

PAISAJES IMAGINARIOS DEL TIEMPO

ENTRE PÁRAMOS Y PUEBLOS ANDINOS DE VENEZUELA

LUZ PARGAS L.

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas, Humanic. Grupo de investigación Sociohistórica de la Región Andina (Gisara)

Pargas L., L. (2011). Paisajes imaginarios del tiempo. Entre páramos y pueblos andinos de Venezuela. *Revista de Arquitectura*, 13, 13-22.

Socióloga, Universidad Central de Venezuela.
Magíster Scientiarum en Intervención social, Universidad del Zulia, Venezuela.
Candidata a Doctora en Ciencias Sociales, Doctorado en Ciencias, Universidad Central de Venezuela.
Cursante regular del doctorado en Antropología, Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela.
Cofundadora del Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas, Humanic.
Coeditora de la *Revista Venezolana de Sociología y Antropología, Fermentum*, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
Publicaciones
Movimenti Sociali e Crescita Urbano in Venezuela, 1950-1998 (2003). En coautoría
Revista Storia Urbana, Milán (Premio Regional al mejor trabajo científico y tecnológico en Ciencias Sociales).
Representaciones sociales de fertilidad y fertilización de suelos tropicales (obra colectiva) (2001).
Las representaciones sociales en Venezuela. Edición especial (*Athenea Digital/Fermentum-ULA*), Hétier, Pargas et al. (2000).
lpargas@cantv.net / lpargas@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo aborda el tema de la representación social del tiempo. Su contenido constituye la interpretación del segundo momento de una investigación en el páramo de Mucuchíes, municipio Rangel, del estado Mérida, cordillera de Mérida, que a su vez se articula a la cordillera de Los Andes. Desde conversaciones sobre el tiempo con mujeres y su mundo de vida entre los altos páramos y algunas aldeas y centros poblados se obtienen —a partir de un análisis transversal y plural en el método— los testimonios de mujeres en su contexto páramo. Usando la teoría de las representaciones, y teniendo ciertas precauciones respecto a esta, se obtienen datos de algunas dimensiones: de conocimiento, de afectos y valoraciones, así como de las prácticas. Se supone que dichas “representaciones sociales” tienen un contenido psico-filosófico-social, pero también simbólico-cultural (mitos, ritos y costumbres), que como expresión de un contexto matricial y actos cotidianos rutinarios laterales logran configurar “paisajes imaginarios” en una arquitectura del espacio-tiempo desde una *philosophiuplebeia* que precisa ser recuperada.

PALABRAS CLAVE: imaginarios sociales, representaciones sociales, geografía, *philosophiuplebeia*, antropología urbana.

IMAGINARY LANDSCAPES OF THE TIME BETWEEN MOORS AND ANDEAN TOWNS OF VENEZUELA

ABSTRACT

The present article approaches the topic of the social representation of the time. Their content constitutes the interpretation of the second moment of an investigation in the moor of Mucuchíes, municipality Rangel, of the state Merida, mountain range of Merida that in turn is articulated to the mountain range of The Andes. From conversations about the time with women and their world of life between the high moors and some villages and populated centers are obtained—starting from a cross-section analysis and plural in the method—los testimonials of women in their context moor. Using the theory of the representations, and having certain cautions regarding this, data of some dimensions are obtained: of knowledge, of affections and valuations, as well as of the practices. It is supposed that this “social representations” they have a psico-philosophical-social, but also symbolic-cultural content (myths, rites and customs) that eat expression of a matrix context and lateral routine daily acts it is they are able to configure “imaginary landscapes” in an architecture of the space-time from a *philosophiuplebeia* that he/she specifies to be recovered.

KEY WORDS: Social imaginary, social representations, geography, *philosophiuplebeia*, urban anthropology.

INTRODUCCIÓN EN PRIMERA PERSONA

Este es el segundo “momento” de una investigación en desarrollo asociada a la tesis doctoral titulada “El tiempo como representación. Trayecto de vida entre el páramo y la ciudad andina”. Contiene un segundo trabajo de campo sobre el tiempo como representación¹, a partir del cual se obtienen nuevas experiencias sobre conversaciones acerca del tiempo en algunas mujeres. Desde un enfoque teórico-metodológico plural y transversal (Cucó Giner 2004), e inspirado en la definición de Serge Moscovici (1979) se toman, no obstante, ciertas precauciones teórico-metodológicas. Una de estas precauciones es que a la teoría de Moscovici le falta una comprensión antropológica e histórica del papel del mito en la construcción de las representaciones sociales e identidades sociales contemporáneas. La otra es que en todas las teorías sobre subjetividades desde lo colectivo (arquetipos de Jung, representaciones colectivas de E. Durkheim y M. Mauss, el imaginario de C. Castoriadis, G. y Durán, entre otros), está ausente un análisis de los mecanismos psicosociales de construcción de tales entidades (Saiz Galdós, Fernández y Estramiana, 2007). Las otras precauciones se obtienen del preámbulo de esta investigación (primer y segundo trabajo de campo), las cuales se mostrarán en las conclusiones.

Combinando varias estrategias respecto al método —etnografía, conductas discursivas y “mapa de vida” (Pargas, 1994, 1998, 2000)—, como antecedentes en otras investigaciones en espacios urbanos y rurales, y ahora en este nuevo escenario, se aspira obtener información sobre la dimensión cualitativa de estas construcciones intersubjetivas (el análisis de la dimensión cuantitativa no se muestra en el artículo).

La motivación al emprender este trabajo tuvo dos fuentes: una basada en la experiencia y otra de carácter intelectual.

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

1 El concepto de representaciones sociales en los términos de Moscovici designa una forma de conocimiento específico, el saber del sentido común. Es 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” [1961] (1979, p.18).

que me produjo el silencio de las palabras que solo se escuchaban en mi memoria de cómo se atropellaban estas en la ciudad y su contraste con el aquí y el 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 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, lo cual se confabuló para romper la velocidad material del viento 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 “subir” a la tierra de la historia de estos *mis ahora más próximos*.

La segunda. La otra preocupación que me asaltó fue la del modo de atrapar el tiempo, comenzando con la de la interpretación ordinaria del ser-ahí. Luego, desde la razón científica moderna, me preguntaba si estos pobladores tendrían un proyecto de vida pero, para mi sorpresa, sus imaginarios del tiempo eran más bien en los términos de “un presente continuo”, un trayecto de vida, cuestión que se podrá ver en el relato de las mujeres. Fue también preciso interrogar imágenes teóricas ya estructuradas en el tiempo y que, finalmente, se desdoblaban en tres esferas: filosófica, científica y la del pensamiento concreto, incluso cosmológico, sobre el tiempo; las famosas paradojas del tiempo, y las definiciones y los relatos rastreados *on line*, como el libro *La sonda de Arcturo* (The Galactic Cultural Strategy), y también en los chinos (Argüelles, 2011), donde encontramos que el tiempo sigue una trayectoria en espiral hasta elegir averiguar qué era lo que las personas se representaban en relación con este, y optar por una epistemología del sentido común en los términos del grupo de Moscovici. En esta última se inscribiría la representación del tiempo en los Andes.

Por eso, tener una experiencia de aproximación al tiempo, diferente a una teorización filosófica o científica, exige igualmente que uno vaya al encuentro con la construcción intersubjetiva de este concepto; a partir de un método de ser-ahí-con los otros, que se hace visible en el “cómo” y en el lugar donde se fabrica el imaginario; de la reproducción de la vida cotidiana (“con sus trajines y afanes”); de sus ritos y otras formas culturales, y desde su relación social, así como desde todas las otras formas elementales de vida.

Si se me preguntase por qué he elegido a las mujeres como sujetos de estudio, diría que es una elección arbitraria, o tal vez una elección que busca en este género la particular relación tierra-madre-imaginario a partir de la singular modalidad del ocuparse de lo que se produce biológicamente, así como de su relación con la Tierra y con los otros elementos que la conforman: los hombres, 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, hastalas “deudas” que se deban pagar según sus imaginarios “para que haya lluvias buenas, buenos veranos, sol y aires buenos”.

DE LAS SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS O DE POR QUÉ CONSTRUIMOS PAISAJES

Andar por los páramos y vivir en los páramos son dos cosas muy distintas. Este dualismo relacional manifiesta dos modos de acceder a la realidad. Son como dos compases de una misma pieza musical a un tiempo y a una distancia.

Elegiré el primero; no se puede prometer otra cosa que un aproximarse, entendido como la posibilidad más extrema de un sí mismo como ambición a la primera relación, es decir, la de quien observa (desde un contexto urbano como Mérida-Ciudad) a las personas que viven en el alto páramo y no la de quienes tienen el privilegio de vivir y convivir allí.

La primera inquietud que me asaltó fue el modo de atrapar el tiempo, pero comencé con la de la interpretación ordinaria del ser-ahí. Tenía que acercarme a la gente del páramo. Por otro lado, fue también preciso interrogar construcciones ya estructuradas sobre el tiempo, tales como la teológica, la filosófica, la científica para luego pasar a la del sentido común, que es la que abordaré en esta exposición.

Una materia al parecer tan obvia como el tiempo, tal como lo expresara Albert Einstein (Hawking, 2003), y que además está presente en todo lo que hacemos y vivimos, tenía que ser convertida en exótica para poderla estudiar, o quizás, tener una experiencia con ella. Por tanto, es preciso hacer ciertas advertencias:

- a) No encontraremos en este texto un estudio del tiempo histórico.
- b) Se tratará más bien del asunto del tiempo subjetivo, de su representación.
- c) Se parte del supuesto de que *el tiempo* es una construcción que pone de manifiesto la comunión de varias (o muchas) necesidades, angustias, estilos y lenguajes (lucha entre culturas y lucha dentro del alma humana).

Somos nosotros quienes dibujamos un paisaje del espacio-tiempo de la naturaleza, un paisaje de la vida, de los otros, dando al imaginario la oportunidad de expresar una multiplicidad de voces.

- d) Esta construcción se despliega en la trama de la vida en la que mujeres y hombres *apenas somos un hilo*, para decirlo en la expresión del gran jefe de los *duwamish* (zona libre.org, 2011), de los indios pieles rojas, y asimilado en la “ecología profunda” de Capra (1996).

Se dice que la manifestación del ser-ahí-con el mundo es un acto de representación que está en el origen del psiquismo humano (Eco, 2007), el cual pasa por diversas fases dramáticas. La imagen primigenia es la del propio cuerpo, o fase del espejo; es la fase de contemplar e identificar el yo. El ojo y la mano constituyen la primera forma de comunicación humana, antes que la palabra (boca y oído). Lo imaginario, entonces, es una respuesta narcisista a la angustia de desmembración, de escisión, de disgregación, que no es otra cosa que angustia de muerte. Luego, el sujeto busca un punto de referencia de unidad y totalidad: el otro. Se da cuenta de que su cuerpo es diferente al de la madre y el padre. Finalmente, se produce el paso al estadio de lo simbólico —que parece tener su origen en el culto a los muertos—, y aquí parecieran estar los albores de la religión. “Se concluye pues que la imagen procede del tiempo afectivo-corporal, de lo religioso y de la muerte, ignorando las construcciones de la razón (p. 239). Entonces pareciera ser que la imagen de sí, del otro y del paisaje se anticipan de cierto modo a la razón.

¿Y qué tienen que ver los imaginarios con la valoración?

...las diversas formas de sociedad que conocemos en esta historia, están definidas esencialmente por la creación imaginaria. Imaginaria en este contexto, evidentemente no significa ficticia, ilusoria, especular, sino *posición de formas nuevas*, y posición no determinada sino determinante; posición inmotivada, de la cual no puede dar cuenta una explicación causal, funcional, o incluso racional.

Estas formas creadas por cada sociedad hacen que exista un mundo en el cual esta sociedad se inscribe y se da un lugar. Mediante ellas es como se constituye un sistema de normas, de instituciones en el sentido más amplio del término, de valores, de orientaciones, de finalidades de la vida tanto colectiva como individual (Castoriadis, 2005, p. 195) (Énfasis agregado).

En los imaginarios y en las representaciones se imprime la valoración del tiempo y del espacio, de los otros, de todo lo que hacemos o dejamos

de hacer, de los significados y del avance de la insignificancia.

Entonces, cuando vemos por ejemplo que los agricultores de una de las zonas más productivas de la cordillera de Mérida prefieren llamarse “productores” y se molestan cuando les llaman “campesinos”, nos está mostrando parte de un imaginario colectivo y parte de un contexto matricial que se ha construido gracias a los relatos maestros. Ahora bien, dicha matriz significativa no permanece inmóvil, cambia gracias a la posibilidad de construcción de teorías del sentido común o la representación (lateral) (Jodelet, 1991) en tanto resistencia a esta *carga imaginaria* de “Complejo industrial moderno” como Nueva Ilustración en este país.

Como refuerzo a la teoría de las representaciones sociales, en anteriores trabajos de campo observamos que las mismas se constituyen en las *verdades que tienen sentido para la gente*, teorías personales o colectivas tales que les permiten enfrentar su vida cotidiana, incluso orientarse, estar al día con las informaciones que les llegan y darles un nombre u otorgarles una denominación y tomar decisiones. En este sentido, las representaciones sociales son una articulación de la teoría-método en la práctica. Ellas son una opción teórica y metodológica: una epistemología y una forma práctica de enfrentar la vida. La lógica que las orienta no busca la Verdad. La ciencia, en cambio, sí la busca como objetivo y a partir de verdades relativas que forman parte de una posición de *equifinalidad*, se acerca a la meta final que es la de alcanzar esa verdad. A diferencia de la ciencia, y de la filosofía, las representaciones sociales no se hacen la pregunta por la verdad (ver Heidegger, 1925-1926, años inmediatamente anteriores a la publicación de *Sein und Zeit*, 1984).

El atributo “social” de estas representaciones obedece a que las mismas se fabrican en el *intercambio social*, en ese ser-ahí con los otros, pero también pueden ser sociales por coextensividad, es decir, porque sus construcciones intersubjetivas pueden coincidir en el o con el grupo, incluso hasta llegar a convertirse en representaciones sociales o colectivas (en los términos de Durkheim, 2003). Por ejemplo, estamos tratando de entender fenómenos de comunicación como los llamados *ritos piaculares* en los términos de Durkheim, pero en la interpretación posmoderna de Mafessoli (2000).

Ahora bien, en la vida cotidiana, el fenómeno de representación consiste en una operación psicosocial, y también cultural, valorativa y coloreada de ideología (s), un fenómeno intermediario entre el macro-concepto de ideología y los otros

micro-conceptos de percepción, imagen, mitos, creencias, etc. Que también recoge y finalmente reproduce a modo de síntesis una especie de configuración particular, y esa síntesis diferencia a las representaciones sociales de las otras nociones en singular, aunque estas sean muy afines.

El mayor esfuerzo metodológico se enfrenta, pues, por su parte, con el rigor y la fidelidad al obtener de la conversación y de la observación participante un máximo de información posible sobre el procedimiento utilizado en la obtención de los datos, tanto cuantitativos como cualitativos, tanto de la forma del discurso como del contenido (quizás en frecuencias si se usa el discurso como materia prima), es decir, sobre “el peso” que tienen las palabras (en un contexto de discurso) y en un contexto natural de producción en relación con el objeto de discurso, que en nuestro caso sería con el tiempo.

Desde el punto de vista sociolingüístico hay que dar el valor adecuado al aspecto cultural del discurso construido por los hablantes del páramo, entendido como discurso propio, y no mal hablado, como por lo general ocurre cuando el investigador atropella con “un código alto” la construcción del discurso desde su racionalidad (Álvarez, 1998).

DE LA PROCEDENCIA DEL “PAISAJE” COMO IMAGEN: “TEORÍAS DE SENTIDO COMÚN” COMO PRIMER DESPLIEGUE

En esta segunda visita y entrevista a mujeres de otras aldeas se pudieron visualizar en el análisis tres andamios considerados clave para armar la trama femenina del tiempo: 1) ellas, las mujeres, 2) el contexto, 3) la palabra tiempo,

ELLAS, LAS MUJERES

Las mujeres, como todos los seres humanos, son cualquier cosa menos receptoras pasivas: “... piensan autónomamente y producen y comunican constantemente representaciones [...] en todas partes (como toda la gente) están haciendo observaciones, críticas, comentando, confeccionando ‘filosofías’ no oficiales, las cuales tienen influencia decisiva sobre sus escogencias, las formas de educar a sus hijos, etc.”

Pero también nosotros tenemos representaciones y, sobre todo, arquetipos o representaciones colectivas (en los términos de Jung y Durkheim) presentes en nuestra memoria sobre ellas. La noción de arquetipo posibilita reconocer la figura

de la mujer en la psique colectiva del individuo, ampliando así la esfera de las representaciones sociales a este ámbito de la construcción de subjetividades.

Su poder, dado por la naturaleza, está en su fecundidad (capacidad de dar a luz), privilegio exclusivo de la feminidad. Las representaciones universales de ellas hunden sus raíces en los mitos del pasado, en especial los arquetipos de la mujer, los cuales, según Jung, son la Madre y el Ánima o principio femenino del hombre.

Se destacan cuatro categorías del arquetipo Madre:

1. Autoridad, sabiduría y altura espiritual más allá del intelecto.
2. Lo bondadoso, protector, sustentador, lo que da crecimiento, fertilidad y alimento (lo maternal).
3. Lugar de transformación mágica, del renacer, el instinto o impulso que ayuda.
4. Lo secreto, escondido, tenebroso, el abismo, el mundo de los muertos, lo que devora, seduce y envenena, lo angustioso e inevitable.

El arquetipo ánima representa la parte femenina del varón, mientras que el *ánimus* es la parte masculina de la mujer. Según Jung

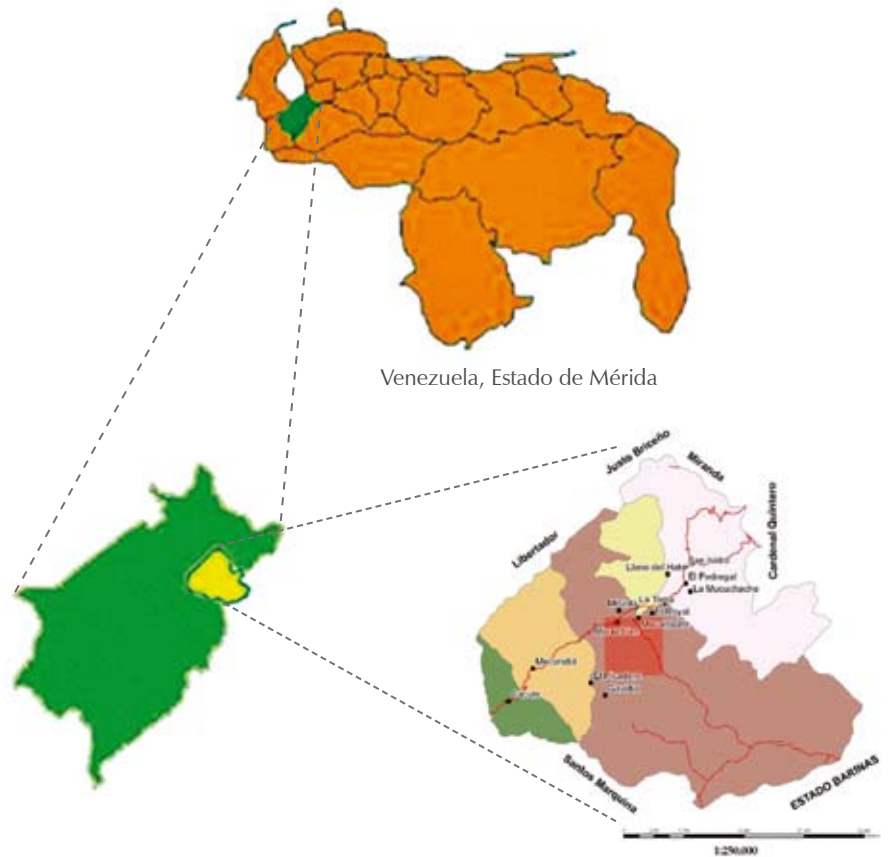
Todo hombre lleva la imagen de la mujer desde siempre en sí, no la imagen de esta mujer determinada, sino de una mujer indeterminada. Esta imagen es, en el fondo, un patrimonio inconsciente, que proviene de los tiempos primitivos y, grabada en el sistema vivo, constituye un tipo de todas las experiencias de la serie de antepasados de naturaleza femenina, un sedimento de todas las impresiones de mujeres, un sistema de adaptación psíquica heredada (Saiz Galdóz, 2007, p. 140).

Este segundo arquetipo de la mujer como ánima opera con gran influencia en las emociones y los afectos, y Jung describió tres grandes categorías dicotómicas:

1. Vieja frente a joven.
2. Hada buena frente a bruja.
3. Santa frente a seductora.

EL CONTEXTO

Las mujeres que en el trabajo de campo fueron elegidas para obtener las representaciones del tiempo, viven en un ecosistema tropical de montaña conocido como “páramo”, específicamente el páramo de Mucuchíes (figuras 1 y 2) en



Estado de Mérida, Municipio de Rangel

Municipio de Rangel, contexto en estudio

la cordillera de Mérida². Aparte de su altitud, por encima de los 2.500 metros sobre el nivel del mar, los páramos en general están compuestos por lagunas, pantanos y turberas. Por tanto, se puede decir que a las montañas se agregan los humedales alto andinos.

En la cordillera de Mérida hay dos tipos de humedales, de los cinco que existen en el país: el complejo de humedales de la cuenca alta del río Chama-Laguna de Santo Cristo y la cuenca alta de la Quebrada de Las González.

Tal como lo afirmamos al comienzo de la exposición, el propósito de elegir a pobladores de estas montañas, en especial las mujeres, tiene que ver con la urgencia de rescatar los valores, los saberes y los sentimientos por estas tierras en los campesinos de herencia ancestral para la recuperación, conservación y bienestar de estos territorios amenazados.

LA PALABRA “TIEMPO”

Para tener acceso a las representaciones sociales del tiempo usamos el método etnográfico y de las conductas discursivas (contenido más modos no discursivos que acompañan al discurso). El trabajo “de campo” implicó la observación y el tomar notas en las visitas al lugar: el páramo de Mucuchíes, el pueblo y algunas aldeas a su alrededor.

² 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 predominante sur-norte, y la cordillera de Mérida con orientación suroeste-noreste (figura 1). La cordillera de Mérida abarca un territorio de aproximadamente 400 km de largo por 100 de ancho, y está integrada 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 4.981 msnm en la sierra nevada empleando el sistema GPS (Global Positioning System) (Saler y Abad, 1992).

Antes de hurgar en los archivos del imaginario de las mujeres en su propio contexto, se consideró oportuno rastrear la palabra “tiempo” en el habla de los páramos.

El grupo étnico de Mérida forma parte de una de las poblaciones más antiguas de América, de origen arawac, que por cierto tiene un significado asociado al tiempo. El término *thkuwa*, que en lengua tunebo significa “gente hacia atrás” o “gente mayor”, fue utilizado por los radicales *mu-ku* para referirse a la tierra de sus antepasados, o a su tierra. El primer radical, *mu*, tierra sagrada, y el radical *ku* tendría el significado, según Osborn, de parentesco matrilineal. Una aproximación a la palabra mucuchíes sería: tierra sagrada de los antepasados, del parentesco (matrilineal) de Ches, el dios sol-páramo-arco iris (Clarac, 1996).

Sobre la palabra tiempo se mostrarán algunos vocablos formados a partir de elementos españoles no registrados en el *Diccionario de la Lengua Española*, o bien, “mal pronunciados” (Obediente, 1998, pp. 98-158).

En el artículo de Obediente titulado “Léxico” se encontraron las siguientes:

Andespúes: después (p. 105).

Ora: ahora (p. 138).

Orita: ora (adverbio diminutivo de ahora) (p. 138).

Tiempón: aumento de tiempo: hacía *tiempones* que estaba allí” (p. 152).

Todavía o tuavía: todavía (pp. 153-154).

Figura 1.

La cordillera de Mérida.

Fuente: <http://earth.google.com/download-e.arth.html>

Figura 2.

Ubicación relativa municipio Rangel.

Fuente: Teresa Aldana, geógrafa (Universidad de Los Andes, 2009).

ANDAMIOS METODOLÓGICOS PARA RASTREAR LA TRAMA FEMENINA DEL TIEMPO

Para el trabajo de campo se consideró previamente que el asunto del tiempo era una especie de sistema complejo (Morin, 2005), por tanto el método debía combinar estrategias y técnicas que propiciaran el acceso a las dimensiones constitutivas de una representación. Así, las preguntas se reunieron en tres grupos (considerando los niveles o las dimensiones de las representaciones sociales señalados): 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. En el intermedio de las preguntas se pidió que expresaran a qué se les parecía el tiempo y que hicieran un dibujo e intentaran interpretarlo.

La metodología de esta investigación proviene de un método etnográfico, plural y transversal (Cucó, 2004), insistiendo en lo cualitativo e inspirándose en dismantelar ideas previas inadecuadas a fin de generar ideas naturales con sentido. Se pretendió obtener la representación del tiempo a partir del discurso de mujeres, desde tres tipos de preguntas: a) de evocación del tiempo, b) de conocimiento, c) de valoración del tiempo. Las preguntas abiertas procuran obtener un testimonio y responden a la necesidad de ubicar las dimensiones que componen una representación (su estructura). Estos campos serían: del conocimiento, de las prácticas, afectivo y valorativo. Por una parte, recogen el contenido del discurso; por otra, un análisis de la forma del discurso (modos discursivos) que acompaña a este contenido (Pargas, 1994).

Las palabras pronunciadas por las mujeres en conversaciones informales se produjeron en un ambiente natural del páramo de Mucuchíes (Monasterio, 1980), pero también construido (aldeas y caseríos). El contacto siguió una ruta desde Mucuchíes, capital del municipio Rangel, pasando por las aldeas vecinas: Mistique, Mocoa, Mucumpete, Gavidia, Micarache, Las Piñuelas hasta un sector llamado "Las Mazorcas". La estrategia metódica siguió también una ruta de "esperar más de los sujetos" de su tiempo y de su espacio, que de los modelos heurísticos. Una estrategia sin hipótesis, ni variables ni indicadores, guiada por las preguntas que ellas se hacían acerca del tiempo en el primer acercamiento que hicimos (preámbulo de la investigación), y en el que tratamos de construir un pequeño diccionario lexical. En el segundo acercamiento (segundo trabajo de campo), las preguntas se concretaron en las dimensiones de las representaciones sociales. El otro recurso etnográfico fue el "cuaderno de campo", y la fotografía y la cartografía original para el contexto geográfico.

RESULTADOS. ALGUNOS "PAISAJES" FEMENINOS DEL TIEMPO

Haciendo un contraste entre el discurso encontrado en las aldeas y los pueblitos se observan las singularidades entre las mujeres con su *philosophieplebeia* (y su conocimiento concreto) sobre el tiempo (dos mujeres del primer trabajo de campo y una del segundo):

MUJER TEJEDORA DE UN CASERÍO (LAS PIÑUELAS)

En una tarde de recorrido que se hacía con una de estas mujeres tejedoras, líderes comunales, nos impresionó una expresión suya sobre el tiempo mientras caminábamos, el comentario se hizo en relación con unos trabajadores que aparentemente estaban —en su expresión—, "sin hacer nada" en un horario en faena de trabajo, y refiriéndose al tiempo de los hombres dijo:

Ellos se tiran como las vacas... ahí. ¡Mírenlos no están haciendo nada, disfrutando de las montañas! Ahora, ponte tú en eso para que veas cómo 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 nosotros.

Es que hay unos paradigmas que te dicen... si tú no estás activo estás muerto (figura 3).

Las mujeres dividen su tiempo entre el trabajo en la casa y el trabajo en el telar.

Nos cuentan que la faena comienza más temprano en los caseríos que en el páramo, espacio en el que el día de trabajo agrícola empieza a las once de la mañana hasta las tres de la tarde. El resto se desarrolla en la casa. En lo "más bajo del páramo" se dice que a las siete y media "cae la noche" para referirse al final del día.

En los pueblos del páramo la dieta va cambiando a medida que la gente va bajando, dicen ellas. El desayuno es a base de arepas de harina de trigo y "guarapo", que es una composición de agua con panela (derivado de la caña de azúcar) también conocido en otras regiones de Venezuela como "papelón". Este se hace entre las 8 y las 9 de la mañana. Las arepas tienen "pasajero" o relleno de mantequilla, leche de vaca, "cuajada" o queso ahumado. Al mediodía, el almuerzo se hace alrededor de la una de la tarde, con un menú de sopa de papas, carne de res o de pollo —que se compra en Mucuchíes los fines de semana—, poca ensalada —cuando 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 nuevamente en arepa de harina de trigo, por lo general con queso.

COMPAÑERA DE UN AGRICULTOR

Procedente de El Carrizal, cerca de Gavidia. Ella y su familia sembraban papas.

¿Qué es el tiempo para ella?

Se levanta a las 5 de la mañana. Le lleva el desayuno a su esposo quien siembra cerca de Mucuchíes, como obrero agrícola, a un inmigrante de las Islas Canarias. 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.

Conocimiento del tiempo

El tiempo se explica a partir del espacio. Hay, por tanto, varios espacios y varios tiempos divididos en: la casa, tejer en la Cooperativa, asistir a las reuniones de la misma, ir los domingos a la plaza y a la misa.

Conocimiento simbólico

Hay una relación del tiempo con el día, entendido como un espacio 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, y 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, relajarse, por ejemplo, dice que hay que esperar a que llegue la lana del lugar donde son esquiladas las ovejas, luego preparar la lana y pintarla. Además, “no se puede tejer de prisa, hay que esperar que salga lo que uno se está imaginando que va a salir”.

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 presente es para ella el diminutivo de ahora, es “en lo que estamos”.

El pasado: “Tiene parte del presente”.

El futuro: “lo que venga”.

En cuanto a si tiene proyecto contesta que no. Le gustaría tener un taller en su casa.

Al evocar la palabra “devenir” nos contestó: “lo que ha de venir”, lo importante es que toda mi familia esté bien —entendimos que se refería a un tiempo inmediato—.

Evocación del tiempo

A las preguntas sobre evocación del tiempo respondió, como si tratara de organizar una definición sin desarrollo, lo siguiente: “El tiempo es en el cual transcurren una serie de acontecimientos..., el que 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”.

Del segundo grupo de mujeres agregamos la entrevista de una especie de sacerdotisa (moján en los Andes venezolanos) (Clarac, 1981), quien “reza las lagunas” para recuperarlas.

LIGIA PARRA

(TAMBIÉN LLAMADA “SEMBRADORA DE AGUAS”)

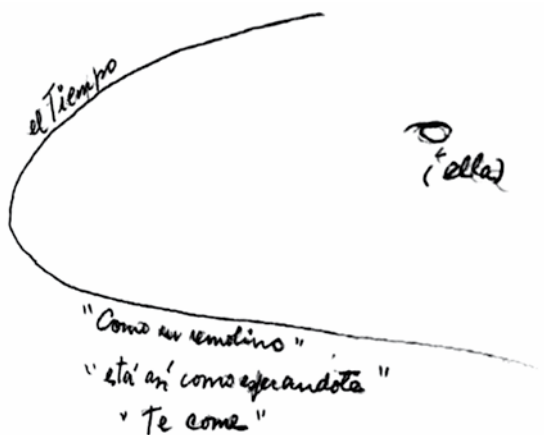
Ligia vive en Misintá, aldea aledaña a la población de Mucuchíes. También la llaman “Sembradora de aguas” o “Señora de las nacientes” porque se ha dedicado a recuperar las lagunas haciendo rituales y prácticas mágico-religiosas y ecológicas, sembrando en las lagunas y en los páramos una variedad de plantas con las comunidades que se interesan por alguna laguna o pantano en problemas. Es una mujer líder y una especie de sacerdotisa. Para ella la naturaleza es una “madre” y una energía que siente y padece. Le da un gran valor al agua como un elemento de la naturaleza. Como líder comunitaria se reúne a menudo con los comités de riego y los consejos comunales que son las organizaciones más importantes del municipio Rangel. Actualmente existen aproximadamente 162 humedales o nacientes de agua que desembocan en el río Chama. Los comités de riego están conformados por cerca de tres mil agricultores del páramo. Ligia se va con los agricultores a “sembrar” los humedales o nacientes de agua. También promueve la siembra de huertas familiares sin el uso de agroquímicos. Veamos una transcripción



Figura 3.
Fotografía de mujer tejedora.
Fotografía: Amílciar Gualdrón.



Figura 4.
Ligia Parra.
Fotografía: Amíliar
Gualdrón.



de su discurso y un dibujo sobre el tiempo:

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, el tiempo para mí” (soy yo; espacio, alegría, nutrirse, compartir, son las palabras que evoca). “Segundo, el trabajo, mis energías, para los demás” (figura 4).

Conocimiento simbólico

“Un remolino que está ahí como esperándote y cuando llega te traga” (es la interpretación del dibujo).

Las prácticas: aunque se considera una especie de “mojana”, su trabajo es colectivo. Ella va con los hombres a recuperar las lagunas, los humedales, con su energía espiritual (sus ritos son reconocidos hasta por las esposas de los agricultores que acompañan a Ligia). También con su energía física sembrando, en grupo, las plantas.

Afectos y emociones

Sentimientos ambivalentes entre el control individual del tiempo, y como fuerza externa (espiritual y simbólica), como un don y como un “remolino”, fuerza que le provoca temor, incluso hasta llegar a “atraparla”, cuando describe su propio dibujo del tiempo.

Valoración del tiempo

“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”. A la pregunta por su proyecto responde que no tiene.

ALGUNAS CONCLUSIONES (SIEMPRE INCONCLUSAS) A ESTA PARTE DE LA INVESTIGACIÓN

PRIMER TRABAJO DE CAMPO

La interpretación de las primeras entrevistas, tanto a hombres como a mujeres, reveló que los pobladores del páramo no se refirieron nunca al objeto de discurso “proyecto de vida” —hipótesis tácita que nos habíamos planteado al evocarles la palabra “tiempo”—. Más que proyecto, la interpretación fue “trayecto” de vida, en términos de decurso de sucesos o un transcurrir de acontecimientos vinculados a sus rutinas (el trabajo, la familia, su relación con su grupo de pertenencia en su esfera de acción). Esto nos llevó a replantear esta vivencia del tiempo en términos de un “presente continuo” (Lechner, 1990).

La sabiduría intuitiva de estos sujetos dio cuenta de una articulación entre todos los fenómenos (“comprensión total”) (Lévi-Strauss, 2007, p. 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, de entender el tiempo (figuración, ontización).

LA REPRESENTACIÓN FEMENINA DEL TIEMPO

En el segundo trabajo de campo se decidió reconstruir la representación del tiempo desde la trama femenina, y se encontraron algunas bases del segundo grupo de estudio (mujeres).

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 ellas desarrollan su vida cotidiana (en este caso, el páramo), es decir, tienen una fuerte influencia en el ser andino. Este aspecto ya se había investigado en anteriores trabajos sobre la cordillera de Mérida; este contexto se relaciona con la vida en las altas montañas, con el vivir en las alturas, cuyas representaciones simbólicas se asocian con “el cielo” y todo lo que está “arriba” (Clarac, 1981, p. 82), pero además con los otros elementos: el clima, el viento, el paisaje del páramo, los colores, olores y sabores que producen los oficios en este ecosistema.

Otros elementos componentes de estas representaciones son el agua (las lagunas del páramo), las piedras, algunas con atributos sagrados, y también las plantas, entre otros.

Vivencia mítica

Entendida como práctica del “mito total”, mitos vividos, así como el “tiempo de los indios” (Lévi-Strauss, 2007; Clarac, 2005).

En el páramo, la representación del tiempo no se *refleja* como si este fuera un objeto. El tiempo tiene vida propia en los sujetos, y aunque, como expresa Lévi-Strauss, “el mito no posee autor, 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, p. 9). El representar pone en evidencia los mitos (a través de las palabras y de las conductas discursivas), sus campos de observación, de acciones y decisiones (como síntesis de producción cultural, social, afectiva, emocional). Estos son los ámbitos de *anclaje* (de transición rural-urbana) y *objetivación*, o proceso de poner de manifiesto (a los que se refiere Moscovici, 1979), de las representaciones, a partir de los cuales los hombres liberan los poderes de su imaginación para conocer, *para comunicarse, para actuar en consecuencia*.

Las representaciones sociales, 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 y de aquello a lo que otorga significado.

Esta vivencia mítica se entiende en un segundo nivel de objetivación, además de la producción simbólica (o representaciones fundamentales de

la vida, como lo es, por ejemplo, el tiempo) en tanto prácticas y expresiones humanas rituales míticas-mágico-religiosas.

Los otros

Lo social no estriba en el hecho de que cierta característica sea compartida por diversas personas, grupos o entidades del más amplio espectro. No estriba en las propiedades de los objetos (personas consideradas como objetos “intrínsecamente sociales), por ejemplo, sino también las personas, en ciertas situaciones, son desprovistas de sus dimensiones sociales y tratadas como simples cosas. Pero lo social es una propiedad que se imprime en determinados objetos con base en la naturaleza de la relación que se establece con ellos, y es precisamente *la naturaleza de esa relación* la que es definitoria de lo social. Cuando las mujeres del páramo “teorizan” acerca de o hablan de algún objeto, hecho o sujeto, lo producen en una relación de intercambio social, condición que les otorga el carácter de social a las representaciones sociales. Todo ello les sirve para fijar una posición en relación con “los otros”, con algún tema, problema o asunto de interés para ellas o para el grupo social de pertenencia. Pero ¿quiénes son los otros?

El “otro” hilo mítico donde se entreteje esta trama de alteridad para la mujer andina son los hijos; el producto de la fecundidad femenina (Héritier, 2007). En el contexto andino, una mujer es considerada “completa” solo si logra tener hijos vivos (Clarac, 1981, p. 83). Por otro lado, se encuentra que la terminología es más rica en el caso de los niños y los ancianos, quizás porque se les menciona con mayor frecuencia o están más presentes en la vivencia de la mujer (p. 46). Igual ocurre con los otros personajes cercanos: “nonos” y “taitas” para el caso de los abuelos.

La comunidad (los otros también cercanos espacial y afectivamente)

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 social femenino.

En consecuencia, la representación *no refleja*, no representa los objetos como si existieran sin ella, pues ella misma es el objeto y el sujeto, es

la realidad (Gauna, 2006). Por tanto, el tiempo vivido se encuentra como realidad entretejida, entramada en las categorías y las teorías que usan estas mujeres, es decir, en la práctica de sus representaciones. ¿Admitirá el espacio-tiempo femenino curvas cerradas de género tiempo? (Hawking, 2003, p. 87) (a propósito de la idea de viajar en el tiempo).

Podríamos apreciar hermenéuticamente a partir de este texto —que es, como se dijo, parte de un segundo trabajo de campo en una investiga-

ción en desarrollo—, que podemos tropezarnos con tres paisajes imaginarios del tiempo: uno filosófico, otro desde la ciencia y otro proveniente del pensamiento “concreto”, reducido a dos enfoques: uno basado en la elección que se inició en Grecia y que adquirió su forma definitiva hace por lo menos tres siglos. El otro, el del sentido común y la *philosophiuplebeia*. Los dos piensan bien, pero es preciso hacer un esfuerzo por recuperar el segundo (Lévi-Strauss, 2007).

REFERENCIAS

- Aldana, T. (2009). Cartografía páramo de Mucuchíes. Ubicación relativa del municipio Rangel, Edo. Mérida, Venezuela (zona de estudio proyecto CDCHT-ULA H-1081-07-09-B: “El tiempo como representación: trayecto de vida entre el páramo y la ciudad en la cordillera de Mérida, Venezuela”. Luz Pargas, ULA. Mérida, Venezuela.
- Álvarez, A. (1998). Discurso. En E. Obediente (comp.). *El habla rural de la cordillera de Mérida*. Mérida: Universidad de Los Andes, CDCHT, CIET.
- Archivo Histórico de la Provincia de Mérida. (1791,1798,1804,1807). *Tierras Realeñas y de Propios. Derechos en el páramo*. Tomos II, XXXV, LXIX, LI, LIII, LXXXI. Registro Principal de Mérida.
- Argüelles, J. (2011) [1984]. *La sonda de Arcturo. Relatos e Informes de una Investigación en Curso*. Recuperado de: www.interprete-energetico.com
- Capra, F. (1996). *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- Cárdenas, A., Carpio, R. y Escamilla, F. (2000). *Geografía Física de Venezuela*. Caracas: Fondo Editorial de la Universidad Experimental Libertador
- Castoriadis, C. (1997). *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Castoriadis, C. (2005). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Clarac de Briceño, J. (1981). *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas en la Cordillera de Mérida*. Caracas: Fundarte. Colección Rescate 2.
- Clarac de Briceño, J. (1996). Las antiguas etnias de Mérida. En Clarac, J. (ed.). *Mérida a través del tiempo*. Mérida: Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, Universidad de Los Andes.
- Clarac, J. (2005). El “mito total”: razones de su vigencia entre los indígenas y campesinos de Mérida, Venezuela. *Boletín Antropológico*. Mérida: Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET), pp. 67-74.
- Cucó Giner, J. (2004). *Antropología urbana*. Barcelona: Ariel.
- Durkheim, E. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eco, H. (2007). *A paso de cangrejo*. Caracas: Melvín C.A.
- Eco, U. (2011). Una generación de extraños [online]. Disponible en: <http://www.publico.es/372742/unageneracion-de-extranos>
- Hawking, S. W., Kip, S., Thorne, I.N. et al. (2003). *El futuro del espacio-tiempo*. Barcelona: Crítica.
- Heidegger, M. (1999). *El concepto de tiempo* (conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo, julio de 1924). Madrid: Trota.
- Heidegger, M. (1984). *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Heritier, F. (2007). *Masculino/Femenino II. Disolver la jerarquía*. Buenos Aires: FCE.
- Jodelet, D. (1991). *Répresentatios sociales. Grand Dictionnaire de Psychologie*. Paris: Larousse.
- Lechner, N. (1990). A la búsqueda de la comunidad perdida. Chile: Flasco. Documento de Trabajo-Serie Estudios Políticos (Chile). No 2. Recuperado de: <http://cronopio.flasco.cl/fondo/pub/publicos/1990/DT/000245.pdf>
- Lévi-Strauss, C. (2007). *Mito y Significado*. Madrid: Alianza.
- Maffesoli, M. (2000). La perspectiva dramática. Conferencia en la Universidad de Los Andes. Grupo de Investigaciones Estéticas. 3 de abril (notas personales de Luz Pargas).
- Molinillo, M. y Monasterio, M. (2005). Venezuela. El complejo de humedales del Páramo. El Banco. En X. Izureita (ed.). *Turberas altoandinas. Espacios frágiles de vida y cultura*. Quito: Proyecto Peatlands in the Tropical Andes. Global Peatland Initiative/NC-IUCN/ECO PAR/GRPO PARAMO.
- Monasterio, M. (1980). *Estudios ecológicos en los Páramos Andinos. Proyecto páramo Andino*. Mérida: Facultad de Ciencias, Universidad de Los Andes.
- Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Barcelona: Huemul.
- Moscovici, S. y Hewstone, M. (2008). De la ciencia al sentido común. En Moscovici (comp.). *Psicología social*. Tomo II. Barcelona: Paidós.
- Obediente, E. (1998). Léxico. En E. Obediente Sosa (comp.). *El habla rural de la Cordillera de Mérida*. Mérida: Universidad de Los Andes, pp. 95-158.
- Pargas, L. (1994). Conductas discursivas y representaciones sociales de fertilidad y fertilización de suelos tropicales. *Fermentum, Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. Mérida: Universidad de Los Andes, pp. 47-60.
- Pargas, L. (1998). *Sobre el pluralismo metodológico en el estudio de las representaciones sociales. En búsqueda de la historia*. Mérida: Consejo de Publicaciones (Colección América Actual), Universidad de Los Andes.
- Pargas, L. y Banchs, M. A. (2000 enero-abril). Las representaciones sociales en Venezuela (edit. invitadas). *Fermentum, Revista venezolana de Sociología y Antropología*, 11 (30). Mérida: Universidad de Los Andes.
- Saiz Galdós, J., Fernández, B. y Estramiana, J. A. (2007). De Moscovici a Jung: el arquetipo femenino y su iconografía. *Athenea Digital*, 11, 132-146.
- Saler, H. y Abad, C. (2004) [1992]. La altura del pico Bolívar. Los páramos andinos: los desafíos en el siglo XXI. IV Simposio Internacional de Desarrollo sustentable. *Revista de Geografía Venezolana*, 33 (2), 277-287.
- Waste ideal (2011). La carta del jefe indio Noah Sealth [1854]. Disponible en: <http://waste.ideal.es/sealth.html>