérida". Pero en los Archivos de Bogotá y Mérida se encuentran documentos interesantes sobre litigios y contiendas —a veces graciosas y frías puntillosas—, que vinieron a interrumpir las relaciones fraternales y la armonía tradicional existente entre las Ordenes de San Agustín y Santo Domingo.

También surgió pugilato entre los regulares y los clérigos seculares, que apetecían las doctrinas cuando estaba todo hecho, sin tener en cuenta que eran de fundación regular y que se habían consumido muchas energías.

Hemos de tener en cuenta que la historia, como los cuadros, tiene su mezcla de luz y de sombra. Lo divino o sobrenatural resalta mejor cuando se contrasta con lo humano y natural. No siempre es fácil

12.—FEBRES CORDERO, Tulio. Ob. cit. pág. 177-178.

y caridad con que los trataba en sus necesidades, así espirituales como corporales, siendo muy exacto en el cumplimiento de sus deberes... etc. En los libros de visitas se encuentran muchos casos como éste.

Real Cédula del 7 de febrero de 1786, donde se puede apreciar cómo trabajaban los Agustinos en Mucuchies y el aprecio que el pueblo les tenía.

"Señor Gobernador de la Provincia de Maracaibo: En carta del 10 de abril del año próximo pasado hizo presente el Ayuntamiento de la ciudad de Mérida lo mucho que han trabajado hasta el presente los religiosos del convento de San Agustín de ella, en las misiones que desde que se fundó, había establecido su Religión en Aricagua, conquistando los indios bravos ginos que residen en aquellas montañas, con grandísimo riesgo de su vida, de modo que *algunos habían sido martirizados*; que *sus misiones* se sostienen con las cortas limosnas que su pobre convento puede suministrarles, y con auxilio del único curato que tenían en aquella jurisdicción, nombrado Mucuchies, y su agregación de Mucurubá, que contribuyendo el religioso que ejercía las funciones de Cura con trescientos y cincuenta pesos anuales, se satisfacían doscientos por modo de colecta a la Provincia, y lo restante quedaba para ayuda de mantener el convento, sus religiosos y misioneros; pero que hallándose vacante por fallecimiento del que lo servía, y según mis Reales Pragmáticas, sin el derecho que a él tenía, en consideración de que sin aquél será imposible poder subsistir las misiones, por falta de religiosos que las sirvan, y no tener viáticos, ni su convento renta conveniente para contribuirles; pues aunque era cierto que obligados los moradores de aquella ciudad al fervoroso celo con que se esmeraban en el culto divino, predicación y asistencia espiritual, para socorro de las almas, había ofrecido, a fin de impedir la supresión de este convento, que pretendía su Reformador, que darían algunas rentas para su subsistencia y manutención de los religiosos, no se había podido verificar con motivo de la universal ruina que a todo aquel vecindario originó la pasada sublevación e insultos de los rebeldes, en desmedro de muchas haciendas y caudales, que hasta el presente no han recibido; y que habiendo faltado este medio, al mismo tiempo que vacó la doctrina de Mucuchies, y no siendo fácil que careciendo de ambos fundamentos la recibían los religiosos, así en el servicio de las misiones, como en utilidad de la referida ciudad, presumía y recelaba que por aquella

situar el juicio crítico en todo el fiel de la balanza, máxime si no se tiene un conocimiento pleno de las razones que militan en favor y en contra.

Lo cierto es que tanto en Mucuchies como en otras doctrinas del Estado Mérida, los Agustinos se captaron las simpatías y cariño de los pueblos, que protestaban cuando por orden de la autoridad civil o religiosa se veían obligados a salir los religiosos de San Agustín. Así vemos a los feligreses elevando preces y reclamando la permanencia de los Agustinos, y hasta los mismos Ayuntamientos y Gobernantes enviaban cartas y memoriales al Rey haciendo ver la obra apostólica realizada por dichos religiosos; como luego tendremos ocasión de ver en las Cédulas Reales.

Antiguos manuscritos de Mucuchies y Mucurubá, y los libros de visitas del archivo de Bogotá, nos proporcionan muchos datos sobre las obras religiosas y sociales por ellos realizadas: enseñaban la doctrina cristiana; administraban los sacramentos a los enfermos, aún a los que vivían en lugares alejados; socorrían a los necesitados espiritual y materialmente; daban clases de gramática, y se preocupaban mucho de las fiestas religiosas y del culto divino, fomentando las cofradías de los Santos y de la Santísima Virgen. Fue muy pujante la cofradía de la Inmaculada en Mucurubá, de la cual trataremos en su lugar, pero que citamos aquí por depender del doctrinero de Mucuchies. Precisamente en el libro de la cofradía de la Concepción Purísima de la Virgen María, Patrona de Mucurubá, se nos habla de los libros de las cofradías del Santísimo Sacramento y Santa Lucía, sitas en el pueblo de Mucuchies cuya Iglesia para el año 1696 era buena y estaba complementamente ornamentada".

El 3 de enero de 1773, el P. Visitador Fray Nicolás Paredes preguntó —bajo juramento— a los vecinos de Mucuchies si tenían que decir algo del P. Juan de Quintana, su párroco. Y respondieron que no tenían nada contra su vida privada y cumplimiento de sus obligaciones; pero sí mucho que agradecerle y alabarle por el amor

13.—LIBRO DE LA COFRADIA DE LA PURISIMA CONCEPCION DE LA VIRGEN MARIA. Ntra. Sra. de este pueblo de Mucurubá hecho por el P. Fray Pedro Barahona (Agustino) Cura doctrinero de dicho pueblo, 1698, fol. 15 v.

causa abandonarían los dichos pueblos con grandísima pérdida de los indios ya reducidos a la civilización cristiana y a mi obediencia; por lo que concluyó suplicándome que para la permanencia de la enunciada misión y convento, era útil a aquella ciudad, que aunque en las revoluciones pasadas había servido para guardar mi Real Erario y papeles de su permanencia, entregando uno y otro al Prior Fray Gaspar Navarrete, quien verificado con tanto esmero y cuidado su depósito, sin embargo del grave riesgo de su vida, con que había acreditado ser uno de mis leales vasallos, se sirviese perpetuar el mencionado curato de Mucuchies y su agregación de Mucurubá a la indicada Provincia de Agustinos de Santa Fe. Y visto lo referido en mi Consejo de las Indias, con otra carta del Provincial de ella, de doce del propio mes y año en que reproduciendo lo anteriormente expresado, añadía que el Reverendísimo Obispo de esa diócesis había contribuido con su Pastoral autoridad a que continuase en calidad de ecónomo un religioso de su Orden, y asimismo alentado a que practicara su informe, suplicándome que en atención a las poderosas circunstancias que asisten a su religión, tuviese a bien conceder a su insinuada Provincia la propiedad que obtenía de dicho pueblo, por el beneficio que resultaría a ambas Majestades, lo que en su inteligencia y de lo informado por la Contaduría General expuso mi Fiscal, y consultándome sobre ello en 23 de diciembre del citado año próximo pasado, ha parecido ordenaros y mandaros (como lo ejecuto) que en presencia de lo dispuesto por mis Reales Cédulas de primero de febrero de 1753 y 3 de junio de 1757, me informéis por mano de mi infrascrito Secretario lo que ofreciere y pareciere en este asunto, y así mismo, que hasta que en el particular recaiga mi positiva Real declaración y Resolución no se haga novedad, y se mantenga a la expresada Religión en la administración y Curato de que se trata, previniendo que por otra mi Real Cédula de este día encargo lo mismo al nombrado Reverendo Obispo, por ser así mi voluntad. Fecha en el Pardo a siete de febrero de mil setecientos ochenta y seis. Yo el Rey".

14.—PEREZ GOMEZ, P. José O. S. A. Apuntes para la Historia de la Provincia agustiniana de Nuestra Señora de Gracia en Colombia. Doctrinas y misiones en Archivo Histórico Hispano-Agustiniano, vol. XXIV, Valladolid, 1925, pág. 320-322.

Aunque en esta cédula se reconozca lo mucho que han trabajado los Religiosos Agustinos en las misiones, donde algunos habían sido martirizados, como el P. Fray Andrés de Arrufate, sin embargo dos años más tarde a pesar de los buenos informes enviados por el Gobernador de Maracaibo sobre la conveniencia de perpetuar a los religiosos de San Agustín en el curato de Mucuchíes y su agregado de Mucurubá, el Rey Carlos IV ordenó el 22 de marzo de 1788 que se procediese a proveer un sacerdote secular idóneo para el referido curato.

Transcribimos a continuación la cédula real, que es un arsenal de datos y ayuda a comprender la realidad histórica.

REAL CEDULA de 22 de marzo de 1788: Gobernador de la Provincia de Maracaibo: En cumplimiento de la Real Cédula del siete de febrero de mil setecientos ochenta y seis, para que se informase vuestro antecesor si sería conveniente perpetuar a los Religiosos Agustinos de esa provincia en el curato de Mucuchíes y agregado de Mucurubá, me hizo presente en carta de primero de Marzo del año próximo pasado con dos testimonios, D. Salvador Muñoz, que lo fue interino, de que no consideraba conducente se difiriese a la expresada solicitud de los Religiosos Agustinos del Convento de la ciudad de Mérida y si muy conforme se determinase en todas sus partes, exponiendo que siendo uno de los principalísimos motivos para su instancia el considerar el mucho trabajo que había sufrido la Religión en servir, administrar y sostener las misiones de Nuestra Señora de Aricagua desde el cuatro de septiembre de mil quinientos noventa y siete, en que el venerable Dean y Cabildo se las encomendó con anuencia y aprobación del Presidente Gobernador y Capitán General de la Real Audiencia de Santa Fe, nombrando tres religiosos, entre ellos al P. Fray Diego Navarro, para que sirviesen las de Mucuchíes, Valle de la Paz y Sabana Collado, por el Patronato Real consignando a cada uno el salario anual de cuarenta mil maravedís con otras varias regalías que habían percibido por lo menos hasta el año de mil setecientos setenta en que a solicitud de Fray Juan de la Sierra, Doctrinero de Aricagua, ante el Gobernador Pedro de Viela sobre que le pagare D. Francisco de Altuve encomendero de Indios Ginos en la Aricagua 82 pesos y seis reales, que le debía de estipendio de la doctrina, que hizo a sus encomenderos, había mandado en 27 de agosto de dicho año lo practicase dentro del tercero día, era lo

que a mi parecer más bien les hacía inméritos a la insinuada gracia; pues debiéndose haber entregado al Ordinario en los diez años pre-fijados por las reales leyes y tributado las Indias, pasado este tiempo de su reducción conforme a la tercera, título cinco, libro sexto de cosas municipales; se evidenciaba que su intención era, de que subviniese este perjuicio, que tenía el origen de casi dos siglos, en cuyo tiempo no habían podido arribar los Indios a la civilidad e instrucción que les correspondía como sujetos siempre a campaña, sin salir de la pobreza en que se les miraba conviviendo entre terrenos pingües y al propósito para sus más preciosos frutos, objeto que tal vez había excitado al Reverendo Obispo a poner en marzo de 1786, los pueblos de Mucutuy y Mucuchachí y de los tres de que se compone la misión de Aricagua a cargo del Presbítero D. Victorino Moreno. Que así mismo le parecía increíble dependiese la subsistencia del misionero de ésta de los auxilios del convento de Mérida, por contar la población de aquella de seiscientos cuarenta y cinco almas que contribuyeron según expuso Fray Agustín Clemente de Tapias, en su informe del nueve de diciembre de 1782; en el mes de enero, de cada año que es cuando hacen sus fiestas, los casados dos sacos de costales por ocho arrobas y los solteros uno por cuatro; unos cera o sombreros de palma, algunos nada por sus casamientos o entierros y otros una manta o un costal por los bautismos, no pareciéndole menos que para la del Convento se necesitase de la propiedad del Curato de Mucuchíes y su agregado de Mucurubá; por lo que les producía anualmente; pues su mayor parte se empleaba en el pago de la colecta, que se abona a su Provincia y lo remanente para su mantención, de que se deducía que sólo buscaba pretestos para perpetuarse de él, distante de su agregado de Mucurubá dos leguas, su terreno pingüe de todos los frutos propios de un país frío en el que se cosechan como dos mil quinientas fanegas de trigo, porción de cebada, arbejas, habas y papas y crían algunos ganados mayores y menores, mulas y caballos de suerte que en el citado año de 1786 había ascendido su diezmo a mil setenta y nueve (1.079) pesos y dos reales y medio, siendo la población de 1.300 almas: las novecientas de indios y las cuatrocientas de españoles. La de Mucurubá de seiscientos cuarenta: 520 de indios y 150 de españoles y ascienden sus diezmos a doscientos cincuenta y cuatro pesos por lo que no siendo fácil a un sólo religioso administrar los Santos Sacramentos a tantos individuos y en pueblo y diversos sembrados se casan sin res-

pectivas jurisdicciones ni instruirles en la doctrina cristiana, le parecerá conforme que se compartieren los expresados pueblos en dos curatos y proveyeren igualmente que el de Aricagua entre sacerdotes seculares con arreglo a las leyes del Real Patronato mediante a que mandándoles acudir con el noveno de la renta decimal quedaban suficientemente donados los de Mucuchíes y Mucurubá, y lo poco que faltare al de Aricagua se podría suplir fácilmente con el tributo que en reconocimiento del vasallaje deben contribuirme los indios que de tanto tiempo a esta parte lo habían invertido en su beneficio por lo que descargada la Religión de estas atenciones podría con menos individuos acudir a las que obligó a los vecinos de Mérida a reclamar e instar que no se les suprimiese el convento y repetir así mismo contra aquellos moradores caso de no tener con qué mantenerse para que le sufraguen con lo necesario a su subsistencia respecto a haberla conceptuado por tan urgente, a lo que se agregaba que la experiencia tenía acreditado no se encontraba en los curatos sujetos a los regulares la instrucción y civilidad, que se reconocía en los que están a clérigos, dimanado de que a los primeros por cualquier pretexto se les releva y que cada uno el tiempo que subsiste, sólo procura retirarse y denegar el trato a los indios con los españoles, para que en la negociación no haya quien perjudique, y que aunque se afirmaba no sucede eso en los referidos Pueblos, no estaba radicalmente impuesto si eran reglas de excepción; siendo cierto que pudiéndose mantener en ellas tres curas, pretendía el indicado convento de Mérida, que era regular, se halle suficientemente dotado exigir de Mucuchíes su colecta y parte de mantención, cuando hay clérigos pobres y aplicados que como más inmediatos al Ordinario tratarán de su mayor desempeño que era cuanto podía informarse. Y visto lo referido en mi consejo de las Indias con otra carta del Reverendo Obispo de esa diócesis del seis de septiembre del citado año de 1786 en que me hizo presente muy por menor lo que consideró conveniente en este asunto y exponiendo entre las circunstancias que consideraba para el caso de que se dignase tener a bien que el referido curato de Mucuchíes y su agregado de Mucurubá quedaren entregados a los mencionados Padres Agustinos de esa Provincia, que la anual pensión de 200 pesos con que satisfacen a Santa Fe y la de 150 que dan al convento, se unieren y redujeran con especificación de que no pudiese acrecentarse o variarse por los prelados Regulares, refundiéndose sólo en beneficio del mismo convento en que preci-

samente se invierta sin que por ningún motivo o por título de derrame a la expresada casa regular, se sacase por último la cantidad suprimida para la Provincia, cuya pensión y las rentas que para sí tiene, se les obliga a mantener el número de religiosos, que tenía dispuesto a lo menos cuatro o cinco sacerdotes para que lograra esa ciudad el beneficio de su asistencia al pueblo para que predicaren y confesionario y para cuando fuere preciso supliesen por poco tiempo la falta de algún curato de su jurisdicción y que a ese efecto se mantuviese *Noviciado* en la misma ciudad, recibiendo personalmente lo que en su inteligencia informó la Contaduría General y expuso mi fiscal y consultándome sobre ello en 22 de diciembre del año próximo pasado he resuelto rogar y encargar al expresado Rev. Obispo como lo executo, por Real Cédula de la fecha de ésta, que en puntual observancia de la citada Real Cédula de primero de febrero de 1753, proceda a proveer un sacerdote secular idóneo al referido curato de Mucuchíes, que se halla vacante, cuidando de que en su consecuencia, se retire luego a su convento de Mérida cualquier religioso de la expresada orden, que se hallare sirviendo interinamente, lo que igualmente practicaré con su agregado de Mucurubá. Si como aseguraba el referido vicario antecesor interino se encontraren también términos hábiles para ello con puntual arreglo a las prevenciones, que contiene la nominada cédula, y así mismo advertirle por lo respectivo a la misión de Aricagua, mediante a que aseguraba haber producido buenos entendimientos la providencia que tomó de poner clérigos seculares en los pueblos de Mucutuy y Mucuchachí, manifieste los motivos por qué no ha efectuado lo propio con el único que resta de Aricagua practicando así, si lo considerase conveniente, con lo cual servirá enteramente la causa que alegaba el Provincial de los Agustinos para la conservación del citado curato y por lo tocante a que se precisare al Convento de Mérida a tener *Noviciado* y a mantener cuatro o cinco religiosos para el pasto espiritual, ordenamos y mandamos, como lo executo, que oyendo instructivamente al Ayuntamiento de esa ciudad y tomando las demás noticias conducentes, información con justificación cuanto en el particular se les ofreciere y pareciere, e igualmente de su fundación, donación, rentas, Religiosos que pueda mantener, si hay en esa otros conventos de la referida orden y del número de Religiosos que tengan por ser así mi voluntad. Fecha en Aranjuez a veintidós de marzo de mil setecientos ochenta y ocho.

Yo el Rey. Por mandato del Rey nuestro Señor Antonio Ventura de Taranco".

Durante dos siglos los Agustinos, a costa de inmensos e incalculables sacrificios, realizaron en Mucuchíes una obra grande y meritoria para la Religión y para Venezuela.

El indígena lo mismo que el español encontraban en los Doctrineros Agustinos a sus mejores amigos, sus defensores y sus padres espirituales. Cuando el curato estaba bien formado, los hijos del Aguila de Hipona se retiraron con la satisfacción de haber cumplido con su misión.

6.—DOCTRINEROS AGUSTINOS DE MUCUCHIES.— Hemos de tener en cuenta que en Mucuchíes solía haber más de un religioso y desde allí atendían a veces a Mucurubá. La deficiencia del archivo parroquial y el extravío de los antiguos manuscritos nos impide dar un catálogo completo y definitivo de los Doctrineros Agustinos; sin embargo, con las afortunadas investigaciones del P. José Pérez Gómez y algunas nuevas aportaciones, podemos presentar una lista bastante completa".

- 1597.—R. P. Fray Pedro de Soto y Bartolomé Díaz.
- 1598.—" " " Bartolomé Díaz y Pedro de Soto.
- 1599.—" " " Pedro de Soto.
- 1607.—" " " Juan de Villalba.
- 1621.—" " " Agustín de Uría.
- 1624.—" " " Pedro de Santa Mónica.
- 1627.—" " " Pedro de Ludeña.
- 1630.—" " " Antonio Hernández Matajudíos.
- 1633.—" " " Pedro Bonilla.
- 1636.—" " " José Martínez.
- 1638.—" " " Alonso de Arcos.
- 1640.—" " " Pedro Bonilla.
- 1642.—" " " José Niño.

15.—ARCHIVO HISTORICO DE LA PROVINCIA DE MERIDA. Registro Principal. "Convento de San Agustín" t. IV expediente 10-11.

16.—PÉREZ GÓMEZ, P. José O. S. A. Ob. cit. pág. 322-323.

- 1645.—" " " Cristóbal de Alcibía.
- 1651.—" " " Gonzalo de los Ríos.
- 1654.—" " " Martín Velasco.
- 1657.—" " " Diego Díaz.
- 1676.—" " " Pedro Jiménez Bohórquez.
- 1684.—" " " Nicolás Avendaño.
- 1687.—" " " Ignacio Sánchez.
- 1692.—" " " Pedro Barahona.
- 1702.—" " " Juan Antonio de Garagarza.
- 1703.—" " " Francisco de Castro.
- 1705.—" " " Sebastián Cerrada.
- 1709.—" " " Antonio de Garagarza.
- 1717.—" " " Nicolás de Escamilla.
- 1721.—" " " Francisco Suescún.
- 1729.—" " " José Enrique Villamizar.
- 1745.—" " " Andrés del Rincón.
- 1747.—" " " Agustín Manuel de Erasó.
- 1754.—" " " Francisco Herrera de Céspedes.
- 1755.—" " " Agustín Manuel de Erasó.
- 1757.—" " " Gaspar de Navarrete.
- 1758.—" " " Agustín Manuel de Erasó.
- 1767.—" " " Nicolás Paredes.
- 1770.—" " " Juan de Dios Quintana.
- 1778.—" " " Manuel Rojas.
- 1785.—" " " José Ignacio del Rincón.

7.—DESCRIPCION DE MUCURUBA Y LLEGADA DE LOS AGUSTINOS.— Mucurubá, antiguamente Mucuruguá o Mucurguá, tiene una posición topográfica privilegiada. La población se halla recostada a 2.258 m. sobre el nivel del mar, en las estribaciones de la sierra al S. O. de Mucuchíes, bajo un cielo azul, cubierto en parte de nubes esmeriladas por los rayos vultúricos del sol. El pueblo conserva todavía la impronta del tiempo colonial: calles rectas en cuesta, no muy anchas y con aceras. Las casas con paredes de piedra y tierra, unidas unas a otras como hermanas. En el centro del pueblo una plaza cuadrada con árboles de hojas verdes y luminosas, donde juegan gonzalitos, colibríes, chupitas, azulejos y otros pájaros; en la plaza hay jardines con variedad de flores, que saturan el ambiente de fragancia; y a un lado de la plaza está el templo, en alto, cuya

Documento antiguo de Mucuchíes (siglo XVII)

[illegible]

Comunicación del Rey de España [Carlos IV] 1802

1802, noviembre 28. Valencia (España)

Comunicación del Rey de España () Carlos IV, al Capitán General de la Provincia de Venezuela y Presidente de la Real Audiencia de Caracas (Manuel de Guevara y Vasconcelos), solicitando información sobre la situación del Pueblo de Mucuchíes y las vejaciones y agravios que sufren sus moradores; así como de las circunstancias, bienes y probidad de Don Juan Agustín Gutiérrez, vecino de Mérida, en razón de la representación enviada por los vecinos de este poblado, solicitándolo como Corregidor y Justicia Mayor, para solventar la deplorable situación en que se encuentran sus habitantes.

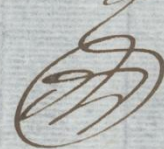
AAM. Sección 22 Curatos. Caja 9, doc. 22-10.169. Copia; 3ff

El Rey Gobernador y Capitan General en
la Provincia de Venezuela, y leídenme de
mi P.^a Audiencia de Caracas. La Justicia
y vecinos del Pueblo de Mucuchíes jurisdicción
de la Ciudad de Mérida en el cargo en
representación de veintio y ocho de Septiembre
del año próximo pasado, de mil ochocientos
y uno, hicieron presente la triste situación
en q.^a se hallan por la suma pobreza en
su Corregidor, y en mala conducta, avaricia,
rápido castigo q.^a ejercen en ellos,
de modo q.^a se halla reducido aquel Pue-
blo a un deplorable estado, y q.^a el único
medio p.^a su restablecimiento, han creído
debería nombrar por Corregidor, y Justicia
mayor a D. Juan Antonio Gutiérrez, ve-
cino de la referida Ciudad de Mérida,
nombrado de bien, de bien de fortuna, y
en quien les parece por la experiencia

quede el rienem desempeñará la citada
comisión: q.º por esto lo hicieron presente
en otras ocasiones á los Gobernadores de la
Provincia, los quales no hicieron caso, y les
han pueno otras pugesas, quedandose los
daños en el mismo estado, y concluyen
suplicando venga á bien nombrar al re-
ferido D. Juan Aguirín Pucierres, por co-
regidor de dicho su partido. Visto en mi
Consejo de las Indias, con lo q.º dijo mi
Fiscal, he venido en mandar, q.º me informéis
con la posible brevedad, á cerca del estado
del referido Pueblo de Mueuchitez, vesacio-
nes, y agravios q.º padecen sus moradores
por el puer desareglado de sus Juéces;
é igualm.^{te} de las circunstancias, bien e.
inteligencia, y providad del insiniao D.
Juan Aguirín Pucierres; y así mismo
q.º procuréis en quanto eue de vuestra
puer remediar los desordenes q.º se

expresan, si los hubiere. Lo q. es parti-
- cipo para buena inteligencia, y cum-
- plimiento. Fecho en Valencia a veintey
ocho de Noviembre de mil ochocientos y
dos = Yo el Rey = Por mandado del Rey
D. S. ^o Silverio Collán = hay tres rú-
bricas = Señales de firma

Es copia de su original.

Por José Ortega


www.bdigital.ula.ve

Anexo N° 5

MUTÚS. Diccionario etnolingüístico de Alain Fabre

Alain Fabre 2005- Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos.
MUTÚS

[Última modificación: 04/12/06]

MUTÚS

Lengua aislada, que de no resultar definitivamente extinta, sería la única sobreviviente del grupo lingüístico **timote**.

UBICACIÓN GEOGRÁFICA:

Venezuela: • Estado Mérida: (1) Municipio Autónomo Pueblo Nuevo del Sur, distrito Sucre, en pueblos del sur de los páramos merideños, zona que corresponde al ángulo que forma el extremo sur del Estado Mérida (González Nájuez 1999c);

(2) Municipio de Sucre, mayormente en los sectores del Páramo de La Guarura, La Trampa, El Barro, Puente los Mamones, San Martín, Los Azules, Agua de Urao, Mucumbú, Pueblo Viejo, San Benito, San Miguel y La Calera, en las siguientes comunidades: (a) Quinaroos, (b) Mukujumbú, (c) Guazábara, (ch) Los Azules, (d) Agua de Urao, (e) Cacés, (f) Quinanoes (Bastidas 2003);

(3) Ángulo norte del Estado Mérida, hacia el sudeste del Lago de Maracaibo, en el municipio Tulio Febres Cordero: (a) Nueva Bolivia, (b) Santa Polonia. Estos indígenas migraron desde el páramo merideño (Timotes-Piñango-Torondoy-Nueva Bolivia), y se autodenominan TimotoCuicas, de acuerdo con Bastidas (2003);

(4) Municipio Miranda: unos 100 indígenas, en el sector de Paramito Alto, a unos 3.000 metros de altura, son descendientes de los Mucuxaman, Quindora, Chiquimpú, Mucuguá y Mucumbas (Bastidas 2003);

(5) Municipio Arzobispo Colón: pueblos de Canaguá, Mijará, Mucuchachí y Chacantá. En estas zonas, solo algunos ancianos recuerdan palabras de la lengua nativa (González Nájuez 1999c);

• Estado Barinas, pueblo de Mutús, cerca de Pueblo Llano [extremo nordeste del Estado Mérida] (Ethnologue 1992). Esta zona está situada al sudeste de la laguna de Maracaibo, en la zona fronteriza entre los estados de Barinas, Mérida y Trujillo. Corresponde a los páramos de la cordillera de Mérida. En mapas del área figura el pueblo de La Mitisus, al noroeste de la ciudad de Barinas (estado del mismo nombre) y al sudeste de la de Timotes (estado de Mérida), que podría ser el Mutús citado por Ethnologue;

NOMBRE(S):

Mutú(s), loco; mocoquíes, mucuchíes; timote; muku-chama

AUTODENOMINACIÓN:

NÚMERO DE HABLANTES:

Ethnologue (1992) reporta un mínimo de 200 hablantes, todos bilingües en mutús y castellano. A raíz de trabajos de campo efectuados durante los últimos años del siglo XX, González Nájuez (1999c), si bien no rechaza la posibilidad de la existencia de algunos hablantes, reporta que no logró ubicar ninguno en los páramos andinos merideños, fuera de algunos personas de avanzada edad que solo recordaban algunas palabras. Sin embargo, las zonas estudiadas por Clarac, Bastidas y González Nájuez, investigadores que más han estudiado los indígenas merideños de hoy, están situadas en el Estado Mérida y su capital, mientras la zona señalada en Ethnologue

(1992) corresponde a la parte del Estado Barinas ubicada frente a la punta opuesta, nordeste, del Estado Mérida.

A todas luces, los mutús son descendientes de los antiguos timote, familia lingüística dividida en dos ramas, la timote propiamente dicha, y la cuica, cada una subdividida en numerosos subgrupos de los cuales no se sabe si hablaron lenguas distintas o variedades de una misma lengua. El territorio tradicional de estos grupos comprendió la zona andina de los estados de Trujillo, al sudeste de la laguna de Maracaibo, y de Mérida, al sur de la misma laguna, o sea la parte occidental de la cordillera de Mérida. No obstante lo manifestado en Ethnologue (1992) sobre la supervivencia de la lengua mutús, Migliazza & Campbell (1988), y otras fuentes venezolanas (Coppens, [comp.] 1988, mapa 1; OCEI 1985 y 1993; mapa de Lizarralde, 1972), o bien sostienen que la familia lingüística timote está extinta o por lo menos no hablan de ella. De ser cierta la referencia de Ethnologue, extraña que no se haya publicado ningún estudio de rescate sobre esta lengua. Que yo sepa, Ethnologue (1992) es la única fuente que alude al mantenimiento hasta nuestros días de la lengua mutú(s), al parecer el único rasgo que permite distinguirlos de la población criolla circundante, lo que explicaría porque han pasado inadvertidos para la mayoría de los investigadores.

Métraux & Kirchhoff (1948) refieren que la denominación de loco(s) fue dada a este grupo por los españoles, con referencia a las muecas que solían hacer los timote para espantar a sus enemigo durante las guerras. En cuanto al origen de la palabra mutú(s), hay que observar que varios grupos timote y cuica fueron llamados con nombres empezando en muku- (mukusé, mukuarsé etc.).

De ser cierta la vigencia de la lengua mutús, extraña el hecho que no disponemos de ningún material de actualidad. Arrieta (1998) ofrece una tipología fonética del timote en base a materiales antiguos y Rivet (1927) nos proporciona un estudio comparativo de lo que se conoce acerca de la dialectología de este grupo lingüístico.

BIBLIOGRAFÍA:

- Acosta Saignes Miguel 1952. El área cultural prehispánica de los Andes Venezolanos. Caracas: UCAB. Arrieta, Anita 1998. Tipología fonológica del timote. RFLUCR 24/1: 85-100.
- Bastidas Velezillos, Luis 1997. Una mirada etnohistórica a las tierras indígenas de Mérida (I). Boletín Antropológico 41. Mérida: Centro de Investigaciones Etnológicas, Museo Arqueológico, Universidad de los Andes.
- _____. 1998. Una mirada etnohistórica a las tierras indígenas de Mérida (II. Siglo XIX e inicios del XX). Boletín Antropológico 43: 5-51. Mérida: Centro de Investigaciones Etnológicas, Museo Arqueológico, Universidad de los Andes.
- _____. 2003. De los timoto-cuicas a la invisibilidad del indígena andino y a su diversidad cultural. Boletín Antropológico, 21/59: 283-312. Mérida: Universidad de Los Andes.
- _____. (por publicarse). Resistencia cultural ante la conquista española en la Cordillera de Mérida. Mérida: Universidad de los Andes.
- Briceño-Iragorri, Mario 1919. Procedencia y lengua de los Timote-Cuycas. Anales de la Universidad Central de Venezuela, abril-junio de 1919. Caracas.
- _____. 1929. Procedencia y cultura de los Timote-Cuycas. Anales de la Universidad de Venezuela 17/2:156-183. Caracas.
- _____. 1946-47. Procedencia de la cultura de los Timote-Cuycas. Acta Venezolana 2/1-4: 1-23. Caracas. Briceño Valero, Américo 1927. Dialectos cuicas. Trujillo 1. Trujillo.
- Brinton, Daniel 1892. Studies in South American native languages. Proceedings of the American Philosophical Society 30: 45-105.
- Calcaño, Julio 1886. Vocabularios. Resumen de las Actas de la Academia Venezolana 37-45. Caracas.
- Clarac de Briceño, Jacqueline 1981. Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida. Caracas: Fundarte.
- _____. 1985. La persistencia de los dioses: etnografía cronológica de los Andes venezolanos. Mérida: Talleres Gráficos de la Universidad de los Andes.
- _____. 1990. Los Arawak en la Cordillera de Mérida. Boletín Antropológico, 18: 24-39. Mérida: Universidad de Los Andes.
- _____. 1996a. La invasión Arawak de la Cordillera de Mérida. En: J. Clarac de Briceño (ed.), Mérida a través del tiempo: los antiguos habitantes y su eco cultural: 24-62. Mérida: Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes.
- _____. 1996b. Las antiguas etnias de Mérida. En: J. Clarac de Briceño (ed.), Mérida a través del tiempo: los antiguos habitantes y su eco cultural. Mérida: Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes.

- _____. 1999. Los grupos étnicos andinos venezolanos en la visión de Julio C. Salas y la de investigadores contemporáneos. *Boletín Antropológico*, 47/3. Mérida.
- _____. 2000. La representación del cuerpo y la enfermedad. Su relación con el espacio físico de la cordillera y el cosmos. En: Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*. Madrid: Casa de América.
- Chamberlain, A.F. 1910. Sur quelques familles linguistiques peu connues ou presque inconnues de l'Amérique du Sud. *JSAP* 7: 179-202.
- De Robert, Pacale 1995. Gens de l=amont. Usages et représentations de l=environnement dans les hautes Andes du
- Alain Fabre 2005- Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos. Vénézuéla. Thèse de Doctorat. Paris: EHESS.
- Díaz de Villalona, Nancy – Carlos García Sivoli – Gloria Premoli de Percoco 1999. Estudio del dimorfismo sexual de la arcada dentaria inferior, aplicado a una población autóctona contemporánea del estado Mérida: Mucuchíes (Municipio Rangel) (II Parte). *Boletín Antropológico*, 47/3. Mérida.
- Ernst, Adolf 1885-86. Über die Resten der Ureinwohner in den Gebirgen von Mérida. *ZE* 17: 190-197; 18: 372-373.
- _____. 1886. Sprachproblem der Ureinwohner von Venezuela. *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Jahrgang 1886: 372-373*. Berlin.
- _____. 1891. Les anciens habitants de la Cordillera de Mérida (Vénézuéla): poterie, langage, affinités. *Compte rendus du Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistorique, Session X: 491-500*. Paris.
- Febres Cordero, Tulio 1886. Dialecto mucuchíes de El Cenicero. Resumen de las Actas de la Academia Venezolana de la Lengua, Apéndice I. Caracas.
- _____. 1920. Los aborígenes de los Andes venezolanos. *Cultura Venezolana*, Año III, vol. 6: 209-223. Caracas.
- _____. 1921. Historia de los Andes. Procedencia y lengua de los aborígenes. Mérida.
- Fonseca, Amílcar 1913. Dialectos Cuicas. *Horizontes* 15: 1974-1977. Ciudad Bolívar.
- _____. 1914. Dialecto Cuicas. *Gaceta de los Museos Nacionales* 2: 216-220. Caracas.
- _____. 1925-26. Orígenes trujillanos. El verbo cuica. *Cultura Venezolana* 28/72: 223-232 y 31/79: 203-212. Caracas.
- González Nájuez, Omar 1999a. Investigaciones etnolingüísticas sobre el fenómeno “Chontal” en los pueblos del sur del Estado de Mérida. Informe del trabajo de campo efectuado en los pueblos del sur del Estado Mérida los días 26 al 29 de enero de 1999. Mérida (ms.).
- _____. 1999b. Investigaciones etnolingüísticas del fenómeno “Chontal” en los pueblos del sur del Estado de Mérida (Parte II). Prospección de algunas aldeas del área del Municipio Arzobispo Chacón (Canaguá, Mijará, Mucuchachí y Chacantá). Mérida (ms).
- _____. 1999c. Extinción de las lenguas indígenas venezolanas: perspectivas de su revitalización lingüística para el siglo XXI. *Boletín Antropológico*, 47: 17-34. Mérida: Universidad de Los Andes.
- _____. - Luis Bastidas V. 2002. Investigaciones etnolingüísticas sobre el fenómeno “chontal” en la cuenca alta y media del Chama y el sector panamericano del Sur del Lago de Maracaibo. *Boletín Antropológico*, 56. Mérida: Universidad de Los Andes.
- Jahn, Alfredo 1927. Los aborígenes del occidente de Venezuela. Caracas.
- Lares, Ignacio 1918. Andes venezolanos. Vocabularios. De re Indica 1: 35-36. Caracas.
- _____. 1950. Etnografía del Estado de Mérida. Mérida: Ed. Salirrod.
- Lehmann, Walter 1911. Timote-Sprachgruppe. (MS en la biblioteca del IAI, Berlín).
- López, E. 1992. Notas etnográficas de los Parameros venezolanos. *Boletín Antropológico* 24: 59-82.
- _____. 1993. Páramo: diferentes visiones. En: C. Schubert & L. Vivas (eds.), *Geomorfología glacial de la Cordillera de Mérida: 109-121*. Mérida: Universidad de los Andes.
- López de Pedrique, Luisa 1978. Magia y medicina en Lagunillas. Mérida: Junta pro-documentos de Lagunillas.
- López-Zent, Egleé 1993. Plants and people in the Venezuelan páramo. *Antropologica* 79: 17-42. Caracas.
- Marcano, Gaspar. 1891. Ethnographie précolombienne du Vénézuéla. Note sur les Cuicas et les Timotes. *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 4ème série, vol. 2: 238-254.
- Márquez Carrero, A. 1978. Folklore del Estado Mérida. Mérida: Universidad de los Andes.
- Métraux, Alfred - Paul Kirchhoff 1948. The Northeastern extension of Andean culture. *HSAI* 4: 349-368.
- Oramas, L.R. 1920. Etnografía venezolana. Caracas.
- Rivet, Paul 1927. La famille linguistique Timote (Vénézuéla). *IJAL* 4: 137-167.
- Rojas Trejo, Belkis 1998. La conceptualización del cuerpo entre los campesinos de Mucuchíes. En: L. Meneses, J. Clarac & G. Gordones (eds.), *Hacia la antropología del siglo XXI, Tomo I*. Mérida: Museo Arqueológico/ CIET/ Universidad de los Andes.
- _____. 2000a. La madre no es una sola. Consideraciones etnográficas acerca de la matriz y/o la madre en poblaciones andinas merideñas. *Tierra Firme. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, año 18, vol. 18. Caracas.

- _____. 2000b. Cuerpos tiernos y abiertos. Embarazo y parto entre las mujeres campesinas de Mucuchíes. *Boletín Antropológico* 49: 75-92. Mérida: Universidad de Los Andes.
- Samudio A., Edda O. 1995. Proceso de poblamiento y asignación de resguardos en los Andes venezolanos. *Revista Complutense de Historia de América*, 21: 167-208. Madrid.
- Tavera-Acosta, Bartolomé 1907. *En el sur* (dialectos indígenas de Venezuela). Ciudad Bolívar.
- Velázquez, N. 1986. Los resguardos de indios y la formación de circuitos económicos en la Provincia de Mérida, siglo XVII. Tesis de grado Ms. Scientiarium en biología, mención Antropología. Caracas: IVIC.
- Villamizar, Thania – Luis Bastidas V. 1996. Historia y oralidad en los campesinos de Mérida. En: J. Clarac de Briceño (ed.), *Mérida a través del tiempo: los antiguos habitantes y su eco cultural*. Mérida: Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes.
- Wagner, E. 1978. Los Andes venezolanos: arqueología y ecología cultural. *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 4/1: 81-01.
- _____. 1988. La prehistoria y etnohistoria del área de Carache, Estado Trujillo. Mérida: Publicaciones de Rectorado, Universidad de los Andes.

www.bdigital.ula.ve

Anexo N° 6

Fotografía casa de San Rafael de Mucuchíes



Casa de San Rafael de Mucuchíes

Autor: Juan Félix Sánchez

Fuente: Vereda. Venezuela Red de arte. Registro 0081

Guía de Entrevistas (Estudio exploratorio, primer trabajo de campo)

GUÍA DE ENTREVISTAS. Primer trabajo de campo

Lugares: Mocoa Alto, Mixteque, Gavidia, Mucuchíes

Personas a entrevistar: mujeres y hombres adultos

1. Campos de estudio: conocimiento, afectos, valoraciones, prácticas cotidianas
2. Preguntas de la Entrevista: De evocación del tiempo, abiertas y cerradas
3. Dimensiones a considerar:
 - A. TIEMPO DE LA VIDA.....CARACTERES CUANTITATIVOS Y CUALITATIVOS
 - B. TIEMPO DEL MUNDO.... TIEMPO SOCIALMENTE RECONOCIDO
 - C. PRESENCIA O AUSENCIA DE LAS VERTIENTES PASADO, PRESENTE Y FUTURO
 - D. TEMPORALIDAD SUBJETIVA

Preguntas:

1. ¿Con qué asocia Ud. El tiempo?, con el trabajo, la vida, los domingos, el verano, las lluvias, los amigos, la familia?
2. ¿Tiene algún proyecto, o algo que le gustaría hacer o llegar a ser?
3. ¿Qué es para Ud. “el ahora”
4. ¿Qué es para Ud. “el futuro” y el devenir?
5. ¿Qué es para Ud. El tiempo de trabajo?
6. ¿En qué tiempo hace Ud. Las cosas? (compras, trabajo, casa, salidas, etc)
7. ¿Cuál es el espacio que más le gusta y el tiempo que le dedica a eso que hace ahí?

Guía de Entrevistas (Segundo trabajo de campo)

GUÍA DE ENTREVISTAS. Segundo trabajo de campo

Lugares: Aldeas de Mucuhíes (Misintá y alrededores y el propio pueblo)

Personas entrevistadas: Tres mujeres

1. Campos de estudio: conocimiento, afectos, valoraciones, prácticas cotidianas
2. Preguntas de la Entrevista: De evocación del tiempo, abiertas y cerradas
3. Dimensiones a considerar:
 - A. TIEMPO DE LA VIDA.....CARACTERES CUANTITATIVOS Y CUALITATIVOS
 - B. TIEMPO DEL MUNDO.... TIEMPO SOCIALMENTE RECONOCIDO
 - C. PRESENCIA O AUSENCIA DE LAS VERTIENTES PASADO, PRESENTE Y FUTURO
 - D. TEMPORALIDAD SUBJETIVA

Preguntas:

1. ¿Qué se le viene a la cabeza cuando le digo la palabra tiempo?
Dígame unas tres palabras, o más que se le vengan primero
2. ¿Y si le digo la palabra espacio, ¿me puede decir en qué piensa Ud.?
Nómbreme cosas que se le parezcan; unas tres, por lo menos
3. Durante un día entre la semana, ¿qué cosas haces y en tiempos? O vez un solo tiempo?
¿Y en una semana?
¿Y en un mes?

¿Me puede hablar del tiempo?
4. ¿A qué le dedica el mayor tiempo?
5. Si le pido que haga un dibujo del tiempo, ¿le gustaría hacerlo? ¿Me podría hablar sobre el dibujo?
6. ¿Ud. qué le ve de bueno o de malo al tiempo?
7. ¿Cómo hace Ud. para organizar las cosas dentro del tiempo del que dispone?
8. ¿Le parece que haya alguien que haya creado el tiempo, o es Ud. quien lo maneja?
9. ¿Qué es para Ud. el presente, el pasado y el futuro? O no lo ve así?
10. ¿Me puede contar algo que le haya pasado en algún momento que tenga que ver con eso del tiempo?