

**El Imaginario Cabimero**  
**Narrativas de la desesperación, la fe y la esperanza en una ciudad petrolera de Venezuela**

**Resumen**

El presente trabajo de tesis se propone describir e interpretar parte del imaginario socio-cultural de la ciudad petrolera de Cabimas, estado Zulia, Venezuela. Aquí se parte de la premisa de que la marginalidad en esta ciudad se acentúa a partir de los miasmas que dejó el proceso de desarrollo de la explotación petrolera. Asimismo, se reflexiona sobre algunos rasgos de la identidad local como la desesperación, el orgullo, el clamor, la esperanza y la fe, vistos desde el sentido de pertenencia que sus habitantes expresan cotidianamente. Para entender el imaginario popular, y en esencia la identidad local, hemos hecho uso del cancionero, algunos escritos, el testimonio oral y expresiones comunes de la cultura popular. También se hace una aproximación etnográfica a la fiesta popular-religiosa de San Benito, evento que representa el acontecimiento socio-cultural más relevante que tiene lugar cada año en la ciudad, donde la fe, la resistencia simbólica y la esperanza se mezclan para nutrir la identidad cultural cabimera. Por último se ofrece a manera de conclusión algunas propuestas desde una perspectiva socio-cultural que intentan impulsar la historia, la identidad y el desarrollo local.

**Palabras claves:** *Cabimas; marginalidad; imaginario; petróleo; clamor; orgullo.*

|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUCCION.....</b>   | <b>1</b>  |
| <b>I PARTE</b>   |           |
| <b>Marco Teórico Metodológico.....</b>                                 | <b>7</b>  |
| La explicación interpretativa.....                                     | 8         |
| Semiótica y Análisis del Discurso.....                                 | 9         |
| La Antropología Dialógica.....   | 9         |
| La Deconstrucción.....   | 10        |
| El Discurso.....   | 11        |
| Las Narrativas como formas de explicación social.....                  | 11        |
| Las Narrativas sociales y la cuestión del desarrollo.....              | 12        |
| El análisis narrativo en las ciencias sociales.....                    | 14        |
| <b>II PARTE</b>  |           |
| <b>Contexto y antecedentes históricos.....</b>                         | <b>16</b> |
| El regionalismo zuliano.....   | 22        |
| Cabimas en el discurso regional histórico.....                         | 24        |
| <b>III PARTE</b>   |           |
| <b>Sobre la ubicuidad del concepto de Marginalidad.....</b>            | <b>26</b> |
| La marginalidad como concepto.....                                     | 26        |
| La marginalidad confusa.....   | 28        |
| Marginalidad confusa e imaginario social.....                          | 29        |
| Ontología de la marginalidad confusa.....                              | 31        |
| La mineralización del moral y la ciudadanía de segunda clase.....      | 32        |
| <b>IV PARTE</b>  |           |
| <b>Narrativas e Imaginario Social: Experiencia y Cotidianidad.....</b> | <b>34</b> |
| El clamor en la vida cotidiana.....                                    | 37        |
| Adaptación y esperanza en el discurso de la desesperación.....         | 42        |
| La cultura como texto que se escribe asimismo.....                     | 44        |
| <b>V Parte</b>   |           |
| <b>Fervor popular y San Benito.....</b>                                | <b>46</b> |

|   |    |
|---|----|
| Aproximación etnográfica de una fiesta popular (a modo de descripción densa)..... | 47 |
| Promesas colectivas y usos de la fe.....  | 48 |
| El dialogo como respuesta.....  | 52 |

## **VI Parte**

|   |           |
|---|-----------|
| <b>La ciudad y sus posibles lecturas.....</b> | <b>55</b> |
| <b>Conclusión.....</b>                        | <b>58</b> |
| <b>Algunas Propuestas.....</b>                | <b>60</b> |
| <b>Bibliografía.....</b>                      | <b>63</b> |
| <b>Anexos.....</b>                            | <b>66</b> |

## Introducción

### Palabras preliminares

Esta tesis ha tomado forma en el sentido de una investigación etnográfica con marcado énfasis en su carácter interpretativo. El principio en que nos basamos se apoyo inicialmente en la necesidad epistemológica de interpretar lo que veníamos observando y lo que estábamos tratando de describir. Así, en transcurso de la investigación se fue planteando cierta preocupación e interés por conocer el significado que los sujetos querían dar a su experiencia en el marco de la marginalidad que identifica a la ciudad petrolera de Cabimas. Por ultimo, porque llegamos al convencimiento de que este enfoque resultaría conveniente para entender los procesos culturales envueltos en el objeto de estudio. La textualización de nuestras reflexiones fue tomando forma narrativa, en una especie de relato global, donde se fue construyendo un todo orgánico en el que narramos y dimos cuenta de la investigación a partir de la observación, la lectura, el dialogo y la experiencia de vida. Concientes de que todavía prevalecen preceptos que asientan que muchas realidades son inefables (como la de las emociones por ejemplo), asumimos como herramientas de análisis la hermenéutica, la semiótica, y la deconstrucción, perspectivas que desde hace varias décadas han sido relacionada al enfoque etnográfico abriendo el paso a otras áreas de la investigación social. Estas herramientas no solo se asocian al auge que tomó el análisis del discurso y la explicación interpretativa, sino que a pesar de no estar definidas por una metodología específica, se han venido legitimando como áreas de las ciencias sociales y humanas, en las que se ha logrado superar muchos obstáculos epistemológicos.

Al textualizar la realidad y la cultura (a la que se le puede hacer una lectura como si se tratara de un manuscrito) los signos de ésta, son los procesos de significación y el contexto en que se desenvuelve los sujetos, los cuales a su vez se convierten en centro de atención en la interpretación. No obstante, en este ensayo (dado su carácter reflexivo) la lectura de la realidad de Cabimas, parte por un lado de la experiencia de vida y lo que podría llamarse “la mirada interna”. El hecho de haber nacido y formado en parte en la ciudad, hace que nuestra aproximación tenga una carga valorativa y emotiva de la que no podemos escapar pero al menos estar consciente de ella. La lectura es el resultado del dialogo entre quien escribe y los habitantes de Cabimas, sin que esto signifique limitar la mirada al lente arbitrario del contexto y la experiencia. Hemos intentado hacer una interpretación de una vasta suma de subjetividades. La intención consiste en tomar en cuenta algunas dimensiones que en otros estudios han sido útiles para entender la realidad social que contienen tales culturas. Nuestra mirada no es exiliada, sino que asume (como quien usa la narrativa) la necesidad de dar sentido a la experiencia propia, y específicamente la necesidad de configurar el presente de Cabimas.

En la primera parte, entablamos una definición acotada de los métodos y conceptos que conforman el marco teórico y su implicación conceptual, en la cual nos hemos basado para realizar nuestro acercamiento etnográfico. La segunda parte, la abrimos con un breve resumen de la historia general del petróleo en Venezuela, haciendo énfasis en los cambios que se suscitaron en el municipio Cabimas. Igualmente, hacemos referencia al contexto regional o regionalismo que ha prevalecido y reconfigurado con la aparición del petróleo. También abordamos la manera como se escribe y excluye de la historia regional al municipio a pesar del peso histórico, hasta abordar los cambios que dio el municipio en relación al contexto regional, esto lo hacemos a través de la revisión de varios textos historiográficos.

En la tercera parte, realizamos un análisis sobre las aristas que encierra el concepto de marginalidad. Repasamos las adaptaciones que se han establecido en torno a distintos procesos sociales. Similarmente, proponemos y desarrollamos el concepto de Marginalidad Confusa, como un concepto que puede aproximarnos a una explicación sobre el problema de la marginalidad en Cabimas. Concluimos esta parte discutiendo los preceptos en que se basa este tipo de marginalidad y la manera en que es asumida al estar representado como un problema moral y de exclusión.

En la cuarta parte, tocamos temas como la experiencia cotidiana y la cultura popular. En esta parte introducimos el testimonio y referencias sobre contenidos como el orgullo y clamor que caracterizan a los pobladores del municipio. De igual forma, deconstruimos el discurso de la gaita como expresión musical de carácter popular, tomando como referencia las más emblemáticas, en donde a través de sus letras y cadencia, se expresa el clamor ante el centralismo nacional, la clase política y el factor extranjero. Como esbozo, mostramos como ejemplo una de las expresiones populares que revelan la manera en que se va al municipio desde afuera, acentuándonos en los rasgos identitarios que caracteriza al cabimero. Luego establecemos un tipo de analogía, en donde la adaptación y esperanza van de la mano ante la falta de Estado y demás carencias, a pesar de la abundancia petrolera, en la que ha permanecido el lugar. Por último exponemos como referencia un texto del autor venezolano Carlos contra maestre en el cual se denota y describe esta problemática como un continuo del contexto en que esta inmersa.

Antes de finalizar nos concentramos en los procesos de significación litúrgicos de la procesión de San Benito, donde el protagonista es un santo negro de gran influencia entre los creyentes y habitantes de Cabimas, siendo la actividad colectiva más relevante de la ciudad. Así relacionamos esta actividad con un un

tipo de reforzamiento y capitalización de la esperanza. Luego hacemos una lectura de la ciudad desde diversos ámbitos, para finalizar brindando escuetamente una conclusión de los resultados del estudio, además de algunas propuestas de carácter socio-cultural, donde intentamos ofrecer algunas respuestas a la problemática del municipio.

### **Objetivo general**

*Explicar y dar sentido a los conflictos, significaciones, acciones y emociones que el imaginario del cabimense ha venido conformando en relación a su marginalidad y al petróleo.*

### **Objetivos específicos**

- Identificar los diferentes actores que han contribuido a la consolidación de una identidad local cabimense.
- Profundizar el análisis sobre algunas cuestiones que encierran problemáticas específicas y que denomino “*la marginalidad confusa*” y “*la mineralización de la moral*”.
- Describir el contexto, la construcción de la identidad y las valoraciones que se fueron tejiendo en las relaciones con el entorno, selladas por el hecho de vivir entre la percepción de la abundancia petrolera y la marginalidad.

## I. Parte

### **Marco Teórico-Methodológico**

#### **La explicación interpretativa**

La base teórico-metodológica del presente trabajo fue establecida siguiendo la perspectiva de análisis señalada por Clifford Geertz (1973, 1998, [1980]). La interpretación que se intenta lograr, tiende a especificar “su atención sobre lo que las instituciones, las acciones, las imágenes, las expresiones, sucesos, las costumbres y todos los objetos habituales de interés científico-social”. Geertz ilustra su propuesta agregando que: “el estilo de estas construcciones es variado: Burckhardt retrata, Weber modela, Freud diagnostica. Pero todas ellas representan intentos de formular la forma en que este pueblo o aquél, este período o aquél, esta persona o aquélla, tienen sentido para si mismo, y, comprendiendo eso que podemos comprender nosotros sobre el orden social, el cambio histórico o el funcionamiento psíquico en general.” (Geertz, 1998 [1980]:65). Ese es nuestro enfoque.

En el hoy considerado libro clave para la antropología y las ciencias sociales, *The Interpretation of Cultures* (1973), Geertz desarrolla los conceptos de hermenéutica, descripción densa (Thick description) y semiótica, los cuales constituyen la piedra angular de la particular manera en que asume la investigación antropológica al ser vistas como las principales herramientas teóricas-metodológicas para este tipo de aproximación. En la introducción de la obra hace un acercamiento hermenéutico a la etnografía, ya que es la idea central detrás de la *descripción densa*, siendo la forma de aproximación que el autor sugiere para el estudio de las culturas, pero también la clave interpretativa para entender y asignar significados a las sociedades y símbolos. Al igual que Max Weber, cree que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considerando que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz 1973:1). De este modo, al ser la hermenéutica la principal herramienta para la teoría de la interpretación, la reflexividad aplicada al análisis cobra vital importancia al permitir la densidad de la descripción.

Descripción Densa, término que Geertz toma prestado de Gilbert Ryle para proponer su enfoque hermenéutico en la etnografía, la redefine como: “una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después...Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito

extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada” (Geertz 1973:4).

Entendemos entonces este proceso, como la interpretación detallada a partir de la experiencia del observador, donde se establece el significado de esta observación o experiencia para que ese significado pueda ser extraído. Bajo este enfoque, la meta del etnógrafo es determinar las intenciones del observado, o del “nativo” y extraer el significado de las intenciones. Aunque no sea una aproximación científica clásica del estudio de la cultura, Geertz sugiere que la extracción del significado es posible por la base científica y teórica que el antropólogo adquiere durante el curso respectivo de su educación. Su posición es que los escritos antropológicos en general son en si mismos interpretaciones y “por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden. (Solo un “nativo” hace interpretaciones de primer orden: se trata de su cultura). De manera que son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo “hecho”, algo “formado”, “compuesto”- que es la significación de ficho – no necesariamente falsas o inefectivas o menos experimentos mentales de “como si””(Geertz 1973:7).

La semiótica también se convierte es una herramienta central en la antropología interpretativa de Geertz. Todo acercamiento de la semiótica, como perspectiva de análisis, funciona “para ayudarnos a lograr un acceso al mundo conceptual en el cual nuestro tema vive, por lo que podemos, en sentido extendido del termino, conversar con el.” (Geertz 1973:24). Luego, cultura y conducta tienen diferentes niveles de significancia; localizar y describir su significancia es el rol del etnógrafo. El análisis de cultura del etnógrafo finalmente nos llevará la expansión del discurso humano. Así, un símbolo no es solo una cosa que representa algo distinto. La cultura consiste en grupos de formas simbólicas. Un símbolo es la transmisión de la cultura, una manera de entender aspectos de la cultura de una sociedad. Símbolos y acción simbólica revelan el significado cultural; es tarea del etnógrafo establecer su importancia.

Digamos, en fin, que la cultura no es un asunto privado; la cultura es esencialmente pública. Asumimos la crítica al estudio cognitivo de la cultura, cuyo punto de vista sostiene que es interno el proceso para interpretar la cultura. La aproximación cognitiva, los símbolos tienen significados dentro de las mentes de aquellos a quien afecta. Cada persona dibuja su propio significado desde los símbolos de esa cultura. Pero la cultura no es un tema de análisis internalizable dentro de las mentes de los individuos. Ella mas bien es “un molde históricamente transmitido de significados encuerpados en símbolos” (Geertz 1973: 89). Convengamos en que el proceso de la cultura es público porque el significado es público.



## **Semiótica y Análisis del Discurso**

La base conceptual de nuestra interpretación toma elementos de la semiótica para el entendimiento y explicación del discurso. Allí hemos encontrado algunos instrumentos conceptuales que nos permitieron trascender en el análisis del discurso cabimense, al percatarnos de que hay efectos de sentidos dentro de una cultura y sociedad específica, que se manifiestan como una amalgama: “El aspecto, las modulaciones, la pasión, el humor, la estesis, etc. Pero observando que eso no es sino un efecto global de sentido, un parecer que oculta una realidad “molecular”, de “partículas” que en combinatorias algorítmicas componen mitos, literaturas, ritos ideologías, cultura, texto y semiosis”. (Espar, 1998: 21).

Como parte constitutiva de la identidad cultural y local, el discurso pasa a conformar un compendio de elementos que dan sentido a todo el imaginario desplegado a partir de la marginalidad de Cabimas, al mismo tiempo que explica su resistencia. Así, nos encontramos con la existencia de: “...dos metatérminos que son a menudo considerados como sinónimos (...) Texto y discurso, semiótica textual y discursiva quieren decir lo mismo. Pueden tomarse indistintamente uno u otro para designar el eje sintagmático de semióticas no-lingüísticas: un ritual, un ballet pueden ser considerados como texto o como discurso” (Espar, 1998: 31).

De esta manera, nos situamos en un espectro ampliado donde el discurso es también, o además, *aquello que la enunciación enuncia*. “Las puertas en discurso o discursivización consiste en tomar las estructuras semionarrativas para transformarlas en discursivas. El discurso es entonces la manipulación de formas profundas a las que se aporta un algo más de sentido. (Espar, 1998: 33). En fin, asumimos la semiótica y el análisis del discurso en los términos plateados.

## **La Antropología Dialógica**

Es de anotar que una de las técnicas de investigación aplicadas fue la entrevista semi-estructurada. Aunque no fue la vía más expresa a la que se accedió a la información, constituyó un medio que sustancialmente contribuyó a abrir puertas para el desarrollo, análisis y la posterior comprensión y reafirmación de nuestros planteamientos. Las entrevistas fueron realizadas el 6 de enero de 2006, durante la fiesta de San Benito, un evento colectivo que reúne a una variada y numerosa cantidad de asistentes entre el 27 de diciembre y 6 de enero de cada año. Las personas entrevistadas, unas diez en total, fueron escogidas con el único criterio que demandaba la representatividad de la edad y el sexo. Conforme a la naturaleza misma de la fiesta de San Benito, nos consagramos a “hablar” con jóvenes, adultos y personas mayores de cualquier raza o clase social. Nuestro marco de entendimiento se basó en la dialógica de Dennis Tedlock (1987), donde la multivocalidad tiende a cobrar fuerza no como un tipo de antropología específica, sino como parte del discurso mismo, incluso cuando es narrado monológicamente.

El dialogo, cuando era detonado por preguntas, nos llevo a confrontar algunas cuestiones que más que explicitas permanecían ocultas en el discurso. La dialógica consistió en la apertura que permitió adentrarnos “a través” de la simpleza de unas cuantas preguntas a cuestiones que denotaban sentimientos más profundos. A lo largo del texto mostramos parte de ese intercambio síntesis de nuestro dialogo. Y vemos por un lado como se manifiestan los adultos mayores, los jóvenes adultos y los jóvenes en relación a distintos temas. Los nombres que identifican las declaraciones funcionan simplemente para dar cuenta del contenido de la conversación. Se quiso identificar la perspectiva de los jóvenes y de los adultos mayores que en algún caso varia un poco. Todas las personas con las que conversamos fueron informadas sobre el propósito de nuestra investigación, además del posible uso de los diálogos con fines académicos de presentación y defensa de una Tesis de Postgrado.

### ***La Deconstrucción***

Asumimos el valor explicativo de la deconstrucción, termino que introdujo Jacques Derrida en *On Gramatology* (1976), y que permite ver como el texto (discurso) ha sido constituido en su ensamblaje. Es un análisis de carácter binario, donde se trata de determinar la sustancia y esencia del discurso. Derrida advierte que buscar un método para este tipo de análisis es riesgoso, por lo que es preciso más que nada la inventiva:

“I would say that deconstruction lose nothing from admitting that it is imposible...For a deconstructive operation possibility would rather be a danger, the danger of becoming an available set of rule-governed procedures, methods, accessibles practices. Deconstruction is inventive or it is nothing al all; it does not settle for methodological procedures, it opens up a passageway, it marches ahead and marks a trail; its writing is not only performative, it produce rules- others conventions...Its process involves an affirmation, this latter being linked to the coming in event, advent, invention. (Derrida, 1992:312-13, citado por Grbich, 2004:45)

Con todo, algunos lineamientos propuestos por Carol Grbich (2004), orientaron nuestra indagación. Fueron, a saber, los siguientes:

- Buscar y desenredar la complejidad de las dicotomías, oposiciones binarias y jerárquicas.
- Localizar las generalizaciones y usarlas para cuestionar cualquier principio usado.
- Establecer la conexión con otros textos.

El seguimiento de tales lineamientos posibilitó desentrañar la matriz del discurso y nos aproximó a cuestiones que a simple vista parecían opuestas, pero que guardaban una estrecha relación en su significado.

## **El Discurso**

El discurso, además de ser una práctica que engloba y define a la cultura y el contexto, se convierte en un cuerpo de representación social donde un conjunto de saberes, técnicas, enunciados y conocimientos (episteme) han sido creados y sostenidos, condicionando las formas de subjetividad de los sujetos. El discurso pasa a ser el espacio donde se objetivan estas prácticas. Una importante tradición del pensamiento político ha asociado discurso y poder. Maquiavelo, por ejemplo, advirtió la diferencia entre el discurso en plaza y el discurso en palacio. El punto a retener es su propensión manipuladora y manipulable: “El discurso del poder es el conjunto de justificaciones por las que sus mecanismos y dispositivos quedan encubiertos tras una superficie de racionalización.” (Albano, 2005:61). Y ello le viene por su naturaleza de unidad abierta.

En los trabajos de Michel Foucault destaca el tema del discurso. En el pensador francés, un elemento básico para el análisis del discurso es lo enunciado (1972) (*statement*). La identificación de la persona o las personas que lo hacen, deben ser parte de un espacio donde existen otros enunciados parecidos. Además, el enunciado debe estar relacionado significativamente a las cuestiones donde este se ha desarrollado (Grbich, 2004). En el proceso de análisis, la historia y el poder juegan un rol importante al constituir la manera en que se ha producido y legitimado el discurso. Así, la subjetividad se convierte en resultado de los procesos de legitimación históricos del poder atravesado por el discurso.

## **Las Narrativas como formas de explicación social**

En el libro *La Narrativa en la investigación en ciencias sociales* (2004), Barbara Czarniawska, plantea, acotando a MacIntyre, que una de las razones por la cual la aproximación narrativa en las ciencias humanas y sociales ha cobrado tanta importancia, se debe a la manera en que se han venido estableciendo como una de las formas más típicas de caracterización de la vida social. Tomando como referencia los preceptos filosóficos de Alasdair MacIntyre, la autora plantea la idea de que la vida social es narrativa por el hecho de que consiste en acciones y eventos donde la diferencia se establece en la intencionalidad.

Las narrativas individuales, lo que en este estudio reconocemos como el testimonio, se convierten en narrativas sociales, cuando para bien del entendimiento de una sociedad parte de ellas terminan convertidas en un

repertorio de historias legitimadas socialmente para dar sentido a ciertos proyectos o acciones sociales. La autora llama a este proceso: las historias narrativas.

Las narrativas sociales pueden verse como un proceso explicatorio que da sentido a la acción humana, en el que mediante un proceso de socialización o enculturación, los sujetos se identifican con los discursos que históricamente se han legitimado en la sociedad a las que pertenecen. Así, estas se presentan como formas o modos de conocimiento, teniendo como centro la experiencia de las personas y la intencionalidad de la acción.

Roland Barthes nos brinda una visión ampliada de lo que conceptualmente representan las narrativas para los estudios sociales:

“The narratives of the world are numberless. Narrative is first and foremost a prodigious variety of genres, themselves distributed amongst different substances—as though any material were fit to receive man’s stories. Able to be carried by articulated language, spoken or written, fixed or moving images, gestures, and the ordered mixture of all these substances; narrative is present in myth, legend, fable, tale, novella, epic, history, tragedy, drama, comedy, mime, painting...stained glass windows, cinema, comics, news item, conversation. Moreover, under this almost infinite diversity of forms, narrative is present in every age, in every place, in every society; it begins with the very history of mankind and there nowhere is nor has been a people without narrative. All classes, all human groups, have their narratives...Caring nothing for the division between good and bad literature, narrative is international, transhistorical, transcultural: it is simply there, like life itself. (Barthes, 1977:79 citado por Czarniawska, 2004: 1)

### **Las narrativas sociales y la cuestión del desarrollo**

Dentro de este marco teórico es substancial señalar algunos aspectos que consideramos de importancia para abordar el caso de Cabimas. Al englobar el hecho de que básicamente toda historiografía social es narrativa o que ésta puede tratarse como tal, más que potenciar los obstáculos que normalmente surgen como parte de las investigaciones culturales, se amplían las posibilidades para el análisis. Más aun si estas están relacionadas a la problemática o la cuestión del desarrollo en Latinoamérica. En el presente, en el marco de los enfoques sobre los tipos de desarrollo instaurados en Latinoamérica, es casi inadecuado obviar la acepción cultural y sus consecuencias, por un lado por que los modelos de desarrollos aplicados han sido generalmente productos de rupturas sociales (donde se incluyen todos los ámbitos de la vida social: la política, la economía, la cultura), en principio como parte de los proyectos modernistas-positivista que adoptaron la mayoría de los países latinoamericanos a finales del siglo XIX y principio del siglo XX, signando a cada uno en su

ordenamiento como estado naciones, luego se pasa a la aplicación de modelos de desarrollo en donde se responde a coyunturas y etapas históricas, que tenían como necesidad “modernizar” siguiendo el ejemplo de países industrializados, adoptando modelos que resultaron ajenos al no tener nada que ver con nuestras realidades. La tónica una modernización a medias. Sin embargo, como se ha querido entender, los procesos de modernización impulsados por el estado, no fueron exclusivos del ámbito económico o político, los cambios no solo pretendían cambiar los modos de producción y organización, sino también las formas de vida de las personas y la manera como nos percibían a si mismas. Una de las variantes que prevalecían bajo este proceso, podía verse en la manera como algunos países desarrollaban proyectos megalómanos por un lado (el desarrollo de Brasilia en Brasil), o el impulso y apoyo de discursos estéticos modernistas por parte del estado (el cientismo representando las artes plásticas en Venezuela en los sesenta y setenta) formas que pretendían el establecimiento de identidades nacionales conectadas al progreso. En Brasil se fue más allá, se trato de estigmatizar los elementos culturales más comunes como los principales obstáculos para el progreso, entre ellos el carnaval, la samba y el fútbol. Sin embargo dada la fuerza cultural de tales tradiciones, se asentaron como los rasgos principales de la identidad brasilera. El problema del desarrollo latinoamericano es que al ser este un proceso producto de rupturas socio-históricas, los cambios y reacomodos que con el tiempo se fueron manifestándose, pasa a ser uno de los campos donde permanecen muchas respuestas a los ingentes problemas que hoy siguen ostentado las sociedades latinoamericanas. En el caso de Venezuela y específicamente Cabimas, los problemas socioeconómicos como la mala distribución del ingreso, la corrupción y los niveles de pobreza en el marco de abundancia que les rodea, han dado paso a una serie de variables culturales que van de lo espiritual a lo emocional.

En este estudio nos hemos planteado conectar las narrativas de una localidad que vivió en carne propia las circunstancias históricas, regionales y nacionales que se fueron tejiendo con el tipo de desarrollo “adoptado” en Venezuela por inercia, y que la clasificación dada por los economistas sugiere llamar: país monoproducción. Sobre ello podríamos decir sin subterfugio, que fue un proceso carente de planificación establecido en el ritmo de las circunstancias y lo fortuito, luego de una estela de eventos que nadie esperaba. Al realizar una aproximación a las narrativas de Cabimas, y por consiguiente, a las condiciones de cómo se legitimaron y quiénes impulsaron estos discursos modeladores del imaginario social cabimero, estamos allanando el camino hacia los principales problemas que actualmente afectan al país en general. Las variantes culturales (las definidas desde nuestra construcción teórica) que resultan de este proceso y como parte inclusiva del tipo de desarrollo vivido localmente, son apenas algunas de miles que preexisten, lo importante aquí es que éstas también son el reflejo de una crisis más amplia que ha prevalecido y que hoy se ve expresada en los distintos ámbitos de la vida nacional.

Por último debemos señalar que Venezuela es un país que en las últimas décadas ha transitado de una manera abismal por distintos cambios políticos y sociales. Cambios que no pueden resumirse como producto de la acción beligerante de algunos, sino más bien como rupturas que han venido tomando forma con el tiempo y que apenas algunos años atrás eran inexplicables. La caída de los partidos políticos tradicionales, el surgimiento de nuevos actores sociales, la politización en extremo de las personas, etc., son algunos de estos cambios. Si bien Cabimas no escapa a ello, la alta resonancia de dimensiones culturales como la fe o la esperanza persisten de una manera distinta al resto del país. Aunque para un gran sector de la población venezolana la llegada al poder de un presidente como Hugo Chávez Frías representa la vuelta a la credibilidad política y en concreto la vuelta a la esperanza para una situación mejor, los habitantes de Cabimas eligen alcaldes y gobernadores opositores, manteniéndose como escépticos observadores. Lo mismo sucede con la gran cantidad de personas que se ha tornado a la fe cristiana, ante la deslegitimación de la iglesia católica, a pesar de la ampliación de cultos distintos al católicos, el evento social más importantes de Cabimas sigue siendo la fiesta de San Benito una festividad esencialmente de carácter católico-religioso. Las narrativas sociales que se han tejido en Cabimas son las líneas de acción que nos permitirán entender, no solo el imaginario cultural o la historia de esta localidad, sino el porque de ciertas conductas: el firme llamado de la fe, la constante necesidad de reafirmar la esperanza, el forjamiento del orgullo y un clamor inquebrantable. Muestras fehacientes de una crisis que muy bien tienen de escenario el modelo de desarrollo monoproduktivo que ha caracterizado al país todo este tiempo.

### **El análisis narrativo en las ciencias sociales.**

Las potencialidades de este tipo de propuesta teórico-metodológica en relación a la investigación en ciencias sociales aplicadas, pueden enmarcarse en el tipo de ventajas que ofrecen los tipos de aproximaciones que centran su atención en las formas narrativas del mundo social. Tomando como ejemplo el trabajo de Barbara Czarniawska sobre los ruidos de las narrativas en la investigación en ciencias sociales, por lo menos podemos resaltar dos oportunidades que corresponden a los procesos prácticos (en nuestro caso el de la antropología) y a los procesos cognitivos de la construcción de teorías sociales.

La primera oportunidad se relaciona a la extensión del uso de los textos como material de campo. Como señala Czarniawska, fácticos o de ficción, los textos (incluyendo los no graficados de suma importancia para la antropología: testimonios, música, pequeñas historias, etc.) son el pan diario del científico social. Mientras los estudiantes de literatura deben probarse en el campo del criticismo y análisis cultural, tomando en parte las propuestas de Derrida o Barthes, los estudiantes de la sociedad deben ser capaces de decir algo interesante sobre ella (Czarniawska, 2004). Moverse en el campo de la

intertextualidad no es una tarea exclusiva de los que cultivan los discursos estéticos, el uso de textos y materiales de otros autores es una práctica habitual para el investigador social. Cada lectura realizada se convierte en una interpretación y cada interpretación en asociación: donde cabe el contexto social en que se hace la lectura, el momento histórico y por supuesto el lugar donde se desarrollan los hechos.

La segunda oportunidad tiene que ver con las posibilidades que brinda la hibridación de las ciencias sociales. No es nada nuevo, las ciencias sociales desde hace ya mucho tiempo, han mostrados una permeabilidad que ha sido beneficiosa. Sobretodo para la búsqueda de respuestas a problemas que no podían explicarse a partir de la rigurosa aplicación de métodos o teorías que seguían muy de cerca los modelos de las ciencias naturales. La hibridación de las ciencias sociales no debe considerarse un capricho de quienes investigan, sino un camino en el que se construye, ordena y mueven distintas piezas para dar sentido a la acción social. Sin ir muy lejos, cómo puede entenderse o explicar las problemáticas que se derivan del racismo, el fundamentalismo religioso o los crímenes pasionales por citar algunos de los mares de leva que a veces enfrentan los científicos sociales, sin no se prestaran conceptos, mezclaran metodologías o metaforizaran teorías. Explicar y dar sentido a tales cuestiones conformaría una tarea aún más compleja de lo que ya representa. Aunque sea tautológico, no esta demás repetir lo que señala Anthony Giddens (1997:252) en cuanto a que las ciencias sociales (aunque el toma como ejemplo principalmente la sociología) mantienen una relación mucho más compleja con su objeto de estudio –la conducta social humana- que las ciencias naturales. Una de las diferencias es que la hibridación y por ende la reflexividad que hoy en día se toma como una referencia o linimiento importante dentro del desempeño y puesta en marcha de la investigación social, puede relacionarse con la autorreflexión que caracteriza a los agentes humanos, en términos de Giddens estamos hablando del control racional de la conducta propia.

En suma, la aplicación de este marco teórico-metodológico fue reformulándose en la medida que avanzaba la investigación, motivados principalmente por la reflexividad y en cierta forma para evitar la arbitrariedad que deviene en la aplicación de un método específico. Los avances tomaban forma en virtud de lo que nos interesaba describir e interpretar, lo que más resaltaba en el discurso y lo que el objeto de estudio nos apuntaba. Dando uso de la reflexividad como una herramienta más, fuimos remitiéndonos a un amplio margen de maniobra, por lo que el procedimiento y la acción dieron lugar a un método de investigación que no pretende disimular su carácter interdisciplinario.

## II. Parte

*“el pequeño mundo en que uno se encuentra al nacer es el mismo en cualquier parte en que se nazca; sólo se amplía si uno logra irse a tiempo de donde tiene que irse físicamente o con la imaginación...”*

**Augusto Monterroso “Los buscadores de oro”**

### **Contexto y antecedentes históricos**

Al igual que en muchos lugares de América Latina tras ser descubierta la importancia de alguna materia prima, la ciudad petrolera de Cabimas mantuvo una forma de infradesarrollo que ha marcado las formas de vida de sus pobladores. La abundancia del mineral en la región se remonta a los años del “descubrimiento”, siendo los españoles los primeros en aprovechar la riqueza del subsuelo. Así dice Juan Besson en su *Historia del Zulia*: “Ya desde el descubrimiento se habían fijado los españoles que exploraron la región del Lago de Maracaibo en una sustancia oscura, bituminosa, que saltaba en algunas partes de la tierra y que en otras constituía una especie de lago pegajoso” (Besson, 1973: 808). Y luego recoge la “Descripción de la Laguna de Maracaibo” hecha por Rodrigo de Argüelles y Gaspar de Parraga en el año 1679: “Hay en los términos de esta ciudad una fuente de mene<sup>1</sup> que mana como agua y sale a borbotones y hirviendo, y alrededor destos manantiales se hace laguna y se cuaja en forma de pez. Esta sirve de brear los navíos y en opinión de la gente de la mar es mejor que la brea para el efecto de brear, e también sirve para algunas curas....” (Besson, 1973:810). Pero otro muy distinto sería el destino del mene.

Las primigenias descripciones hechas por los españoles, no podían imaginar que siglos después la sustancia bituminosa que los indígenas del Lago de Maracaibo llamaban *mene*, pasaría a convertirse en el oro del siglo XX y XXI. Solo después del giro que dio el planeta a causa del palpitante desarrollo de la industria energética, Cabimas se convertiría en un importante centro mundial productor del llamado oro negro.

La ciudad se ubica en la zona llamada Costa Oriental del Lago (COL), circundando meridionalmente el Lago de Maracaibo, al oeste de Venezuela. La fama de su abundancia petrolífera se consolidó en 1928, cuando Venezuela se

---

<sup>1</sup> Vocablo con que identificaban el petróleo los indígenas



convierte en el mayor productor mundial neto con 106 millones de barriles producidos al año. De allí en adelante jugó un rol principal el hecho de que en Venezuela se extrajera más petróleo entre 1926 y 1946 que en todo el Medio Oriente combinado. Su potencial se hizo claro al ocurrir el reventón de Los Barrosos en 1922. Con una producción que anunciaba un futuro prominente, el mundo recibía la noticia de que en ese punto del mapa nacional reventaba un descomunal chorro de petróleo. Era el pozo R-4 Los Barrosos, N.º 2., del Campo La Rosa. La fuente que surgió del subsuelo podía verse a varios kilómetros pues alcanzaba los 30 metros de altura. Con 9 días de duración, llegó a expulsar aproximadamente unos 100.000 barriles diarios. Este evento dio inicio a uno de los cambios más trascendentales en la historia del país, al abarcar no solo la esfera económica y política, sino también cambios sustanciales en esferas como la demográfica y socio-cultural.

Luego de que se pusiera al descubierto la abundancia del preciado líquido y de su potencial económico, una gran cantidad de empresas transnacionales acentuaron su trabajo en la zona. Muchas ya poseían los derechos de explotación del combustible que empezaba a movilizar al mundo. Empresas como Royal Dutch Shell, integrada para entonces por Caribbean Petroleum, Colón Development, Venezuelan Oil Concessions (V.O.C.), y más tarde Creole y Standar Oil, fueron las encargadas de sacar el mineral para abastecer a las crecientes economías industrializadas del norte del planeta.

En el curso de la historia del petróleo en Venezuela muchas cosas sucedieron. Así por ejemplo, uno de los fenómenos de mayores consecuencias fue la movilización interna de las gentes. Poblaciones rurales enteras comenzaban a moverse, ingentes cantidades de campesinos se dirigieron a los centros urbanos en busca de fuentes de trabajo y de mejores condiciones de vida. En Cabimas, cuatro años después del *boom* petrolero, la población dejó de ser un escueto caserío de casas dispersas, para albergar 12.410 personas. En 1922, la industria petrolera ya empleaba a 3.443 trabajadores, la mayoría asentados en la Costa Oriental del Lago, años después alcanza un máximo de 55.170 en 1948, hasta descender a 23.854 en 1970. En 1954 de los 43.327 empleados del sector petrolero, 5333 eran calificados como extranjeros.

Las “mejoras” que miles de hombres y mujeres buscaban en los centros urbanos no fueron encontradas en la Costa Oriental del Lago. Los pocos obreros contratados por las transnacionales se convirtieron en mano de obra barata, sin ningún tipo de beneficios, expuestos a jornadas laborales extenuantes. Al mismo tiempo, la población excluida del sector laboral, pasaba a vivir en barrios aledaños bajo condiciones infrahumanas y paupérrimas. El médico Guillermo

Ferrer resumió los efectos que en la esfera de la salud concitaría el petróleo y el cambio demográfico:

“Vecina a los campos petroleros de Cabimas, Lagunillas, Bachaquero, Mene Grande, se instaló una nueva capa social compuesta de tahúres y prostitutas de baja ralea. Algunas de ellas eran francesas emigradas desde Guayana, que traían envueltos en sus respectivos organdíes los gérmenes de la sífilis y la blenorragia, lo que hizo que los consultorios médicos estuvieran siempre atiborrados de enfermos que buscaban el masaje prostático, las sulfas y el salvarsán, el remedio para sus males.” (Ferrer, 1982:21).

Bajo las clásicas categorías de centro-periferia, de lo rural-urbano y de la transición modernidad/modernización, se fue constituyendo un tipo de marginalidad que he llamado “marginalidad confusa”, noción que más adelante defino con mayor precisión. En correspondencia con las condiciones de marginalidad creciente, la displicencia de la dictadura de Juan Vicente Gómez llegó al punto de permitir a las empresas petroleras foráneas que sus propios abogados redactaran las leyes de hidrocarburos nacionales, así como la toma de decisiones en materia de salarios y jornadas laborales de los obreros. Las palabras del entonces presidente de la Royal Dutch Shell, Sir Henry Deterding, hablan por si mismas:

“me producía satisfacción (...) que el gobierno del General Gómez parecía firme y constructivo e inclinado hacia la justicia respecto a los intereses creados extranjeros. Y ahora que conozco a Venezuela mejor, puedo ciertamente atestiguar que en sus veintiséis años de virtual dictadura el General Gómez ha insistido constantemente en el juego limpio hacia el capital extranjero...” (Lieuwen, citado por Battaglini, 1993:39).

Asimismo, la satisfacción por los resultados de esa política es expresada por los representantes de los intereses de los Estados Unidos en Venezuela, que a pesar de tomar parte tardíamente en el reparto, vendrían luego a desplazar a ingleses y holandeses del negocio petrolero:

“El ministro de los Estados Unidos en Venezuela Williams C. Cook proclamó en 1927: La administración del presidente Gomes ha traído paz y prosperidad a Venezuela (...). El orden y la paz han prevalecido a través de la República”. Un resumen aun más claro vino de la pluma del Encargado de Negocios Warden Mc. K. Wilson: “El benevolente despotismo del General Gómez esta definitivamente señalado como exitoso. Venezuela es el único país en Latinoamérica que esta financieramente en una posición favorable (...); la paz reina en todas partes dentro de los confines de Venezuela”. (Winfield, Burggraaff, citado por Battaglini, 1993:39).

Un caso aparte a recordar fue la actitud de Vicencio Pérez Soto, presidente del estado Zulia (para la época no existía la figura del gobernador), que mostró cierta

independencia frente al dictador Juan Vicente Gómez. En un memorandun del 22 de agosto de 1926 asienta las dificultades para lidiar con las empresas petroleras:

“La Venezuelan Gulf se había negado a pagar al Estado el impuesto de consumo por víveres y conservas que introduce. Ya lo paga. A la Venezuelan Oil Concessions Ltd., se le han negado sus pretensiones en los ejidos de Cabimas. En los reclamos por accidentes de trabajo el gobierno que presido ha tomado todo interés por nuestros trabajadores y les ha hecho hacer justicia en cuanto ha estado a su alcance. El gobierno ha cumplido las órdenes de detención libradas por nuestros Tribunales contra ciudadanos americanos, que antes no se llevaba en efecto. Las compañías no pagaban patentes por sus autos que trafican por nuestras calles y carreteras, y sus chauffeurs no portaban el título legal. Eso fue corregido.” (Ocando Yamarte, 1986:417-418)

Por su lado, la rectitud de Pérez Soto no impidió que análogamente se fueran construyendo cercos alrededor de los “campos”, tal como fueron llamados los espacios donde residían los extranjeros que laboraban como ingenieros, geólogos, administradores y demás personal calificado. Así quedó demarcada la división que permanecería hasta muchas décadas después. Estos campos aún conservan en parte la arquitectura colonial al estilo plantación del sur, levantados del suelo para evitar las alimañas del trópico. Algunos mantienen sus nombres, reflejando la influencia norteamericana e inglesa: “*Campo Staff*”, “*Campo Hollywood*”, entre otros. Mientras que los barrios donde residían los obreros pasaron a ser llamados años después “*Barrio Obrero*” y “*Gasplant*”, este último llamado así por la directa nomenclatura de su nombre, al encontrarse una planta de gas. Asimismo, a consecuencia de la migración experimentada, algunos barrios fueron identificados a partir del grupo migratorio que los fundaba: “*Corito*”, “*Medanos*”.<sup>2</sup> Otros nombres que prevalecen son los sectores R-10 y R-5, denominados así por ser lugares estratégicos (con pozos de extracción) de las transnacionales y que hacían referencia a la zona llamada La Rosa.

No tardo mucho para que se notaran los cambios. El escritor Jesús Prieto Soto (1977) describe como en un corto periodo de tiempo se paso de bucólico ambiente a una amalgama desordenada de masa humana, de fisonomía de tienda de gitanos. Bajo esta división entre obreros y personal calificado, Cabimas seguía generando riqueza a las empresas petroleras, mientras que las regalías al tesoro nacional eran irrisorias<sup>3</sup>. A pesar de lo injusto de la suma, por razones de

---

<sup>2</sup> El primero hace referencia a la ciudad de Coro capital del vecino Estado Falcón y el segundo al hoy parque nacional que la circunda.

<sup>3</sup> Estas pagaban entre un 4,7% y 8% en 1930 de todo lo producido, sin que cambiara prácticamente hasta 1950, en el que pasa a un 10%. Véase: Juan Pablo Pérez Alfonzo (1976): *Hundiéndonos en el excremento del diablo*. Editorial Lisbona, Caracas.

impuesto al Fisco Nacional, el 8% que pagaban en promedio representaba una cantidad considerable. En 1929 el país había producido 137 millones de barriles de crudo, por lo que el ingreso petrolero empezó a tener una importante influencia en los presupuestos públicos. Antes de la aparición del petróleo, en comparación con otros países de la región, Venezuela era un país menor en cuanto a la generación de productos agrícolas.

Al poco tiempo de haber incrementado la explotación petrolera, se empezaron a notar cambios en el léxico y el hablar cotidiano de los habitantes de Cabimas. Palabras derivadas de la lengua inglesa como “espitao”, “macundales”, “guachimán” y “taima”,<sup>4</sup> se incorporan al habla de los obreros. También llegan deportes como el béisbol y el softbol, que con el tiempo se convirtieron en los más populares del país. Estos deportes, en un principio fueron vistos como rareza, especialmente el béisbol al necesitar toda una parafernalia para su práctica. En tal sentido, estos cambios fueron descritos como los signos de una transición a una supuesta “*sociedad moderna*”. La reproducción de ciertos códigos y rasgos que llegaron con los extranjeros, se fue haciendo común por la población que buscaba distinción. De nuevo Ferrer ofrece una cruda descripción:

“Entontecidos por la fiebre del oro negro, con el confort que devenía con el uso de las morocotas de oro, el zuliano se convirtió en un señorito almidonado que mascaba chicles y se cortaba el pelo como los gringos que buscaba a toda costa una buena posición dentro del engranaje petrolero, que ansiaba ser distinguido en el medio como amigo del jefe del gringo, quien lo recibía en sus clubes y canchas de juegos privados a cambio de la adulación y el servilismo más ruin” (Ferrer, 1982:22).

Del mismo modo, las escasas inversiones en Cabimas hechas por las empresas petroleras se limitaban a la economía de enclave. La mayoría se dirigía a los “*campos*” y a la infraestructura de las empresas y casi nada llegaba a los barrios de los trabajadores. Incluso, luego de que Venezuela dejara de ser lo que podría clasificarse como el Estado insolvente de la etapa agro-exportadora<sup>5</sup>, al convertir el ingreso fiscal petrolero en inversión en vialidad, salud o educación, los recursos destinados a Cabimas siguieron siendo nulos hasta la década de 1940, cuando el gobierno del presidente Isaías Medina Angarita desarrolla algunas

---

<sup>4</sup> La palabra *espitao* basa su uso a la referencia de salir corriendo y proviene de la palabra speed en inglés, *macundales* señala a las herramientas o artefactos de trabajo y provenía en ese entonces de la marca Mack and Dale. Guachimán proviene de la palabra watchman que en inglés vendría a ser vigilante o cuidador. Mientras que *taima* esta relacionada más a los juegos y deportes, al ser usada para pedir un tiempo o momento, esta proviene de time-out.

<sup>5</sup> Oscar Battaglini señala al respecto: “Esta posición del estado, comienza a modificarse a partir de 1936, cuando se hace presente en su seno la tendencia a utilizar parte del ingreso petrolero en la promoción del crecimiento económico interno; acción que se supone, al mismo tiempo –aunque de manera infructuosa como se vera más adelante–, promover la inversión privada en el impulso de esa política económica.” Battaglini O, (1993) “Legitimación del poder y lucha política en Venezuela 1936-1941” Universidad Central de Venezuela, p. 42

obras en el sector habitacional, con la construcción de viviendas de interés social para la consolidación de “Barrio Obrero”.

Es de anotar que la mayoría de las transnacionales tenían sus propias escuelas, a las que solo podían asistir los hijos de los trabajadores petroleros, generalmente los que poseían cargos medios. Como todo país de modelo centralista, el gasto público se concentró en los grandes centros urbanos, en Caracas, Distrito Federal y en menor medida en Maracaibo, capital del estado Zulia. Hoy día la poca inversión pública y privada continúa siendo un problema sustancial, revelándose como una de las principales razones del reclamo político municipal. No obstante ser Cabimas la segunda ciudad del Zulia en cuanto al tamaño de la población (291.000 habitantes), se le sigue tratando como el barrio más grande de Maracaibo. La explicación está ligada al centralismo nacional y regional que prevalece como modelo político-administrativo, y al hecho de que para efectos del voto nacional, Cabimas; a diferencia de otras ciudades más grandes, nunca fue vista como un área relevante para la búsqueda de votos. Altos niveles de abstención han prevalecido desde que se inaugura la democracia.

Los cambios que ha generado la explotación de minerales o de recursos naturales valiosos han servido para configurar verdaderos hitos históricos en muchas regiones de América Latina. En lo que hoy es el norte de Chile, por ejemplo, la explotación del salitre derivó en una guerra con Perú y Bolivia, confrontación que sigue provocando cierta resonancia entre ambos países. En Bolivia, la región minera del Potosí, ha nutrido por siglos la infame historia de injusticia del país andino. En Perú los pueblos mineros del altiplano peruano han brindado grandes riquezas a minorías empresariales que constantemente son acusadas de cometer genocidio y ecosidio. En Brasil, en ciudades como Manaos por ejemplo, la explotación masiva del caucho (el llamado ciclo de caucho), introdujo graves problemas ecológicos que luego se tradujeron en perjuicios económicos al declinar la demanda. Aunque esta clase de problemas se repetía por todo el continente, infería procesos y consecuencias similares como los éxodos campesinos, altos niveles de marginación o el control exclusivo de la producción por compañías transnacionales y grupos minoritarios. Al respecto el historiador Oscar Battaglini (1993) plantea que el éxodo campesino en Venezuela hacia las ciudades fue gradual y no desproporcional, pero en el caso de Cabimas los súbitos cambios vividos no solo se pueden calificar como desplazamientos humanos impulsados por la búsqueda de mejores condiciones de vida, y que hacían aumentar la población en cortos periodos de tiempos. Esos desplazamientos, además, iban aunados de valores, indumentarias y modos de vidas. En la misma línea, autores como Rusotto (1989) asevera que la emigración interna constante que reciben las ciudades latinoamericanas ha sido responsable de dislocaciones y de reajustes de valores múltiples.

Mucho tiempo ha pasado desde aquel reventón que anunció la abundancia petrolera yacente en el subsuelo de Cabimas. Sin embargo, una fuerte referencialidad al retraso e infradesarrollo social resalta en el testimonio y la

historiografía contemporánea escrita. Altos niveles de marginalización junto con el desarrollo de una industria petrolera que, a su vez, gatillo todo clase de transformaciones en distintas esferas de la vida local y nacional. Siendo además la entrada de cambios culturales que aún prevalecen en complejas formas identitarias y en la particular manera como es asumida la condición de pobreza.

Resumiendo, podríamos decir que hay un contexto global en el cual Cabimas tuvo y aun tiene una participación en el mercado exterior de energéticos. Dentro del mismo contexto se ubican los cambios en el habla, en los deportes y en el consumo de nuevos insumos, todo acarreado por la llegada de las transnacionales petroleras. Respecto al contexto nacional, a partir de los años treinta el Estado venezolano empieza a usar los ingresos fiscales petroleros como fuente principal del presupuesto nacional, sin que ello signifique la inclusión de la población de las zonas petroleras. En lo atinente al contexto regional se acentúa el ritmo de desarrollo de la ciudad de Maracaibo, aunque no es considerable decir lo mismo de Cabimas. La capital del Zulia adhiere el reclamo que se le hace al centralismo de Caracas, pero hace caso omiso del centralismo regional. En tanto el contexto local, los problemas crecientes de la marginalización se juntan al desarrollo de luchas por reivindicaciones, al tiempo que se mantiene un discurso marcado por la desmoralización. En el balance final no sería correcto obviar lo que se conoce como *regionalismo zuliano* o *zulianidad*, cuyo examen nos permitirá acercarnos a una comprensión más amplia de la vida local, y especialmente la impronta de la desmoralización.

## **El regionalismo zuliano**

Si bien los problemas ligados a la marginalidad han sido un denominador común en muchas regiones basadas en actividades económicas del sector primario, en el caso de Cabimas existen dimensiones culturales como el regionalismo y a la identidad regional, que vendrían a diferenciar su problemática respecto a otras realidades. En tal sentido, hay ciertas claves que podemos relacionar con el cuadro de desaliento que distingue a los habitantes de Cabimas. Pero vayamos por partes.

Cuando en Venezuela se habla de la región zuliana, y en la cual se inserta Cabimas, resaltan elementos característicos como el orgullo regional (o el regionalismo visto desde afuera), el insularismo, la autenticidad, autonomía y hasta las reiteradas tentativas separatistas. Estas particularidades se han mantenido en el tiempo, por lo que han venido a conformar la identidad zuliana en relación al resto del país. Así mismo, otros rasgos se reconocen como propios de la identidad cultural zuliana: el humor, la viveza (picardía), la extravagancia y el clamor contra el centralismo. El historiador Rutilio Ortega argumenta a favor de una sociedad cuyo rasgo más característico es la apertura:

“La Maracaibo agro-exportadora muestra una clara muestra de diferenciación social. (...) en la base de la población hallaremos, en el siglo XIX, a marinos, cargadores portuarios, arrieros y conductores de rescuas, pequeños comerciantes y buhoneros, pescadores, artesanos y trabajadores domésticos. Veáse que tanto el grupo de blancos que ostentaba el control social, como el grueso de la población de la base social, eran definidos socialmente por una misma actividad: el comercio. Por ello se generara un tejido social más abierto, más permeable, muy distinto al de otras ciudades latinoamericanas fuertemente estratificadas.” (Ortega, 2002:14).

Estas particularidades, además de la situación geográfica que le permite ser una ciudad puerto, hacen que Maracaibo sea una sociedad con un fuerte sentido regionalista:

“Aislados del resto de Venezuela, transformando un espacio en forma exitosa gracias a su propio esfuerzo, para los maracuchos las fronteras de su querencia y de la identificación telúrica no trascienden los límites regionales. Dado que el desarrollo y la riqueza generada en la región hasta mediados del siglo XX se logra sin la participación del gobierno central venezolano.” (Ortega, 2002: 17).

Ahora bien, el discurso regionalista al principio se refuerza con el desarrollo de la industria petrolera, cuando la región pasa a dar una contribución vital al sustento de la economía nacional, además de la reconocida riqueza agrícola y ganadera. Sin embargo, el petróleo trae consigo el derrumbe del regionalismo. Con la mineralización de la economía zuliana y venezolana, el petróleo desplaza la exportación del café como principal producto de exportación. La masa humana que llega al Zulia, arriba envuelta en valores, costumbres y tradiciones que reconfiguran y endormecen el discurso regionalista zuliano, hasta su resurgimiento posterior en la década de los sesenta.

A pesar de que Maracaibo no fue el lugar donde se producía el petróleo, fue la sede donde se asentaron las oficinas administrativas de las empresas petroleras. Este hecho, aunado a la importancia histórica y política de la ciudad, contribuyó a que mantuviera su estatus de ser la ciudad más importante de la región, pero reproduciendo los problemas del centralismo respecto de las subregiones petroleras del estado Zulia, el mismo modelo que la clase política e intelectual de Maracaibo tanto criticaba. Al concentrar los poderes políticos regionales, las grandes inversiones públicas que se hacían en el estado se concentraron en la ciudad capital. En cierta medida, tal manifestación reproduce una copia regional del centralismo nacional, cuyo colorario local fue la marginalización, y por ende la desmoralización cabimera:

“Maracaibo no pierde su papel de nodo central y determinante. Su puerto cambia drásticamente su función, pero continua siendo la principal vía que nutria a todo el

estado, pasando de puerto de exportación agrícola a puerta de entrada de los bienes que la industria petrolera requería. Así su papel de dominio sobre toda la región se ratifica. La ciudad será mas que nunca el centro de encuentro y de abastecimiento de las diferentes subregiones zulianas, papel que se intensificará con el hecho de que los principales servicios y beneficios que surgen a raíz de la modernización se concentran en Maracaibo: universidades, hospitales, industrias, nuevas casas comerciales, las sedes de las compañías petroleras.” (Ortega, 2002: 24).

Al revisar las razones por la cual no se establecieron varios polos de desarrollo en la región zuliana, vemos que éstas, no solo son vinculantes al modelo político-administrativo centralista, sino también a cuestiones geográficas, históricas y culturales.

### **Cabimas en el discurso histórico regional**

En los registros regionales que narran los hechos y noticias del estado Zulia, se puede observar como la ciudad de Cabimas ha sido excluida de toda relación. En los libros de la historia zuliana, aquellos considerados como los más importantes, apenas se hace referencia al reventón de Los Barrosos de 1922, sin examinar su impacto sociocultural. Es reveladora la tendencia a obviar un evento político cultural que aconteció en el municipio Cabimas en 1970, el Congreso Cultural de Cabimas, y que congrego a destacados representantes de la inteligencia venezolana. En la práctica historiográfica regional, Cabimas es observada con el lente traslucido de los meros sucesos. La misma inadvertencia se puede observar en relación a los demás municipios del estado Zulia. Sin embargo, dada la importancia petrolera del municipio Cabimas, por ser un laboratorio de transformaciones sociales y centro neurálgico que impulso los cambios que marcaron el acontecer regional y nacional, es evidente que el discurso histórico regional ha sido inconsistente.

Asimismo, en *Historia del Estado Zulia* (1973), extensa obra de tres tomo, Juan Besson trata el reventón de Los Barrosos en términos apoteósicos: “*grande, jalón de gran importancia de nuestra historia*”, pero haciendo alusión al asombro de la gente de Maracaibo: “El pueblo de Maracaibo acudía en botes, acercándose lo tanto que aconsejaba la prudencia para admirar lo más cercano posible el grandioso espectáculo” (Besson, 1973: 808) Su merito, en relación la historiográfica sobre Cabimas, puede encontrarse en su narración en torno al sindicalismo zuliano.



Con el mismo título, *Historia del Zulia* (1986), Gustavo Ocándo Yamarte, ofrece un texto de 684 páginas, en el que apenas nombra a Cabimas dos veces en términos por lo demás bastantes generales (en las primeras 402), hasta que alude el Reventón de los Barrosos de 1922. De allí en adelante son simples referencias sobre hechos y crónicas de menor importancia. No obstante, en comparación con otros textos, el de Ocándo Yamarte es el que mejor reseña el acontecer histórico cabimero, con un mayor número de cuotas referenciales.

En escritos más recientes, publicados por el Acervo Histórico y la Academia de la Historia del Estado Zulia, *Momentos Solemnes del Estado Zulia* (1995) varios autores y *Memorias del Zulia* (2001) de Pedro Alcíro Barboza de la Torre, revelan parejo desinterés. En los escritos se hace alusión del ejecutarse del presidente Carlos Andrés Pérez, desde Cabimas en 1976, para la nacionalización del petróleo. Sin embargo, es revelador el silencio respecto al Congreso Cultural de Cabimas, llevado a cabo en 1970, reuniendo a una gran cantidad de intelectuales y artistas como Salvador Garmendia, Carlos Contramaestre, Edmundo Aray y Luis Britto García, y que luego vendrían a conformar la izquierda y vanguardia cultural venezolana. En ese evento, teniendo como escenario a Cabimas, se producen manifiestos políticos, artísticos y filosóficos y que al decir del escritor Brito García, concientizaron y sirvieron para abrir paso a una posterior nacionalización del petróleo. No deja de ser irónico que el interés por Cabimas haya sido obra de intelectuales foráneos que la observan desde afuera.

En el libro *Memorias del Zulia*, lo que más se aviene respecto a Cabimas es en una imaginaria elubrificación de Barboza de la Torre, al describir lo que debió haber sido el poblado en 1900, antes de la masiva explotación del petróleo:

*“Cabimas tiene una sola calle, larga y polvorienta, azotada por brízales, las noches son oscuras. Las casas tienen paredes de barro y techos de enea ennegrecida por el humo de la leña que chisporrotea en los fogones. Hay una iglesia. La gente se levanta antes del sol, los hombres van a pescar, a las siembras, a ordeñar o a cortar leña, las mujeres crían hijos y animales de patio.”*  
(Alciro Barboza, 2001:237)

En suma, con la misma levedad de los brízales imaginados por la ficción del autor, Cabimas se desvanece para terminar ocupando algunas líneas sueltas en el interés de los historiadores regionales, hecho demostrativo de que en la historiografía zuliana, la escritura de la historia de la entidad regional es, como toda historia central, prescrita por la racionalidad del poder, por una economía del poder que en nuestro caso es la historia circunscrita a la ciudad de Maracaibo.

### **III. Parte**

#### **Sobre la ubicuidad del concepto de marginalidad**

Al pasar revista al devenir histórico del último siglo de la ciudad, en ese largo periplo podría ubicarse la marginalidad. Ahondar en los diferentes enfoques teóricos sobre el fenómeno es crucial para entender el problema en Cabimas. Si bien los objetivos propuestos no tienen como centro el tema de la marginalidad, es posible decir que la industrialización es un fenómeno que condensa la manera en que se instaura la marginalidad. Ampliar el panorama sobre el problema exige interpretar desde una perspectiva antropológica los procesos culturales desplegados en las estrategias para enfrentar o asumir la marginalidad. De modo que es pertinente la construcción de un concepto de marginalidad que enriquezca la argumentación.

#### **La marginalidad como concepto**

Desde los tempranos pronunciamientos en la década de los sesenta, el concepto de marginalidad en las ciencias sociales ha sido reelaborado y adaptado para dar cuenta de las realidades que han mostrado las sociedades. No obstante, al revisar la bibliografía actual y al sumergirnos en la discusión, es posible encontrar un punto en común: la aceptada multidimensionalidad del concepto. Al respecto, Gino Germani hizo tres décadas atrás una distinción sobre los tipos de marginalidad, sobre las definiciones y matices. Para entonces, entre las tipificaciones de marginalidad prevalecía una en la que se le veía como un problema cultural y psicológico, como un fenómeno en la esfera de la personalidad, mientras que otra perspectiva la entendía como resultado de condiciones histórico-estructurales. Actualmente, frente a los muchos giros que ha dado el concepto, la marginalidad sugiere (tal como lo advierte Fernando Mires), que hay una parte de la realidad que queda por fuera de la “sociedad”, lo que obligaría a definir la parte que queda dentro, estos es, la misma sociedad (Corredor Martínez, 1999).

Si hacemos una revisión del concepto dentro del ámbito regional de Latinoamérica, para los que han ahondado en el tema más recientemente, Corredor Martínez (1999), Jelin (2004), Nun (2001), Ward (2004)], entre otros, existen dos enfoques que han tratado el problema de la marginalidad en la región: “Uno, que entiende la pobreza como un problema social causado por las relaciones económicas, sociales y políticas de la sociedad. Otro, que asocia a la pobreza con ignorancia, incapacidad u ocio, omitiendo por completo el entorno en el cual se ubican. Es la llamada cultura de la pobreza” (Corredor Martínez 1999: 46), línea de trabajo respecto de la cual se han publicado obras de carácter modelico.

Se trata, en esencia, de dos “miradas” con importantes diferencias metodológicas: la visión marxista y los planteamientos que sobre el tema ha provocado la Escuela de Chicago. Desde sus inicios en los años 20, la Escuela de Chicago ha tratado el problema de la marginalidad urbana como una consecuencia directa de los procesos de industrialización, y en la que el aislamiento de las comunidades constituye el eje central del problema. “Esta versión fue acogida en América Latina para abordar el problema de la pobreza como un problema de marginalidad surgido a raíz de los crecientes problemas de urbanización (...) La asociación entre urbanización e industrialización llevó a sostener la doble exclusión de los sectores marginales”. (Corredor Martínez 1999:47). Desde esta lectura seminal han derivado numerosos e importantes investigaciones cuyo registro minucioso no forma parte de los objetivos de la presente Tesis.

En la lectura marxista, en otro lado, pone el acento más en la estructuración social del sistema, en el desarrollo de las fuerzas productivas y el tipo de relación de producción, de suerte que “la pobreza no se puede analizar sin considerar la riqueza. La acumulación del capital conlleva a una acumulación de riqueza cuya otra cara es necesariamente la pobreza. En esta visión la pobreza no es marginal, sino un resultado y una condición de la reproducción del capital” (Corredor Martínez 1999: 47). Por esta vía se llega hasta un concepto de dualidad que asume la marginalidad/informalidad de otra manera: “La versión dualista conduce a ver los sectores pobres como sectores desintegrados o no insertos” (Corredor Martínez 1999:48). Desde esta lectura, la riqueza es causa de la pobreza.

Estos enfoques son parte de la evolución que ha vivido el concepto, revelando la complejidad de los tópicos que han surgido desde las interpretaciones tradicionales. Una de las visiones que se consolida en Latinoamérica fue la de Gino Germani (1973), en la que trata a la marginalidad como periodo de transición, como vestigio de procesos que van desde lo tradicional a lo moderno, y sus desfases de un estado a otro. A pesar de su espectro totalizante, la propuesta encerraba serias limitaciones para abordar nuevas temáticas que se fueron sumando al fenómeno. Así se llega a la comprensión de la marginalidad como “comunidad”, en la que se postula la “cultura de la pobreza” y donde se pone énfasis en la reproducción intergeneracional, en la permanencia de los rasgos culturales incompatibles con la modernidad de la sociedad dominante. Desde otro ángulo se conoce el planteamiento de la marginalidad como “amenaza”, visión que llega desde Europa, que habla de los peligros de los sectores que viven al margen, estigmatizados y definidos dentro del paradigma de la criminalidad, donde el control policial se convierte en estrategia de persuasión. Y por último, encontramos el enfoque que se centra en la capacidad y creatividad de la población marginal, que reivindica con particular énfasis el individuo. (Elizabeth Jelin 2004).

Junto a las nuevas concepciones sobre la marginalidad, emergen también nuevas interrogantes. Es posible ver todo un importante esfuerzo epistemológico provisto de un alto sentido de reflexividad. Tal como observa Bryan Roberts, un punto

central en la discusión sobre la “nueva pobreza” está condensada en la interrogante que apunta a comprender si los cambios conceptuales son el reflejo de los cambios de la realidad, la introducción de modas intelectuales o la combinación de ambos. De acuerdo a Roberts, la “exclusión social” reemplaza a la marginalidad para dar significado a la situación del pobre, mientras que el termino “assets” (¿recursos?), reemplaza a las estrategias de supervivencia para dar cabida al potencial del pobre con miras a controlar su situación. (Roberts, 2004). Otros autores han terciado en la discusión. Elizabeth Jelín (2004) por ejemplo, pregunta respecto a qué de todo esto nos ayuda a entender los fenómenos de pobreza, indigencia, marginalidad o exclusión. Y sentencia que en la actualidad esto implica poder diferenciar qué ha cambiado en la realidad que estudiamos y qué ha cambiado en los paradigmas y herramientas analíticas con los que nos acercamos al tema.

Es difícil dejar de insistir en las múltiples aristas que encierra la marginalidad, cuando incluso ésta ha salido de la esfera académica. Llama la atención ver como el termino *marginal* ha pasado a formar parte del lenguaje común, usado para identificar y asociar a las personas de escasos recursos, o en algunos casos a aquellos que muestren una actitud no aceptada por las normas de la sociedad. Ante la utilización del concepto por personas o grupos sociales, surgen las interrogantes: *¿a quiénes exactamente se está identificando como marginales?, ¿Son sólo aquellos que viven bajo la condición de pobreza?* Las limitaciones que presenta el concepto nos llevar a imaginar un análisis donde seria pertinente identificar a los que poseen gran cantidad de recursos económicos como los verdaderos marginados, ya que en sociedades como las latinoamericanas son estos los que viven en la excepción, fuera de los márgenes de participación en que viven las mayorías. El caso es que el concepto de marginalidad esta asociado estrechamente al de pobreza.

Como venimos señalando, el tema presenta más aristas que antes ya que, más allá de la clásica visión de centro y periferia, se ha incorporado los problemas de los grupos étnicos, las temáticas raciales y de discriminación, los estadios de la religión, el enfoque de género, en fin. Esta suma de factores expresa toda una complejización, por lo que se necesitan nuevas herramientas teóricas, éticas y epistemológicas para entrar en los espacios de la multiculturalidad.

### **La marginalidad confusa**

Hablar de “marginalidad confusa” en Cabimas es hacer referencia a dimensiones tales como *el lamento, el resentimiento, la fe y la esperanza*, en una situación de marginación que es vivida cotidianamente, sin ser aceptada, tal como se advierte en el discurso del cabimero. Con esta construcción no aspiramos a agregar otra clasificación estéril al decálogo de la marginalidad. La intención es aproximarnos a un instrumento que describa adecuadamente el problema, ante la falta de un concepto adecuado. En tal sentido buscamos apuntar funcionalmente a todo un imaginario que surge como resultado de los problemas y carencias, en contraste

con la abundancia y el crecimiento económico. La forma en que se manifiesta el fenómeno en Caimán es paradójica. La ciudad es excluida de las inversiones de origen fiscal petrolero, no obstante ser el petróleo su principal fuente de producción. Así ocurre una suerte de detonación en la conciencia de sus habitantes, que se manifiesta de manera conflictiva en la manera de asumir la realidad social. Esto es lo que llamamos “marginalidad confusa”.

## **Marginalidad Confusa e Imaginario Social**

El imaginario social es un conjunto de representaciones formadas en la memoria afectivo-social de una cultura. Es el resultado de la red de relaciones entre prácticas sociales, el discurso y los procesos culturales de una sociedad, esta se manifiestan como valoraciones y actitudes compartidas, así como ideas y apreciaciones que trazan las formas de accionar de grupos sociales específicos. Igualmente, podríamos comprender al imaginario social, como las tendencias o modelos simbólicos del que se valen las personas para organizarse y situarse con relación a su entorno. Para autores como Bronislaw Baczko (1991) a través del imaginario social no solo se pueden percibir las aspiraciones, los miedos y las esperanzas de un grupo social, sino también puede fungir como el dispositivo que puede impulsar cambios importantes en momentos claves. Puede entenderse entonces al imaginario social como un módulo del imaginar colectivo que funciona para regular el comportamiento o para impulsar el accionar de las personas en situaciones concretas.

Oliver Fressard (2006) expresa en un resumen que hace de manera crítica desde los preceptos de Cornelius Castoriadis, que el imaginario social es un “magma de significaciones imaginarias sociales” encarnadas en instituciones. Como tal, regula el decir y orienta la acción de los miembros de esa sociedad, en la que determina tanto las maneras de sentir y desear como las maneras de pensar. Para Fressard ese mundo es esencialmente histórico. De allí que toda sociedad contiene en sí misma una potencia de alteridad. “Siempre existe según un doble modo: el modo de “lo instituido”, estabilización relativa de un conjunto de instituciones, y el modo de “lo instituyente”, la dinámica que impulsa su transformación. Por eso resulta conveniente hablar de lo “social-histórico”.<sup>6</sup>

Claudia Bennassini ofrece una perspectiva para la creación del imaginario social, señala que el punto de partida es *“lo imaginario” como producción de ilusiones, símbolos, quimeras, evasiones de la dura realidad de los hechos*. La misma autora sugiere sin embargo, que Colombo (1993:29) advierte que el término se ha desvirtuado, pues no es “imagen de”. Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (social-histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, y sólo a

---

<sup>6</sup> Véase Fressard Oliver, “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos” Revista Transversales N 2 primavera de 2006, <http://www.trasversales.net/t02olfre.htm> accedido en

partir de éstas puede tratarse de 'algo'. Lo que llamamos 'realidad' y 'racionalidad' son obras de esta creación.<sup>7</sup>

Los primeros cambios que sufrió el imaginario social cabimense se dan a partir del brutal cambio que dio la zona con la llegada de miles de trabajadores que arribaban en algunos casos con sus familias enteras, para finales de los años veinte y treinta. Por lo que se pasa de agreste caserío a ser un centro industrial petrolero en menos de una década. Sin embargo las valoraciones colectivas, las que podríamos considerar de algún modo más representativas del imaginario social tienden a hacerse visibles en la década del sesenta luego del establecimiento y conformación de una clase obrera conciente de sus problemas y los del municipio.

Esta mentalidad o imaginario socio-histórico como resultado de la acumulación de experiencias y de la memoria reciente, empezó a expresarse en el malestar de las habitantes de Cabimas en relación a su entorno. Una ciudad poco atendida por las autoridades y a su vez segregada por las empresas extranjeras. En tal sentido, La música popular de la época comenzó a reflejar muy bien esta constante, la gaita expresión autóctona musical zuliana, describía con letras desafiantes el reclamo de los pobladores de la costa oriental del lago. La expresión colectiva era la exigencia de mejoras que a veces se materializaba en huelgas de los trabajadores aunque muy sesgadamente. Pero los actores en este caso, no eran solo los trabajadores petroleros, sino los habitantes en general del municipio, los cuales se percibían como los ingentes marginados de la riqueza petrolera. A la par de este tipo de identificación las expresiones culturales como la música y el mismo testimonio popular destilaban expresiones de orgullo, por ser los protagonistas principales del desarrollo de esta riqueza. En la actualidad prevalecen muchas de estas representaciones, la alegoría a un futuro mejor aún resalta. Así como la espera de una forma de justicia social y de reconocimiento. Concepción que posibilita observar la dinámica social e histórica del imaginario social, en el caso de Cabimas, a partir de las carencias y la apremiante situación que por mucho tiempo ha caracterizado el lugar. Como coincidencia valorativa se compartía el sufrimiento, las condiciones incalificables y la exclusión, esta última ante la opulencia de algunos privilegiados y el personal extranjero. En lo simbólico el imaginario social se canalizó en el lenguaje del clamor. Mientras que cada vez más se aceptaba la realidad de la ciudad como forma de situarse en ella.

La marginalidad confusa es parte de este imaginario como la representación de las personas hecha memoria, como una forma de ordenarse e identificarse socialmente por ser los principales marginados a pesar de ser los protagonistas

---

Junio de 2007

<sup>7</sup> Véase en Benassini, Claudia “El imaginario social del comunicador: Una propuesta de acercamiento teórico” en Razón y Palabra Revista electrónica de Comunicación, Febrero-Marzo 2002, N 25 <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/anteriores/n25/cbenassini.html> accedido en Junio de 2007

de esta riqueza. La marginalidad confusa pasa a convertirse en una forma de identidad colectiva que no solo concentra la valoración afectiva del cabimero sobre su realidad, sino que la ordena y explica en relación al mundo social en el que se encuentran. Esa “magma de significaciones imaginarias sociales” tiene como rasgos por un lado el clamor y orgullo y por otro la esperanza y la fe. Estas representaciones se legitiman a partir de la experiencia colectiva, como apunta Olivier Fressard (2006) terminan regulando el decir, orientando la acción de los miembros de esa sociedad, estableciéndose tanto las maneras de sentir y desear como las maneras de pensar. El caso de Cabimas es un interesante ejemplo de cómo una sociedad “conforma” eficazmente un imaginario social que funciona como un ente estabilizador (en este caso el clamor y el orgullo) y reforzador (la fe y la esperanza) de la identidad local ante una realidad de pocas ventajas.

### **Ontología de la marginalidad confusa**

El problema encierra no solo el concepto sino la realidad misma. No menos importante es considerar dos cuestiones estrechamente relacionadas. La primera tiene que ver con la diferencia en relación a los conceptos de *marginalidad* y *marginación*. Aunque asociados, ambos configuran realidades y significaciones distintas. Al igual que la problemática modernidad y modernización, ellas envuelven expresiones y concepciones valorativas bajo condiciones estructurales concretas. Podemos situar la marginalidad desde el universo axiológico de las religiones, los conflictos raciales, los enfoques de género y perspectivas que abrazan la multiculturalidad, entendiendo que la marginación son las concreciones que toma la marginalidad como fenómeno o problema social, sea exclusión social y económica, diferenciación, discriminación o degradación.

La segunda cuestión tiene que ver más con el fenómeno de marginalidad que nos interesa describir. Suscribimos la explicación clásica que ofrece Germani (1973:21). Una definición de marginalidad que no especifica, implícita o explícitamente, determinados criterios según los cuales pudiera medirse la falta, privación o exclusión de participación perdería todo sentido. Por lo que el supuesto común en cualquier definición de marginalidad no es la falta de participación o ejercicios de roles en forma determinada o en esfera dadas de la actividad humana, si no la falta de participación en aquellas esferas que se consideran deberían hallarse incluidas dentro del radio de acción y/o acceso del individuo o grupo. Es decir, el juicio se realiza sobre la base de la comparación entre una situación de hecho y un deber ser.

Desde el *hecho* y el *deber ser* parte nuestro interés en entender la marginalidad en Cabimas. El “*deber ser*” ha pasado a conformar una mirada que, más que nostálgica, se ha venido legitimando entre los cabimeros para el reforzamiento de la esperanza o la espera de una situación mejor. La representación ha dado

sentido a un discurso a partir de la noción de marginalidad confusa. Discurso que abarca el cancionero popular (*la Gaita protesta*), el testimonio (*Cabimas ha dado tanto...o Cabimas debiera tener...*) y las fiestas religiosas (*San Benito*), y desde los cuales se hace resistencia a la marginalidad, afincada en un imaginario construido sobre dispositivos emocionales como los que representa el resentimiento, la esperanza, el lamento (clamor) y la fe.

### **La mineralización de la moral y la ciudadanía de segunda clase**

Teniendo como telón de fondo la ominosa verdad de la miseria y la exclusión, realidad dolorosa que se expanden paralelamente con el desarrollo de la industria energética, la pobreza va a cobrar un sentido plural y no puede ser observada solamente desde la básica limitación material y económica. O bien, plantada solo en la visión que contrapone a una sociedad dominante con una tradición familiar. Aunque sin duda importante, nuestro interés no está puesto en la visión del aislamiento económico, sino en los procesos de cambio que enmarcaron el desarrollo de una industria que suponía el inicio de la modernización del país. Así, en la estela del proceso modernizante fue apareciendo una especie de desmoralización que tenía como trasfondo una cruel ironía. Y es que el mineral fósil del subsuelo (aprovechado por las transnacionales y el estado sub-centralista y centralista), lejos de provocar la creación de una sociedad equilibrada, agudizó las condiciones de pobreza de las zonas productoras de petróleo. A partir de allí, se fueron construyendo subjetivamente los nodos de una identidad que adscribía emociones como el clamor, la esperanza y el orgullo regional, plasmadas en las distintas expresiones artísticas populares tales como la música, la pintura, los escritos y composiciones.

Valga insistir que la aprehensión y reproducción del imaginario fue en el contexto de la marginalidad confusa, es decir, el sentido de pertenecer a un lugar que ha brindado muchas riquezas, de haber sustentado el desarrollo de otras ciudades, pero que inexplicablemente se le ha negado el derecho a alcanzar el suyo. El planteamiento de Germani viene como anillo al dedo cuando asevera que:

“la situación de marginalidad supone la existencia de cierta forma de pertenencia y por lo tanto la relación del grupo marginal con respecto a la sociedad del sector de la cual es considerado marginal. Dicha forma de pertenencia puede ser en extremo tenue y, sobre todo, puede ser altamente asimétrica, operando netamente a favor del sector participante y desfavorablemente con respecto al sector marginal” (Germani, 1973:20)

En los términos de Germani (quien se adelanta a la discusión en tres décadas), el tema de la marginalidad es asumido como la carencia de ciudadanía. Tal argumentación adquiere redondez cuando Bryan Roberts observa que “la exclusión social es básicamente un tipo de ciudadanía de segunda clase en la



cual las desventajas derivan de la diferenciación producida por las instituciones del estado.” (Roberts, 2004:196) El enfoque de la exclusión social se muestra metodológicamente productivo al tener la clara ventaja de poner en el centro de la atención como se hilan las diferentes formas de privación. Aquí hay una clara evidencia de que los diferentes aspectos de la privación se acumulan (De Hann, 1999), pero teniendo en cuenta que miles de factores pueden influir en esta privación, sin descartar la automarginación.

Reiteremos que las formas de construcción de identidad que legitimaban los cabimeros para enfrentar la exclusión estaban marcadas por la desmoralización. Así la convicción según la cual se debería estar mejor fue cobrando fuerza, no solo por el hecho de caminar sobre una tierra rica en recursos minerales, sino por la contrastante realidad diaria, donde es común encontrarse con la imagen de un balancín bombeando petróleo en medio de los barrios más pobres, privados de servicios públicos, de asfalto en sus calles inclusive. De allí que la marginalidad se presenta como un fenómeno cultural complejo y enraizado, donde las transformaciones en la esfera social resultan en verdaderos cambios a nivel de estructura de funcionamiento intrasistémico (González y otros 1991:20), requiriendo de formas específicas de legitimación y de reproducción subjetiva.

## IV. Parte

### Narrativas e Imaginario Social: Experiencia y Cotidianidad

La analogía del petróleo con el mal era común entre la población que veía como morían los obreros enfermos diariamente. Desde tiempo de la colonia, los indígenas que llamaban *mene* al que vendría a ser el combustible que aceleró los grandes cambios en el mundo del siglo pasado, quizás intuyeron los peligros que podría acarrear a la salud. “El petróleo, ciertamente, puede vincularse al universo del mal: es negro como la noche, mora en las profundidades de la tierra y emerge abruptamente creando el desasosiego” (Pérez Schael, 1993:199). Sentencias como: *¡el petróleo te matará!* expresaban diariamente los supersticiosos, tal como rememora el escritor-cronista Jesús Prieto Soto. Estas sentencias no fueron formas inertes, suspendidas en el vacío de la creencia supersticiosa. En aquellos primeros años la asistencia médica era un lujo, al tiempo que la dinámica de la explotación petrolera cobraba vidas diarias, sin descontar los accidentes personales que alcanzaba un promedio de cinco por día. Estas peligrosas condiciones dieron lugar a las primeras luchas de los obreros, convirtiéndose en los primeros pasos del sindicalismo nacional que estalla con la gran huelga petrolera en 1936.

Con el paso de los años, la formación de una conciencia que desde la psicología social podría definirse como “negativa”, va a configurar la identidad y el sentido de pertenencia que sus habitantes manifiestan cotidianamente, en el marco de la marginalidad confusa. Una forma de hacer resistencia simbólica ha sido el orgullo, la respuesta para enfrentar un mundo demasiado real. Este constructo logra su significación en el universo simbólico que encierran frases como:

#### **Ana (Adulto mayor)**

- *Cada día me siento mas orgullosa de ser cabimera, así entre mareas como estemos, estamos aquí, me siento feliz aquí y no dejo a Cabimas.*

#### **Argenis (Adulto Joven)**

- *De Cabimas me siento orgulloso porque Cabimas es una ciudad que debimos ser más desarrollada, pero por los casos de la política no hemos sido lo que deberíamos.*

#### **Rodolfo (Adulto)**

*“Muy orgulloso de corazón, soy cabimero hasta la muerte”*

La percepción del joven se redimensiona y se quiebra en la aceptación consciente de las verdades duras y nada simples:

### **Jennifer (Joven)**

*“Es difícil dar un concepto general de lo que uno puede pensar de Cabimas, ahora Cabimas es... Bueno en realidad nunca ha sido lo mejor, pero que más, las personas que viven aquí tienen que adaptarse a eso”*

Ante la falta de razones concretas, el haber visto la luz por primera vez en esta tierra se convierte en *leit motive* del orgullo para los cabimeros:

### **Maria (Joven)**

*“Me toco nacer aquí y me siento bien, porque he compartido muchas cosas, con mi familia, con mis amigos, en mi colegio, en la ciudad”*

### **Antonia (Adulto)**

*“El haber nacido aquí es lo que me hace sentir orgullosa de Cabimas, más nada”*

### **Danilo (Adulto)**

*“Me siento orgulloso primero porque nací, segundo porque me crié y tercero porque vivo aquí a pesar de todo, no reniego”*

Con miras a lograr un punto de encuentro entre las nociones expuestas, es necesario dar cuenta de algunas reflexiones hechas en torno a la cultura popular. La cultura popular es vista como creación, como práctica popular que corresponde a usos específicos y, por lo tanto, a la práctica popular que ellos representan (Vargas, 1998). Aquí se manifiestan afectos, se significa la participación y la acción delimitada en la cotidianidad, en la experiencia y en las relaciones con el entorno. También permite la formación de un sentido, donde la cultura popular se vuelve un mecanismo de resistencia o un recurso para la adaptación:

*“La cultura popular demuestra la vitalidad cotidiana de un pueblo, su creatividad, las singulares soluciones a los problemas diarios, sus percepciones y valoraciones; también refleja las contradicciones de clase, la lucha constante entre –los de arriba y los de los de abajo–, la resistencia a la opresión, las fuerzas de la historia y de las tradiciones, la dinámica, en suma de la vida social”.* (Sanoja y Vargas 2004:61)

La cultura popular no debe ser vista solo como una respuesta a la cultura dominante, especialmente cuando funciona como forma de resistencia de un grupo, pueblo o sector extremadamente marginado. Como todo proceso complejo, ella puede reproducir y reconfigurar códigos y conductas de la cultura dominante para su beneficio. Igualmente, la cultura dominante puede hacer lo mismo con elementos de la cultura popular. Podría decirse que dentro de la cultura popular la necesidad de identificación está ligada a la necesidad de adaptación y respuesta a los conflictos y problemas que aquejan a la comunidad:

*“Los sectores populares no manifiestan su creatividad popular de forma ciega, sin metas u objetivos o de forma caótica (...) poseen sus propias prácticas y también sus normas, que se reproducen a lo largo de generaciones dentro del entorno de la costumbre y cotidianidad. Esas normas no son idénticas a las de la autoridad y el poder; se definen dentro de la misma cultura popular y contrastan con la de la autoridad generando valores que condicionan conductas consideradas como contestatarias.* (Sanoja y Vargas 2004:61)

Como en todo análisis de lo cultural, la representación de Cabimas contempla un margen de dificultades dado que el problema no solo afecta a los llamados sectores populares. Aquí estamos hablando de la ciudad completa, de agentes sociales que incluyen a todos los sectores que hacen vida en la ciudad. La resistencia social se ha convertido en aprehensión cultural del contexto local y del pasado. Si bien dentro del país se participa de todo un imaginario vestido y cubierto por el petróleo, en el contexto nacional irónicamente se desconoce la realidad de las ciudades que lo sufren. Ignorancia en la que no parece haber culpables sino víctimas, como si se tratara de una maldición que se asocia a las limitaciones de los sectores productivos, o el hecho de haber creado sujetos acostumbrados a las prebendas de una industria que incluye a muy pocos dentro de su sistema de producción. Aunque para el mundo Venezuela es un gran campo petrolero, la realidad es que la mayoría del venezolanos nunca ha visto, oído o sentido a este recurso no renovable y muchos menos su destructiva toxicidad física y emocional.

El país se ha sustentado en la toxicidad de “otros” que son percibidos lejanos, y que son vistos en la distancia como si fuera otro continente, otra tierra. Desde Caracas se le llama el interior al país, o “la provincia” hasta hace poco tiempo atrás, en afinidad con la historia imperial de Roma. Desde esa lejanía el escritor Antonio López Ortega ha dicho apropiadamente sobre el discurso del subsuelo:

*“Un campo petrolero es un ejercicio autárquico. Universos abastecidos, autosuficientes, se llega a ellos para nunca más salir. Es el sentido mediatizado de la ciudad reconstruido en un ambiente por lo general pueblerino o rural. (...) La zona de Lagunillas, por ejemplo, por ese fenómeno que los geólogos han llamado subsidencia, se encuentra a unos diez metros por debajo del nivel del lago. De tanto extraer petróleo, la tierra ha ido cediendo y se ha hundido. Tentación recurrente de los ingenieros que deben reforzar año tras año el dique contenedor: abrir un boquete y permitir que las aguas lleguen hasta la zona del Menito, a unos treinta kilómetros de la costa. Lo que significaría un borrón más del paisaje. Ahora no solo nos conformamos con ignorar la flora, fauna y accidentes geográficos sino que también borramos vidas y el frágil sentido de pertenencia. Al niño que fotografiaron alguna vez subido en el ramaje de una acacia prendida en flor le dirán que ese pasado nunca fue suyo.” (López Ortega, 2001:92)*

Ese pasado, tal como el subsuelo y todo lo que hay en él, ha sido aprehendido como el único mundo posible por los cabimenses, que no conocen otra realidad distinta a la que encierran los campos petroleros. Acá los desarraigados pasan a ser aves raris; raramente se puede escapar o dejar de lado esta experiencia convertida en fatum. El cabimero se convierte en un sujeto marginado que no acepta su omisión del mapa nacional, sin dejar de dibujar la exaltación del lugar negado por el resto del país.

### **El clamor en la vida cotidiana**

El enlace del imaginario colectivo, como una derivación de la experiencia y de condiciones históricas específicas, se percibe en el discurso cotidiano del cabimero a través del *lamento*; es la forma de asumir la realidad que les rodea. El lamento es un dispositivo de la identidad, donde el contexto siempre condiciona la acción subjetiva. Un signo revelador es el cancionero popular, por ejemplo, y el en caso de la *gaita* y su subgénero “*la gaita protesta*” (la expresión musical por antonomasia de la región zuliana), suele advertirse en la lírica el lamento y el reclamo ante el estado calamitoso de la ciudad y la región en general, reproducción que se puede escuchar entre tonos mayores alegres. En la cultura musical zuliana predominan los chimbángueles de San Benito y las Gaitas. Estas dos manifestaciones folklóricas conforman tradicionalmente la música popular de Cabimas. “La percusión del tambor llega hasta lo más íntimo de los creyentes religiosos y de los parranderos protestatarios. Lo espiritualmente alegre popular son las festividades parranderas gaiteras navideñas. Manifestaciones folklóricas típicas de la región zuliana con marcadas influencias negroides, indígenas y el soporte cultural musical europeo. Es todo un mestizaje. (Prieto Soto, 2000:408). Y es toda una fiesta.

Uno de los exponentes mas reconocidos de la gaita cabimera fue José “Chinco” Rodríguez, un obrero de la industria petrolera que logro fama con Barrio Obrero,

el más célebre conjunto de gaitas de la ciudad. En una de sus composiciones se expresa así:

Con el afán del coplero  
que busca cotejar rima  
les voy a hablar de Cabimas  
y su caudal petrolero  
a ese pueblo extranjero  
le sustrajo una materia  
al perforarle una arteria  
del órgano mineral  
para dejarle al final  
desolación y miseria

En Ambrosio, en la Salina,  
en la Rosa, en los Barrosos  
yo vi los mejores pozos  
más flamantes de esa mina  
hoy al verlos en la ruina  
culpo a muchos mandatarios  
que en su afán de autoritario  
o lo avarientos que fueron  
no se como no vendieron  
a la virgen el Rosario

Los gringos que allí llegaron  
se adueñaron de parcelas  
y fueron las sanguijuelas  
que del subsuelo chuparon  
a ellos no les aplicaron  
la Ley de Hidrocarburos  
sólo la ley del embudo  
para entonces existía  
lo que el musió permitía  
mayor parte del crudo.

Le hacen ofertas brillantes  
gases, cloacas y un drenaje  
pero ha sido puro aguaje  
siempre de los gobernantes  
viven en un desespero  
pensando que en un aguacero  
los lleve un día a la ruina  
pues el caudal de esa mina  
lo absorbió un pulpo extranjero

En Paul Ricoeur la acción significativa puede ser considerada texto (Belton 2003:16). En forma equivalente, es posible decir que el texto puede devenir acción significativa. De allí que al hacer trabajo de análisis, al seccionar el texto, podemos observar ciertos preceptos que, desprendidos, vendrían a determinar la voz del lamento y el reclamo:

/desolación/  
miseria  
ruina

/avarientos/  
autoritarios

/sanguijuelas/  
gobernantes (nacionales) (grupos) extranjero

La interdependencia y algunos oximorones (los *mejores pozos hoy en ruina*), o la culpa atribuida a los gobernantes (nacionales y empresas extranjeras), posee una vivacidad llena de fuerza en el discurso de la gaita. También es representativo de la cultura popular cabimera la oposición binaria de elementos negativos (extranjero/nacional), los que si se mira en detalle, representan lo mismo (avarientos/autoritarios; desolación/miseria).

La gaita de Rodríguez no es música separada del texto. A propósito, Daniel Castro ([1995] 1997) asevera que la música se constituye estéticamente en la intención, y esta en el contexto del sentido social que la supone. Aquí tratamos es dar cuenta de la intención, desde el discurso mismo, ya que este devela significados profundos sobre el contexto. Es este el caso de lo nacional-gobernantes y lo mundial-extranjeros. Por otro lado encontramos los dispositivos emocionales de la identidad: el lamento y el reclamo, los que ya no pueden verse como elementos separados, al constituir una voz unísona.

Como resultado aparece el *clamor*, en esencia, el clamor va dirigido en contra de los gobernantes, al tiempo que revela la manera adversa como se ve al extranjero. Sin embargo, en las gaitas de hoy día ya no se hace alusión al elemento foráneo; aquellas dejaron lo extranjero de lado para concentrar la crítica en los gobernantes. Valga anotar que la gaita de mayor raigambre popular entre los cabimeros, y que se ha constituido en la más representativa de la zona, es la *Gaita a Cabimas*. Grabada en 1965, fue el primer disco grabado del conjunto musical Barrio Obrero. En su contenido resalta la convicción, la fe puesta en la virgen del Rosario (patrona de la ciudad), y muestra como el clamor va dirigido a una entidad divina en vista de la indolencia secular de los gobernantes:

Coro

Virgen del Rosario

Cabimas se Desespera  
Hay hambre por donde quiera  
Nuestro problema es precario  
Rogad desde su Santuario  
Por la Zona Petrolera

El estribillo de la gaita muestra la desconfianza hacia la laxitud moral de los gobernantes. La virgen del Rosario, de manera simbólica, es vista como el otro activo municipal, en pie de igualdad con el petróleo.

En Ambrosio, en la Salina,  
en la Rosa, en los Barrosos  
yo vi los mejores pozos  
más flamantes de esa mina  
hoy al verlos en la ruina  
culpo a muchos mandatarios  
que en su afán de autoritario  
o lo avarientos que fueron  
no se como no vendieron  
a la virgen el Rosario

El clamor se encuentra en frases que surgen desde el humor popular, que develan la manera como se ve a los habitantes de Cabimas. La frase usada en ciudades aledañas es un epitome del sentido del humor en situaciones de exigencia. Quienes la utilizan, lo hacen en un momento específico; por ejemplo, cuando se quiere hacerle saber al interlocutor que su petición es excesiva, es costumbre decir:

- *“¡Pides más que Cabimas!”*.

¿Qué significa entonces *pedir más que Cabimas?* Pues no es precisamente hacerse eco del ruego y clamor que sus residentes han legitimado desde la cultura popular, o bien las demandas que los gobernantes locales han manifestado ante el centralismo regional y nacional. El uso de la frase, que es moneda de uso corriente en el humor popular regional, encierra toda una retórica e hipérbole que funciona para inculpar a los habitantes de Cabimas. Es como si se usara la ironía para decirle al otro, al vecino:

- *“Ya basta...Hasta cuando vas a seguir pidiendo”*.

Es bueno anotar acá que el clamor del cabimero no solo se le puede atribuir a los habitantes en condiciones de pobreza, aquellos que viven en barrios sin servicios públicos completamente desasistidos; o a la clase política que clama por la falta de presupuesto y fondos municipales. Aquí se incluye al cabimero en general, a



los que trabajan en la industria petrolera, a los que viven de los beneficios de un negocio propio o en cualquier otra circunstancia, que “claman” por padecer toda clase de problemas como los que ocasionan el mal estado de las calles, la escasez de agua potable, en fin.

Esta tensión, como resultado de años de clamor, ha pasado a ser uno de los cimientos de la sensibilidad que caracteriza a los habitantes de Cabimas. Vaya un ejemplo apoyado en mi propia experiencia y anecdotario. Es el caso de los estudiantes universitarios oriundos de Cabimas, que cursan estudios en ciudades como Maracaibo. Aunque estos comparten rasgos propios de lo que puede definirse como la identidad zuliana, existen ciertos elementos que los diferencian. Tradicionalmente, en las Universidades de Maracaibo, el hecho de provenir de Cabimas siempre ha dado lugar a la estigmatización. Entre las características comunes que podría decirse existen entre los estudiantes cabimeros que viajan diariamente fuera de los límites del municipio, la asunción de una particular forma de orgullo vindicador y etnocentrista para enfrentar los dardos del comentario burlesco o el sarcasmo que algunos dirigen en torno a la realidad de Cabimas. Es habitual para los estudiantes el hecho de que al hacer mención de su procedencia siempre salga a relucir el prejuicio. Entretanto, pensar en la eficacia simbólica del “orgullo” como la representación que toma la impotencia tiene sentido ya que cuando se visita a Cabimas y se nota esta común actitud entre sus habitantes, no es extraño que el visitante termine preguntándose ¿de qué se siente orgulloso el cabimero? Quizás una interpretación adecuada del orgullo, como un blindado sistema defensivo para enfrentar el entorno, podría estar conectada en parte con la resistencia y la adaptación. El hecho de luchar para sobrevivir por generaciones y “el salir adelante” entre la desidia y el olvido, ha dado lugar a que se establezca una relación afectiva con el entorno. La familia y los lazos filiales tienden a ser el centro de esta relación afectiva, que al mismo tiempo cumple la función de potenciar las posibilidades para salir adelante.

Obviamente, el retrato tiene su base en la experiencia propia, como si se tratara de una fotografía, un negativo (para ser más precisos), que guarda semblantes no mostrados en la imagen general. Me refiero al caso de los estudiantes (y jóvenes en general), que recurren al orgullo ante la crítica. De vuelta a Cabimas, el orgullo pasa a ser conciencia negativa, deviniendo una gran parte de población joven en personas apáticas y descontentas.

El orgullo como recurso encarna un tipo de eficacia simbólica, donde no solo se desconoce y obvia una dura realidad en la que se carece de oportunidades. El orgullo funciona también para transformar la realidad, hasta convertirla en el lugar donde la familia y los seres queridos son la piedra angular del arraigo. En términos de Foucault, el orgullo de los cabimeros vendría a ser un dispositivo de la subjetividad que se manifiesta como una técnica del yo, la cual se exterioriza para el cuidado del sí. Aquí el sujeto asume una práctica deliberada por la necesidad de sosiego.

Una de las mejores interpretaciones de la acción subjetiva del cabimero atino en darla Eduardo Galeano (1974, 2005). Tras visitar el lugar, el escritor uruguayo entendió la subjetividad cabimera observando el modo en que un pintor popular transforma la realidad:

*“Años atrás visité en Venezuela, sobre el lago Maracaibo, a mi amigo pintor Vargas. Este pintor era también un carpintero analfabeto, era un artista con un talento extraordinario: nació, creció y murió en el mismo lugar, aquel lugar tan deprimente, horrible, que se llama Cabimas. Cabimas fue por mucho tiempo la fuente principal de petróleo de todo el occidente, un tesoro de petróleo que dio millones de dólares a las compañías y a las industrias. Se trataba de un lugar oscuro, tristísimo porque el petróleo había matado todo lo que había tocado, no había más verde en Cabimas, todo tenía el color del petróleo, no había pájaros, no había árboles, no había peces vivos en el agua. Era un cementerio, todo gris o negro... Bien, a pesar de los grises y los negros, el pintor que vivía en este lugar pintaba con colores vistosos, pintaba árboles llenos de hojas, pájaros de dimensiones enormes. Un mundo completamente loco hecho de una estrepitosa alegría de la imaginación. Vargas murió, y sus obras se venden ahora muy bien en las galerías de arte más importantes del mundo como "expresión de la exuberante naturaleza latinoamericana". Vargas es la prueba de que estamos en una tierra besada por los dioses porque tenemos esta naturaleza particular. Vargas murió en la miseria, el pobre no tenía idea del valor de lo que hacía. Yo le decía: "Vargas, tu eres un pintor realista" y él, que no sabía mucho de la historia del arte: "Ah, ¿soy realista?" "Sí", le decía yo, y él: "Ah, bueno". El aceptaba esto, lo creía verdaderamente, porque Vargas no pintaba la realidad que conocía, sino la realidad de la que tenía necesidad y por eso era un pintor realista. Esto lo creo profundamente”<sup>8</sup>*

Desde la mirada del pintor Vargas podemos derivar la ontología a la que hacíamos alusión, a la realidad que “debería ser”, donde los habitantes no se aferran a la realidad que brinda el contexto (aunque esta lo condicione), si no a la fuerte alusión narrativa del “*deberíamos estar mejor*”. Es la necesidad de la esperanza, ya sea como sentimiento común, individual o colectivo.

### **Adaptación y Esperanza en el discurso de la desesperación**

A diferencia del resto del país, en la ciudad de Cabimas es constante la alusión al futuro y no al pasado. En Venezuela, después del llamado “viernes negro” en la década de los ochentas, se hizo habitual vivir añorando el pasado que recordaba la abundancia Saudita que había llegado con la súbita elevación del precio del barril petrolero y no como producto del trabajo de la sociedad en su conjunto. En vista de que Cabimas nunca vivió una época de grandes inversiones que

---

<sup>8</sup> Véase “El punto de Vista. Entrevista a Eduardo Galeano” Entrevista originalmente aparecida en la revista italiana mensual *Una Città*, septiembre 2005. accedido en [http://www.lafogata.org/galeano/galeano\\_231.htm](http://www.lafogata.org/galeano/galeano_231.htm) traducción: Ricardo González-Bertomeu

suscitaran altos índices de empleo y el fortalecimiento ficticio de su clase media, la mirada sigue dirigiéndose al futuro. Así, la esperanza se planta en la confianza de que mejores momentos llegaran. La adaptación y flexibilidad de la población pobre es un correlato de la necesidad de sobrevivir, asumida con una alta conciencia del entorno. A propósito, José Bengoa (1995) ha planteado que la pobreza parece acompañar a la modernidad como dos conceptos que han caminado indisolublemente a lo largo de la historia moderna. En Cabimas no fue la modernidad lo que produjo nuevos pobres sino la industrialización, y hubo pobres por atraso, aquellos que el “progreso” fue dejando atrás; los pobres por modernización, los que fueron “producidos” por el propio desarrollo.

Para ilustrar la situación, valga echar mano de la recopilación de comentarios sobre el Estado venezolano que Néstor García Canclini hizo de los escritos del dramaturgo José Ignacio Cabrujas. Como si se tratara de unas de sus novelas, Cabrujas vio en el Estado venezolano una fachada, un Estado basado en el disimulo. La analogía viene de perilla, como reflejo de la realidad socio-política en Cabimas:

*“Venezuela, se fue creando en un campamento creado primero por tribus errantes y luego por lo españoles que la usaron como sitio de paso en la búsqueda del oro prometido, hacía el Potosí y el Dorado. Con el progreso lo que se hizo fue convertir el campamento en un gigantesco hotel, en el que los pobladores se sienten huéspedes y el Estado un gerente, en permanente fracaso a la hora de garantizar el confort de sus huéspedes”.* (Cabrujas 1987, en García Canclini, 2001:42)

En el caso de Cabimas los huéspedes de lujo fueron las transnacionales, actores que terminaron administrando el negocio y disponiendo de los trabajadores como mejor les parecía. Con el tiempo los habitantes se fueron adaptando a las condiciones que ponían los administradores del “Hotel”, trabajando dentro del espectro que José Nun (1969) califica como *masa marginal*, pero con la particularidad de que esta masa si era funcional al capitalismo.<sup>9</sup> Cabrujas, más allá de armar un retrato de ese mundo subjetivo ordinario que fuimos construyendo los venezolanos dentro de los márgenes de la democracia, supo abordar en su crítica fenómenos como el “nuevo riquísimo”, el despilfarro y el mal gusto de la clase media, así como la falta de visión de futuro y el descaro escandaloso de los grupos gobernantes. Desde una visión antropológica, el dramaturgo logra de manera suelta y espontánea magnificas aproximaciones sobre distintas coyunturas sociales y políticas. No es extraño entonces que en su análisis sobre el Estado venezolano planteara la analogía:

---

<sup>9</sup> José Nun introduce en 1969 el concepto de *masa marginal*, rescatándolo en 1999, del cual señala: “el concepto de ejército industrial de reserva fue utilizado por Marx para designar los efectos funcionales de la superpoblación relativa en la fase del capitalismo que el estudió. Propuse que se denominara en cambio, *masa marginal* a la parte de la superpoblación relativa que, en otras situaciones, no producía esos efectos funcionales. José Nun, “Marginalidad y Exclusión Social, Fondo de Cultura Económico, Buenos Aires, p. 24

*“Vivir, es decir, asumir la vida, pretender que mis acciones se traducen en algo, moverme en un tiempo histórico hacia un objetivo, es algo que choca con el reglamento del hotel, puesto que cuando me alojo en un hotel no pretendo transformar sus instalaciones, ni mejorarlas, ni adaptarlas a mis deseos. Simplemente los usos”. (Cabrujas 1987, en García Canclini, 2001:42)*

La carencia de Estado, ausencia que es falta de inversiones públicas, amen de la inexistente inversión privada, ayuda a comprender el estado de depresión que vive la ciudad. Con aproximadamente unos trescientos mil habitantes, Cabimas no posee un cine de ningún tipo. El único cine comercial que había fue cerrado hace años. Incluso la población vecina, Ciudad Ojeda, con la mitad de los habitantes, mantiene una sala en funcionamiento con filmes actuales. Aunque para muchos la falta de una sala de cine no tiene importancia en comparación a otros problemas más graves, sirve para demostrar que la falta de un cine, una plaza o un lugar para compartir pueden revelar un alto nivel de deterioro, que va más allá de aparentar la falta de inversión en entretenimiento. En el caso de Cabimas, las limitaciones para el entretenimiento forman parte de los problemas estructurales que generan las economías de enclave. Al girar todo en torno a la monoproducción, cuando la extracción del petróleo fue disminuyendo, y por ende las fuentes de trabajo, la lógica social dio paso a conflictos y dificultades crecientes, tales como los altos índices de desempleo y de criminalidad, realidades que sumadas a la baja escolaridad y a la alta venta de alcohol, pasaron a ser un cóctel explosivo. Dicho en términos de Carl Jung, tales elementos se conjugan para nutrir la sombra colectiva convertida en el sentimiento social que puede sacudir o estremecer a una sociedad desde el resentimiento. La respuesta de los gobiernos locales ha sido mayor inversión en organismos policiales, medida que obviamente está bastante lejos de ofrecer una solución concreta al problema de la criminalidad.

### **La cultura como texto que se escribe asimismo**

Aunque de Cabimas no se ha escrito mucho, uno de los textos que aborda el tema con mayor sentido crítico y que plasma el estado de injusticia y miseria en la que ha permanecido por años, es el que escribiera el irreverente e irónico Carlos Contramaestre, fundador del Techo de la Ballena, grupo cultural-literario que en los 60's interviene transgrediendo la escena cultural venezolana. El escrito de Contramaestre lleva el sugerente título de “Cabimas Zamuro” (1977), obra que narra los avatares del “Guaco”, antiguos chatarreros del lago quienes ganaban el sustento diario con los desperdicios industriales, de la misma forma como lo hace el buitre con la carroña. El Guaco es el cabimero que clama por vivir en:

/marginalidad

/sobras -----

/clamor

/desechos

Si entendemos que el foco de la narrativa permanece en la experiencia y percepción del ser (Belton, 2003), Contramaestre recurre a la metáfora de un personaje para la representación generalizada del lugar, que ha sido condenado a vivir y a sufrir como un Guaco. La metáfora pasa a ser ese mundo originado por los pensamientos y acciones, y que en Berger y Luckman (1968) se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios en el comportamiento significativo de sus vidas. El texto ofrece una lectura que, al ser transcrita, no esta lejos de ser etnográfica, exponiendo una realidad dura y difícil.

En términos de Geertz (1973), la etnografía entra en sintonía con la narrativa, por lo que construir una lectura de la realidad puede entenderse como la lectura de un manuscrito a ser interpretado. El texto de Contramaestre no es solo la contextualización del ofuscamiento y la crítica del autor; el escrito pasa a ser cultura textualizada en un continuo del discurso, situando la experiencia en el testimonio narrado, sea poesía, cuento, crónicas o la lírica de la gaita, la densidad del discurso poético, humorístico, rebasa las lecturas de la modernidad para explicar el mundo del cabimero, pero viendo lo popular como algo preexistente y construido, en este caso a partir de los efectos de la modernidad de la que es excluida.

En resumen lo cotidiano, la experiencia y la cultura popular se transfiguran en clamor, orgullo, esperanza y adaptación como los principales dispositivos de la identidad cabimera. Bajo estos rasgos identitarios, Cabimas ha suscrito su historia desde el cancionero popular, la narrativa, el testimonio, lo anecdótico y la pintura como expresiones que denotan todo tipo de sensibilidades. Así, se ha partido desde la necesidad de los sujetos de explicar y más aún de reinventar la realidad en la que están insertos. Ya sea el pintor que recrea los espacios bucólicos de los que carece, el verdurero que clama por el calor del día, el gaitero que grita verdades obvias, el obrero petrolero que gasta el salario semanal en el bar de la esquina, o la madre orgullosa que ve a su hijo graduarse en medio de dificultades. Todos, comparten el mismo escenario donde reinventan y construyen la realidad a su modo, ya sea a través de la adaptación permanente o a través de la esperanza como otro de los estados habituales del cabimero.

## V. Parte

### *Fervor popular y San Benito.*

El petróleo no sólo trajo consigo los miasmas y las contradicciones del progreso a la región conocida como la costa oriental del Lago de Maracaibo y específicamente a Cabimas, sino también la fiesta que le rinde tributo a uno de los santos más mimados del catolicismo: San Benito. El 6 de enero de 2006, fuimos testigos de otra de las “sacadas” de San Benito de la catedral para pasearlo por el sector Ambrosio, Amparo y la Misión. Resguardado por la guardia nacional y la policía del estado Zulia, y acompañado a ritmo del chimbánelere, hicimos un recorrido de varios kilómetros, junto a miles de devotos que se aglomeraron en las calles esperando el paso de la imagen, para poder tocarlo, rociarle con ron, pedirles favores y pagarles las promesas ofrecidas.

La importancia de esta fiesta popular-religiosa, radica en que además de ser el evento social y religioso más significativo de la ciudad de Cabimas, ésta también representa una estrategia para la reafirmación de la fe y la esperanza en el contexto de marginalidad que vive la ciudad. Cuando analizamos la experiencia colectiva, basándonos en las emociones, podemos aproximarnos a los distintos discursos y definiciones de la gente, sus motivaciones y la reconstrucción de resonancias, tanto en lo individual como lo colectivo, siendo estas al mismo tiempo las claves para un profundo entendimiento de la procesión de San Benito. Para ello hemos tenido como base, el hecho de que si las emociones son sentidas y compartidas colectivamente, es posible una interpretación afectiva y no solo de su explícita cognición cultural (Castro Aniyar, Miranda, 2005).

En la mañana del 6 de enero de 2006 condujimos varias entrevistas semi-estructuradas, apoyándonos al mismo tiempo en un registro audiovisual. Como se trata de una actividad que reúne a una importante cantidad de asistentes, puede encontrarse una variopinta mezcla de personas de todas las clases sociales, razas e incluso -a pesar del de ser una fiesta netamente sincrético-católica- de distinto credo religioso. Los nodos en común tienden a ser la tradición cultural y la fe a la entidad de San Benito, aunque siempre hay quien señale que asisten solo por diversión o para embriagarse.

La procesión tiene una gran fuerza audiovisual que se objetiva en la gran cantidad de colores, indumentarias y artefactos que las personas usan durante su participación. La necesidad de un registro audiovisual, se basa en las posibilidades de captar de una manera más profunda ciertos aspectos que de otra forma no pueden ser captados. Cuando hablamos de “*sentido*” nos referimos a dos de los dispositivos fundamentales que más activan la emoción humana: la música y el baile.

Tratar de acercarnos a la fiesta de San Benito haciendo caso omiso de la música del chimbánguelere es cercenar toda la cosmovisión de ésta actividad. Del mismo modo, el baile que ocurre entre la febril masa humana, ya sea por pago de promesa o por disfrute, puede revelar una gran cantidad de energía y pulsaciones entre los asistentes. Al realizar el registro audiovisual (material fotográfico y grabación audiovisual), presentado a manera de documental etnográfico, pudimos profundizar en algunas significaciones de la emocionalidad o la alteridad que toma la fe entre los cabimeros.

El testimonio ha sido la manera en que se ha conservado la memoria histórica de la fiesta, y en general de la localidad cabimense. Puesto que el testimonio es inclusivo del individuo que lo enuncia y de la cultura que lo engloba, nos remitimos a los pocos textos que resguardan las impresiones de vasallos como Ramón Ochoa, del que se puede considerar el personaje emblemático en la cultura popular de cabimense. Asimismo, la prensa escrita en los últimos años ha hecho aportes importantes para dar conocer la historia de los vasallos y demás protagonista del evento religioso-popular. De allí la revisión y consideración de una cantidad de artículos y reportajes que aluden al tema.

Dicho en esfuerzo de síntesis, las principales vías de participación en la fiesta de San Benito pueden agruparse básicamente en dos. Una, como miembro de un grupo de vasallos, lo que implica tocar algún tipo de tabor específico del chimbángueles (requinto, medio golpe). Y la otra, ya sea como ferviente o asistente que baila, pide favores y le rocía ron. Nuestro papel fue de observador pasivo, desde los márgenes, hasta seguidor de la acción de los vasallos. También nos encontramos constantemente entre los que querían tocar al santo. La posición de observador no-participante, en este caso, no se adecua strictu sensu al rol previsto.

### **Aproximación etnográfica de una fiesta popular (a modo de descripción densa)**

El 6 de enero de 2006 nos reunimos con los demás habitantes de Cabimas que se congregaron para celebrar el acontecimiento socio-cultural y religioso más importante de la ciudad. Con la fiesta de San Benito, el desborde y pleitesía al Santo Negro, impregna a la población cabimense tal como el petróleo que ha distinguido a esa tierra por todo un siglo. Ese 6 de enero de 2006 se estimó la cantidad de asistentes en más de 180.000, entre los participantes locales y los que llegaron de los estados vecinos.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Ver Maria Lisette Vásquez, Nota de Prensa: “La feligresía pagó promesas al santo negro” Diario Panorama, Sábado 7 de Enero de 2006, Año 92 N° 30.727 Maracaibo-Venezuela

Los que participan acompañando al santo le rocían ron, y lo bailan a ritmo de tambores *chimbánqueles* de descendencia africana que datan de la época de la colonia. Relata Pedro Estrada, el cronista oficial de la ciudad, que el santo llega con las misiones franciscanas que se asentaron en la zona norte de la ciudad; de allí que el área termina llamándose: La Misión. Pero el origen del fervor y de la fiesta no parece estar muy claro. Según la tradición oral, se habla que algunos obreros provenientes del sur del Lago, de los muchos que habían migrado atraídos por el auge de la industria petrolera, trajeron consigo sus costumbres y creencias, al igual que los artefactos que las representaban como los tambores *chimbánqueles*. Estos fueron usados para pedirle al santo que detuviera el chorro de petróleo que fluyó por días en el reventón de Los Barrosos en el año de 1922. El reventón del barroso como fue conocido tiempo después vino a significar el anuncio de la riqueza mineral que guardaba el subsuelo cabimense.

Pero como precedente histórico, la introducción del santo, en lo que después sería Venezuela, sucede durante el proceso de conquista y colonización. Desde su llegada a las congregaciones católicas del sur del Lago de Maracaibo, en testimonio e inventarios de 1774 escritos por el obispo Mariano Martí, se da fe que la imagen estaba allí. Para la iglesia, el Santo Negro servía de ejemplo para la población esclava, como imagen al servicio de una divinidad. La intención de la iglesia católica al usar el testimonio del fraile Benito como ejemplo para los esclavos, dio lugar (dentro de ese proceso de iconografía), a profundos cambios a la memoria (López, 2005). En virtud de ello, es posible suscribir que “mientras la iglesia postula que San Benito fue un hombre asceta, humilde servicial, abstemio y que fue la imagen ideal para la élite eclesial de la época, el grupo comienza a redefinirlo y lo convierte en un santo bailón, bebedor que no se le puede ofrecer y no cumplir, porque luego te atormenta hasta que pagues lo prometido. Se convirtió en una antítesis de lo que la iglesia pregonaba, porque aquel santo servía para justificar la esclavitud, y el santo que necesitaban estas comunidades era uno que promoviera su liberación. (Queipo en López, 2005: 13). El periplo va de la sobriedad recatada al goce mundano.

### **Promesas colectivas y usos de la fe**

Como ya hemos mencionado el tributo rendido a San Benito no es solo la fiesta religiosa más importante de Cabimas, sino también la actividad colectiva más significativa. Sin importar la razón por la cual se asiste a este ritual, las calles de Cabimas se inundan de multitudes que lo esperan para tocarlo, rocíarle con ron y pedirles favores y el pago de todo tipo de promesas si estas se cumplen. Pero como muchos de los asistentes nos manifestaron las razones por las cuales las personas asisten son más diversas de lo que parecen ser:



**Argenis (adulto Joven)**

*“Vengo por devoción, me gusta el santo, eso es algo que desde pequeños nos han enseñado. La gente se alborota, ese día nadie trabaja, todos estamos tomando ron que es muy usado en San Benito”*

**Maria (adulto Mayor)**

*“Hay unos que vienen y son bien devotos y otros que vienen a divertirse”*

**Rodolfo (adulto mayor)**

*“Vengo todos los años por mis abuelos, nuestros abuelos nos dieron esta entidad de San Benito...”*

**Danilo (adulto)**

*“Yo vengo por tradición, devoción y mucho fervor”*

**Mario (adulto)**

*“Yo sufrí una trombosis, vea como estoy, pero aquí yo lo estoy acompañando no solamente bochincheando, sino acompañándolo de corazón”*

En Venezuela, específicamente en la región occidental, es donde se puede observar con mayor intensidad el fervor al santo y la tradición del *chimbánqueles*. En las regiones de Gibraltar y Bobures, al sur del Lago de Maracaibo, de alta concentración de población afro-zuliana, son considerados los asentamientos de los fieles más devotos al Santo y donde la fiesta es mítico-religiosa. Sin embargo, es en Cabimas donde la fiesta toma un carácter masivo, con altos porcentajes de asistentes. Se trata pues de una actividad colectiva sin precedentes, no solo por la gran cantidad de personas que asisten, sino también por las tipologías y mezclas de raza, clase social, sexo, edad y procedencia.

La Procesión se inicia temprano en la mañana; apenas amanece es posible apreciar miles de personas asentadas frente a la iglesia, que madrugando

esperan la salida del santo anunciada con repiques de campanas y fuegos artificiales. La caminata parte de la Catedral de Cabimas, luego de la misa oficiada por el obispo. El golpe retumbante de los vasallos anuncia la cercanía del santo. Un dato importante sobre el afiazamineto de la tradición, es que para 1930 sólo existían 2 grupos de vasallos chimbángueles; hoy cuentan 36. Entre los más tradicionales y conocidos se encuentran: Los Ochoas, Tierra Negra, Libertad, La Montañita y Las Navas, este último compuesto en su mayoría por mujeres. Los vasallos chimbángueles son generalmente castas familiares. Los tambores que conforman un conjunto de vasallos son: el mayor de primera, segunda y tercera; medio golpe y requintas, también puede haber flautas.

Una agrupación de vasallos puede variar en cuanto la cantidad de personas que lo componen; puede tener entre 6 a 12 o más miembros. Cuando sacan al santo de la catedral, las calles se llenan con miles de personas que presencian el recorrido del santo. Estos esperan ansiosos a los vasallos que se anuncian en la distancia con su particular golpe de tambor, y en especial a la imagen del santo que es llevado en manos por la gente y custodiado por los cuerpos policiales.

Los creyentes, antes o durante la celebración, le van pidiendo favores al santo, ofreciendo promesas si este cumple. Las promesas varían de acuerdo a la edad, sexo y origen social. La manera más común de pagarle una promesa es rociarle ron y acompañarlo con bailes de aje el día de la procesión en un recorrido que puede ser de varios kilómetros bajo el devastador sol que siempre cubre a Cabimas. El uso del ron en esta fiesta no ha sido aceptado por la iglesia. Sin embargo, el cronista Pedro Estrada (2006) asevera que su uso se remite a los días de la colonia. Pero en el testimonio del hoy fallecido Ramón Ochoa, líder fundador del famoso grupo de vasallos “Los Ochoas de Ambrosio”, encontramos una visión distinta al respecto:

*“...la versión acerca de la celebración festiva con el rociado de aguardiente sobre el santo (...) cuando un devoto alcohólico deseoso de deshacerse de este vicio que lo desgraciaba, pidió a San Benito que lo ayudara con ese propósito, vaciando a los pies del santo el contenido de la botella que llevaba. Acción milagrosa que se dio. Porque desde aquel momento dejó para siempre el vicio”.* (Prieto Soto, 2000:389)

En el testimonio de Ochoa ofrece un punto de vista en el que se verifica la acción curadora de la fe, en el cumplimiento de la promesa como la reafirmación misma del poder que ejerce el santo. También le da sentido a una acción que para la iglesia es símbolo de una apropiación inadecuada respecto a lo que postulaba el fraile Benito. Sin embargo, la interpretación del rocío de ron varía en la percepción de quienes le rinden tributo. Y es que el santo es asumido como ese otro que es igual, y que le gusta la alegría, compartir, beber y bailar:

### **Argenis (adulto Joven)**

*“La gente le paga con ofrendas, oro, les ponen collaritos, le echan ron y tocan la cabeza. El es un santo negrito y por eso todos les echan ron, no se que tradición dice que bebía ron pero nosotros bebemos ron y le echamos ron”*

### **Lila (adulta mayor)**

*“A el le gusta que lo bailen mucho y que le echen mucho ron”*

La fe mueve a pedir favores relacionados con el bienestar material, la salud e incluso el amor. El favor guarda relación con el pago de una promesa. Al cumplir se paga. Los favores más comunes tienen que ver con la salud:

### **Ana (adulta mayor)**

*“Yo le hice una promesa sobre mi nieta, una vez que a ella le daban unas cosas, y yo se la entregue a San Benito y desde ese momento la fe en San Benito es algo grande. Precioso”*

### **Antonia (adulta)**

*“Todos los cabimeros le hemos pedido favores a San Benito, y hemos obtenido la respuesta de él, por eso estamos aquí.”*

El santo brinda un tipo de expectativa que más que divina, es la estrategia en la que se reafirma la esperanza. Por ejemplo, a diferencia de la significación de las promesas políticas, si el santo cumple se trae a los vasallos, se festeja y se le paga la promesa; pero en caso fallido no se le culpa e igualmente se mantiene la fe en él. En tal sentido, San Benito se establece una fiesta recontextualizada, para dar sentido a la fe convertida también en esperanza. Así, se negocia, se enfrenta y se establece toda una simbología como la representada en el robo del santo. Aunque hoy más difícil, años atrás era común la práctica de robarse el santo. Al apropiarse de la imagen, las personas infieren que una vez fuera de la iglesia San Benito pertenece a la comunidad. Quienes se roban el santo lo pasean fuera de la ruta que debía seguir durante la procesión, ruta que es establecida por las autoridades y la iglesia. Durante el “robo” lo llevan a casas de los vecinos, o en algunos casos a donde hay enfermos o personas imposibilitadas para asistir a la ceremonia. Si bien, al santo se le trata como a una persona a la que se le puede invitar a bailar y a compartir un trago de ron, en los últimos años,

la imagen utilizada en la procesión es una replica de la original que data del siglo XIX. La madera del santo original fue deteriorándose a causa del ron y la exposición al sol, por lo que las autoridades eclesiásticas decidieron reemplazarlo por otra, sin que afectara el fervor de la población. Ante los muchos robos y altercados, el organismo encargado de resguardar la imagen y la seguridad ha pasado a ser la guardia nacional, con un gran despliegue de efectivos militares. Por lo que el robo del santo sigue constituyendo la manera como se enfrenta a las autoridades y como se desafían a las leyes impuestas.

## **El Dialogo como respuesta**

En nuestro estudio la calle se convirtió en el escenario para el dialogo. Para Dennis Tedlock, el dialogo antropológico (del investigador con sus informantes) crea un mundo, o más bien crea una comprensión de las diferencias que existen entre las personas que participan en ese diálogo cuando comienza su conversación.<sup>11</sup> Entre los diálogos recogidos exponemos una breve conversación entre dos jóvenes que han vivido gran parte de sus vidas en el municipio. En el intercambio lo afectivo prima sobre las condiciones objetivas. El intercambio tuvo por motivo la fiesta de San Benito. Pedro tuvo la disposición de iniciar el dialogo, al atizar la conversación, mientras que Madelé expondría sus ideas. La descripción del dialogo lo hacemos en un formato literario, tratando de ambientar el intercambio:

**Pedro:**

*-¿Cómo estas Madelé, viniste a San Benito?*

**Madelé:**

*-Claro no me lo podía perder*

**Pedro:**

*-¿Y eso?*

**Madelé:**

*-Vengo para compartir, me gusta compartir con ustedes con tu familia*

**Pedro:**

*-¡Lo tuyo no es religioso!.. ¿Verdad?*

**Madelé:**

*- Bueno si un poquito, pero tampoco es que soy, este... ¿Cómo es la palabra?*

---

<sup>11</sup> Ver Reynoso, Carlos (compilador) "El surgimiento de la antropología Postmoderna" C. Geertz, J. Clifford y otros. Gedisa, Barcelona 1998, pp. 39

**Pedro:**

*-¡ferviente!... ¡creyente!*

**Madelé:**

*-Sí, no soy de las que anda...*

**Pedro:**

*-Eres autentica y vienes porque te gusta echar vaina.*

**Madelé:**

*-Bueno si, en realidad si.*

**Pedro:**

*-¿Crees en Cabimas?*

**Madelé:**

*-¡Claro!.. Y tengo que creer en el Santo también-* Madelé dejó mostrar una sonrisa irónica.

**Pedro:**

*-O sea que las dos son cosas etéreas, que no son totalmente reales pero hay están*

**Madelé:**

*-Hay están y que más-* acompañando la frase con una mueca en los labios.

**Pedro:**

*-¿Te sientes orgullosa entonces?*

**Madelé:**

*-Demasiado...por supuesto*

**Pedro:**

*-Si me dices tres cosas tangibles, reales que pudieras mencionar acerca del porqué te sientes orgullosa ¿Cuáles serían?*

**Madelé:**

*-Tres cosas...uhh imaginate-* exclamó después de vacilar un rato al tiempo que se llevaba las manos a la nariz.

**Pedro:**

*-Dos cosas-* sugirió Pedro riendo por el desafío y quizás por el silencio de Madelé.

**Pedro:**

*-No hay ¿verdad?*

Después de varios segundos vividos como una eternidad, nada más se dijo. Sin mucho asombro, Pedro quebró la pausa de silencio. Antes de soltar la risa, Madelé se dedicó a mirar a Pedro con su cabeza inclinada y un silencio demasiado normal. Sus ojos permanecían escondidos tras unos lentes oscuros que cubrían casi la mitad de su rostro, como si se hubiera preparado desde un principio para lo que se avecinaba.

Claramente en la perplejidad de Madelé se puede encontrar la metáfora del orgullo cabimero, un orgullo profundo y encarnado que no considera las condiciones objetivas del entorno (marginación, pobreza, desidia, polución). Termina siendo un sentimiento afectivo enfocado en la familia, el terruño y la fe, representado en este caso en la fiesta de San Benito. Siendo esta última una tradición que aparece afianzarse cada año más, mezclándose con la navidad, donde el júbilo y la alegría se abre paso por sobre los miles de problemas que agobian a gran parte de la población de Cabimas.

## VI. Parte

### La ciudad y sus posibles lecturas

¿Qué es hoy Cabimas? Responder a esa interrogante requiere mirar la ciudad desde distintos ámbitos. Hagamos una exposición sumaria.

**a) Infraestructura:** cuando hablamos de transformaciones en el espacio y el tiempo, salta a la vista la infraestructura urbana. Para los residentes, más allá de la vialidad, la ciudad se mantiene sin cambios significativos desde la llegada de las empresas petroleras. Las casas construidas por las multinacionales evoca, a través de su arquitectura, la colonización mineral. En el sector “Las cuarenta” (llamado así porque estaba constituido de cuarenta casas), por ejemplo, aún se notan los cancerígenos techos de asbestos y su estructura prefabricada. Algunas de las urbanizaciones denominadas como “Campos” mantienen su carácter privado, rodeadas por cercos, donde solo se permite el acceso a través de puntos de vigilancia. El crecimiento “urbanístico” se ha concentrado en la periferia y ha sido (como en la mayoría de las ciudades venezolanas) desordenado, a consecuencia de invasiones a terrenos baldíos, sin que haya habido la más mínima planificación estatal. Entre las novedades están dos establecimientos de comidas Mc Donalds, lugares generalmente visitados por la clase media, espacios para la distinción, un símbolo de status. Las personas de bajos recursos que logran reunir dinero para ir, lo hacen buscando algo más que una hamburguesa.

**b) Diversidad económica:** es muy poca la diversificación económica industrial debido a la abrumadora presencia de la industria petrolera. Valga recordar que luego de la segunda guerra mundial, Venezuela se convirtió en destino importante de la inmigración europea. También lo fue para la diáspora árabe, que llegó animada ante la posibilidad de grandes oportunidades. De esta manera, una gran cantidad de italianos, españoles, portugueses, griegos, libaneses y sirios (los llamados turcos), se establecen en Cabimas a mediados de la década de los cuarenta en adelante. Al paso de los años, estos grupos de inmigrantes logran ascender; dejan de ser población pobre para capitalizar algunos comercios de la ciudad. Las panaderías, al igual que el sector construcción, están en manos de italianos, mientras que la venta de muebles, colchonerías y artefactos eléctricos en el comercio local pasa a manos de inmigrantes árabes que empezaron vendiendo productos a crédito, de puerta en puerta. Ese es el paisaje de la ciudad. Panaderías y carnicerías con nombres como “El Friuli” o “Don Angelo”; mueblerías con nombres eufemísticos como “Babilonia” o más representativos como “Colchonería Siria”. Entretanto, la venta de cervezas constituye un negocio bastante lucrativo. En la ciudad existen más licorerías que farmacias, siendo el negocio con mayores puntos de ventas en toda Cabimas. La apuesta legal e

ilegal es tan común como la necesidad de comer. La población tiene una pronunciada tendencia a las apuestas. El juego de la lotería (*terminales*), las carreras de caballos (*remates*) son los más populares. La gran cantidad de dinero gastado por los pobladores en juegos de azar, refleja el deseo y las aspiraciones que tienen los habitantes de cambiar la suerte en un sonar de dedos, ante las pocas oportunidades o falta de credibilidad en vías como el trabajo, la educación, la organización vecinal. La tendencia a las apuestas podría ser explicada, en parte, como resultado de la ausencia de espacios públicos para el entretenimiento y otras distracciones.

**c) Nivel asociativo:** algo positivo es el auge que hoy se nota en la organización vecinal y social. Un alto número de cooperativas han surgido en los últimos años, dado el impulso que le ha dado el gobierno nacional. Muchas están relacionadas a la industria petrolera, (limpieza, elaboración de materiales básicos), mientras que otras muestran la diversificación como resultado de la necesidad de ofrecer un servicio rentable. Al ser Cabimas una ciudad calurosa y húmeda, las cooperativas que ofrecen servicios como la reparación y limpieza de aires acondicionados y refrigerantes están destinadas al éxito por la alta demanda que hay de tales servicios.

**d) Educación Superior:** dentro del universo educativo, en el llamado nivel superior, funcionan en Cabimas tres Universidades Públicas y varios institutos tecnológicos universitarios privados. En la institución principal, la Universidad del Zulia, Núcleo Cabimas, el grueso de la población estudiantil se encuentra en la Escuela de Ingeniería. Gran parte de las carreras que ofrecen las universidades públicas guardan relación con las necesidades de la industria petrolera: Ingeniería Petroquímica, Ingeniería Civil, Seguridad Industrial, Analista de Hidrocarburos, en fin.

**e) Afinidad Religiosa:** a pesar de ser un pueblo católico por tradición no lo es por convicción. La drástica proliferación de iglesias como la evangélica, adventista y testigos de Jehová muestran el cambio de dirección que ha tenido la fe en los últimos años. Incluso la iglesia de los santos de los últimos días, conocida como “los mormones” posee tres grandes templos. Estos resaltan a la vista por sus materiales importados y acabados limpios en contraste con la arquitectura vecina. Generalmente, en esas iglesias muchas personas han encontrado un sentido de comunidad filial, comparado al de la familia, y que la comunidad del barrio, en muchos casos no ofrece. Con altos niveles de solidaridad entre sus miembros, se establecen vínculos afectivos que a modo de identificación dan sentido a la búsqueda espiritual, materializada en toda clase de ayuda y soporte moral.



f) Medios de Comunicación: la comunicación impresa tiene de protagonista a un diario en formato de tabloide: “El Regional del Zulia”. Cubre el acontecer noticioso y la información de toda la Costa Oriental del Lago de Maracaibo. El diario no es impreso en Cabimas sino en la vecina Ciudad Ojeda. Como todo periódico de provincia, resaltan las noticias locales y regionales, así como de opinión, los servicios de clasificados y espacios publicitarios. Hay varias Radios a AM y FM. Acá lo local termina imponiéndose, como en cualquier lugar del mundo. Las compañías de cable saben muy bien esto; ellas pueden ofrecer cientos de canales, pero si el menú carece de canales locales esta asegurado su fracaso. De allí que hay un canal de televisión (TV COL), que se ve solamente a través de la señal de la compañía local de Cable y que se encarga de mostrar solo el acontecer local, así mismo darle publicidad al comercio, compartiendo espacios con otro canal (Zuliana de Televisión) transmitido desde la señal UHF, con sede en Ciudad Ojeda.

En síntesis, el municipio Cabimas no parece ser muy distinto a otros municipios venezolanos que comparten mucho de estas particularidades. No obstante, las ciudades petroleras de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo, siempre terminan impresionando a quienes desconocen su realidad, a quienes no han visto de cerca su arquitectura o corroborados sus dinámicas de vidas. Puesto que, no solo son espacios recompuestos en las diferencias sociales o en los contrastes económicos, sino en una marcada oposición con la naturaleza. La gran armazón industrial que se apodera de la ciudad petrolera, con sus tuberías de diámetro agrosado, los megalómanos patios de tanques de almacenamiento, la integración de los balancines a los juegos de los niños sin importar el riesgo de la mutilación o las empinadas torres de acero prendidas en lo más alto son reflejo de ello. Todo esto no solo se ha incorporado al paisaje, sino que lo ha ido desplazando. Para quienes nacen allí estos artefactos no son más que la extensión del territorio, pero para quienes la visitan es el descubrimiento de un mundo extraño y desconocido.

## Conclusión

La antropología se ha establecido como una práctica desde la cual se traducen las culturas y experiencias de la alteridad. En nuestro caso, repensar la situación de Cabimas implicó un ejercicio que bajo los lineamientos de una práctica antropológica tradicional trajo algunos inconvenientes al análisis. Nuestra aproximación es en cierta forma reflejo involuntario de la volatilidad que rodeó a nuestros objetivos, en la medida en que en un ritmo acelerado, distintas interrogantes fueron surgiendo y acumulándose alrededor del tema estudiado. Es importante señalar que los resultados de este estudio son de carácter descriptivos, presentados a manera de diagnóstico sobre distintas problemáticas sociales producto de los cambios socioculturales que han arrojado las economías de enclave que caracterizan la ciudad petrolera venezolana. En tal sentido, fuimos dando prioridad a aquellas interrogantes que hacían referencia al ¿cómo relacionar el clamor que hace una sociedad con una estrategia de resistencia?, o ver cómo el clamor de la gente pasa a constituir el centro del discurso y las narrativas cotidianas, y que en palabras de los cabimeros es la noción secularizada del *“no somos lo que deberíamos ser”*, en el contexto de desarrollo en el que están insertos. Esta ontológica figuración nos llevó a preguntarnos no sólo ¿por qué Cabimas no era lo que debía ser?, sino por qué la gente ha reproducido constantemente esta noción, la cual hoy constituye un importante cimiento de la identidad local. De esta manera hemos situado este imaginario “mineralizado”, al mismo tiempo que tratamos de comprender y explicarlo junto al alto índice de problemas relacionados con la marginalidad que históricamente ha prevalecido, y que constituyen un escenario donde las luchas, las dificultades y los conflictos van de la mano con un exacerbado orgullo regional.

Dentro del diagnóstico realizado hemos dejado claro que los orígenes de la problemática actual de Cabimas, tiene una traducción directa en las consecuencias que fueron derivándose de la explotación petrolera en la zona. Primeramente, se inicia como un proceso de exclusión de trabajadores relegados y más tarde se consolida como un proceso de marginalización que abarca la localidad en relación a las ciudades que la circundan y al país en general. En el marco del análisis realizado, hemos creído pertinente adjetivizar el tipo de marginación que caracteriza a Cabimas, como una marginalidad confusa, dadas las particulares características del proceso estudiado, por su contexto histórico y las apreciaciones que los pobladores manifiestan sobre sí mismos. El resultado: las personas se advierten como parte de un lugar generador de riquezas que otros han aprovechado al máximo, deviniendo en una forma de conciencia no solo de su marginalidad sino también de la riqueza que les rodea y asumen como suya. Este tipo de conciencia junto a los cambios socioculturales que fueron dándose en el lugar por la llegada de diferentes grupos sociales que

se asentaron en la zona buscando mejorar sus condiciones de vida, vinieron a conformar una forma de identidad local definidas no solos por las condiciones objetivas del entorno, sino también por las nuevas valoraciones que se fueron sumando. En parte hemos llamado a esta forma de conciencia socializada: “La mineralización de la moral”, ya que como toda experiencia identitaria, el actuar del cabimense siempre termina remitido a esta constante o a este estado de conciencia. En especial, cuando se observa las mejores condiciones del vecino o al país en general. Las variantes socioculturales que más resaltan en las narrativas sociales que surgieron con el proceso de cambio que vivió Cabimas hasta convertirse en lo que es, están definidas por cuatro nociones, que sin archivar algún orden en específico, nos permiten describir y clasificar, por un lado las narrativas que nutren el imaginario social cabimero y por otro los nodos de la identidad local colectiva. Tenemos entonces: *el Orgullo y el Clamor*, los cuales no pueden circunscribirse solo a formas narrativas de conciencia negativas, ya que son representaciones que reafirman la relación con el entorno, a pesar de los problemas y las condiciones en que se vive, desde el orgullo se exalta la procedencia en el sentido de pertenecer a un lugar que ha dado tanto, y con el clamor se legitima el derecho justificado a reclamar lo que no ha recibido. Por otro lado, la noción que hemos llamado: *La mineralización de la moral*, se ve significada en las narrativas sociales que tiene como centro la Esperanza y la Fe, simbolizada en la fiesta de San Benito, escenario donde se perpetúa un ecuaníme deseo de que la situación mejorará desde el deseo personal y familiar.

## A modo de sugerencia

No podríamos culminar este trabajo sin ofrecer algún tipo de sugerencias que intenten de algún modo, abrir la discusión sobre algunas acciones que podrían servir para mejorar algunos aspectos de la realidad cabimera. Nuestra motivación no parte de una formalidad, más bien se basa en la relación de cercanía y el íntimo conocimiento del lugar. En el marco de otros estudios, esta noción ha sido llamada por el historiador mexicano Luis González González la noción de “*matria*”:

*“Lo he repetido muchas veces y lo hago un vez más: Emociones y no razones son las que inducen el quehacer microhistórico. La microhistoria mana normalmente del amor a las raíces, el amor a la madre. Sin mayores obstáculos, el pequeño mundo que nos nutre y nos sostiene, se transfigura en la imagen de madre...por eso a la llamada patria chica le viene mejor el nombre de matria.”* (González 1986, citado por Enríquez Solano, 2004:12)

Teniendo en cuenta esta cercanía con Cabimas, nuestras sugerencias más que a un planteamiento orientado a impulsar cambios sociales específicos, podrían muy bien definirse como proposiciones para una redirección de sentimientos y conductas, donde los mecanismos afectivos como el orgullo y el clamor pueden ser “redirigidos” en acciones “positivas” para beneficio de la localidad, en tanto dispositivos de transformación de la realidad social. Ciertamente, aunque el clamor ha servido para elevar el discurso local a un nivel de resonancia regional, se ha limitando sólo a eso, a legitimar un discurso que ha permanecido en el aire pero que nadie ha tomado en cuenta. Lo mismo sucede con el orgullo, donde la procedencia y el arraigo se convierten en factor fundamental para nutrir sentimientos de pertenencia, pero al mismo tiempo suscita una forma de apatía social inhábil para darle concreción a iniciativas y acciones que mejoren las condiciones socio-económicas locales.

Visto de esta forma, nos hemos permitidos sugerir lo que podría entenderse como algunos procesos socio-culturales, que conseguirían sentar las bases posibles para un afianzamiento identitario y el desarrollo de formas de conocimiento local, ante la necesidad de superar ciertos obstáculos como el sentimiento de desmoralización que aun prevalece entre sus habitantes. De esta forma creemos conveniente:

**a)** Rescatar el testimonio y la memoria histórica local y hacerla parte de la enseñanza municipal. En este sentido se haría un aporte relevante al reconocimiento y la conformación identitaria, donde los acontecimientos y

vivencias del sujeto innominado pudieran entender el presente, reforzar su identidad y el sentido de pertenencia.

**b)** Promover como estrategia de desarrollo local la fiesta de San Benito, fiesta popular religiosa familiar y comunitaria. Dada las pocas posibilidades turísticas del municipio, puede convertirse en la principal atracción para el visitante, actividad que pudiese acompañarse con el conocimiento de la industria petrolera y la zona en general. Explotar su potencial, traería no solo beneficios económicos sino también la atención y toma de conciencia de aquellos que no conocen la realidad del petróleo, representada en ese gran grueso de la población venezolana que participa y ha asumido la identidad nacional basada en este recurso natural no renovable, sin jamás haber estado cerca de él. Esta fiesta sería una oportunidad para dar a conocer la región con todas sus particularidades.

**c)** Aprovechar y asumir el legado que dejó la industria petrolera. Empezar la expansión de un tipo de desarrollo a su alrededor, proveer a la industria petrolera de insumos que podrían manufacturarse en la zona, y más aún, apostar a una diversificación productiva que tome en cuenta las necesidades de los residentes, en lo que vendría ser la “localización” de las demandas. Si bien históricamente la descentralización ha sido un área de conflicto, el desarrollo de pequeñas empresas y cooperativas es vital, las cooperativas y otras organizaciones de tipo solidario permiten y promueven la construcción de una identidad positiva. El desarrollo y las estrategias de asociación juegan un rol importante en este planteamiento. Como mencionamos anteriormente, existen ciertos avances al respecto, impulsados en el marco de las políticas sociales desde gobierno central actual, basado en la urgencia de la solidaridad y la anuencia mutua, sin embargo hay que evitar que la necesidad de asociación termine manifestándose solo en el marco de una solidaridad mecánica en el que se busca solventar la situación circunstancial de crisis. A nuestro parecer la dinámica asociativa como forma de enfrentar y dar respuestas a los distintos problemas de la localidad debe promoverse no solo a nivel comercial y económico, sino a nivel comunitario, social y cultural

**d)** Integrar lo extranjero, sobre este punto es necesario señalar que como consecuencia de muchos años de extracción petrolera, Cabimas vivió un proceso de intercambio internacional, lo que podría señalarse como una globalización prematura, donde una gran masa extranjera vivió y pasó gran parte de su vida en esta tierra dejando una huella imborrable. De allí que existan muchas referencias y testimonios al respecto. Con el desarrollo tecnológico y comunicacional, distintos espacios virtuales con páginas personales y colectivas, han salido a la luz de la mano de personas que alguna vez residieron y pasaron por esta tierra, manteniendo una relación afectiva importante desconocida en Cabimas. Las personas responsables de estas páginas más que un testimonio,

hablan y exponen con nostalgia sus experiencias de crecimiento y vida. En tal sentido, como parte de un amplio proyecto, se podría contactar a los extranjeros ya no vistos de manera adversa, sino como parte inclusiva de la reconfiguración del lugar. Muchas de estas personas podrían hacer grandes aportes en distintos ámbitos, ya que estos poseen documentos, fotografías y otros datos que podrían ayudar en la construcción de un museo por ejemplo, o la documentación o realización de textos históricos y que más adelante permita un tipo de intercambio mas abierto con las comunidades de las que fueron parte. La inclusión de lo extranjero vendría a redimensionar la relación de conflicto que siempre existió, relación que tenía como base la explotación económica por lo que ahora se busca el intercambio cultural y afectivo.

Estas como todas sugerencias que intenten facilitar el acercamiento comunitario y brindar soluciones a ciertas problemáticas locales, requieren no solo de una importante adhesión de la comunidad, sino también del apoyo del gobierno local y regional. Creemos que los principales ingredientes para motivar y encaminar estas transformaciones y poner en práctica estas propuestas preexisten ventajosamente. El orgullo y el clamor son las manifestaciones que revelan esta constante. Sentimientos latentes que expresan las claves para las transformaciones que hoy no solo son un futuro lejano sino una impronta que está al alcance de las manos, las mismas que han servido para extraer del subsuelo el mineral que ha sustentado al país por casi un siglo, y que sin duda pueden ser utilizadas para convertir el petróleo en ese escenario deseable de bienestar y sosiego que tanto esperan los habitantes de Cabimas.

## **Bibliografía**

Barboza de la Torre, Pedro (2001) "Memorias del Zulia" Academia de la historia del Estado Zulia. Maracaibo-Venezuela

Besson Juan, (1973) "Historia del Estado Zulia" Tomo II, Ediciones Banco Hipotecario del Zulia, Maracaibo-Venezuela.

Battaglini Oscar (1993) "Legitimación del Poder y la Lucha política en Venezuela". CDCH, Universidad Central de Venezuela.

Boué, Juan Carlos (1993) "Venezuela The Political Economy of Oil" Oxford Institute of Energie Studies, Oxford University Press.

Britto García, Luis (2003) "País de petróleo, pueblo de oro" Fondo editorial Fundarte, Alcaldía de Caracas.

Bengoa, José (1995) "La Pobreza de los modernos" Ediciones Sur, Santiago de Chile

Belton, Benjamín Keith (2003) "Orinoco Flow, Culture, Narrative and the political economy of information", Scarecrow Press, Oxford.

Benassini, Claudia "El imaginario social del comunicador: Una propuesta de acercamiento teórico" en Razón y Palabra Revista electrónica de Comunicación, Febrero-Marzo 2002, N 25  
<http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/anteriores/n25/cbenassini.html>  
accedido en Junio de 2007

Berger Peter, Luckman Thomas (2001) "La Construcción Social de la Realidad" Amarrouto Ediciones, Buenos Aires.

Castro Aniyar Daniel (1997) "El entendimiento. Historia y significación de la música indígena del Lago de Maracaibo" Ministerio de Cultura de Colombia y Fondo Editorial Casas de las Américas. La Habana-Cuba.

Castro Aniyar Daniel, Miranda Oleski (2005) "El rigor científico que aprendimos" Ponencia presentada en el XXV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, ALAS. Porto Alegre-Brasil

Chacón Alfredo, (1998) "De algunas palabras terminadas en AD" En "Venezuela: Tradición en la Modernidad". Fundación Bigott, Equinoccio Ediciones de la Universidad Simón Bolívar. Caracas-Venezuela. 83-88.

Corredor Martínez, Consuelo (1999) "El problema de la Pobreza: una Reflexión conceptual". En Pobreza y desigualdad reflexiones conceptuales y de medición. Cinep, Universidad Nacional de Colombia.

Czarniawska, Barbara (2004) "Narratives in Social Science Research" Sage publications. California.

De Hann, Arjan (1999) "Inclusión social en la política y la investigación: operacionalización del concepto. En Pobreza y desigualdad reflexiones conceptuales y de medición. Cinep, Universidad Nacional de Colombia.

Enríquez Solano, Francisco (2004) "Estrategias para estudiar la comunidad donde vivimos" Ed. Universidad Nacional a Distancia. San José, Costa Rica.

Espar Teresa (1998) "La semiótica y el discurso literario latinoamericano" Monte Ávila Editores, CDHT Universidad de los Andes.

Fresard Oliver, (2006) "El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos" Revista Transversales N 2 primavera de 2006, <http://www.transversales.net/t02olfre.htm> accedido en Junio de 2007

Ferrer Guillermo (1982) "Historia Cultural del Zulia (compendio)" Vinicio Romero/Editor, Maracaibo-Venezuela

García Canclini, Néstor (2001) "Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad". Editorial Paidós, Buenos Aires.

Geertz Clifford (1973) "The interpretation of culture" Basic Books. Harper Collins Publishers.

Germani, Gino (1973) "Concepto de Marginalidad". Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Giddens, Anthony (1997) "Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo" Ed. Paidós Barcelona.

González Alfonso, Henning Jensen P., Campos Domingo (1991) Marginado, Psicología y Política. Centro de Estudios Democráticos de América Latina CEDAL, San José de Costa Rica

Gonzalez la Rocha Mercedes, Jelin Elizabeth; Perlman Janice; Roberts Bryan R., Safa Helen, Ward Peter. (2004) "From the Marginality of the 1960s to the "New Poverty" of today: A LARR Research Forum". En Latin American Research Review Volume 39 Number 1 2004. University of Texas, Austin pp 183-203.



López Leonel (2005) "San Benito de Palermo: un santo reinventado" Wayuunaiki, Año V- N° 81 Venezuela-Colombia, Diciembre 2005

Nun, José (2001) "Marginalidad y Exclusión Social". Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Ocándo Yamarte Gustavo (1986) "Historia del Zulia" Editorial Arte. Caracas-Venezuela.

Ortega Rutilio y otros (2002) "La identidad cultural zulliana" en Acervo, Revista de estudios Históricos y Documentales. Acervo histórico del Estado Zulia, pag. 9-33. Maracaibo-Venezuela

Pérez Schael, Maria Sol (1993) Petróleo, cultura y poder en Venezuela. Monte Ávila Editores, Latinoamericana. Caracas-Venezuela.

Pírela Rincón Nerio, Portillo Julio (1995) "Momentos solemnes del Zulia en el siglo XX" Editorial Ex Libris, Caracas.

Pérez Alfonso Juan Pablo (1976) Hundiéndonos en el excremento del diablo. Editorial Lisbona, Caracas.

Prieto Soto Jesús (1977) Del Chorro a la Reversión. Instituto Nacional de Cooperación Educativa INCE, Caracas-Venezuela

----- (2000) Mestizaje y Cultura Costa Oriental, aspecto etnomusical. Ediciones Congreso Cultural Cabimas 2000, Cabimas-Venezuela

Reynoso Carlos (comp.) Geertz, C. Clifford, J. y otros (1998) "El surgimiento de la antropología posmoderna" Editorial Gedisa. Buenos Aires.

Sanoja Mario, Vargas Arena Iraida (2004) Razones para una revolución, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas-Venezuela.

Vargas Arenas, Iraida (1998) "Las pequeñas cosas olvidadas de la cultura popular" En "Venezuela: Tradición en la Modernidad". Fundación Bigott, Equinoccio Ediciones de la Universidad Simón Bolívar. Caracas-Venezuela. 149-158.

Vásquez, Maria L, (2006) "La feligresía pagó promesas al santo negro" Diario Panorama, Sábado 7 de Enero de 2006, Año 92 N° 30.727 Maracaibo-Venezuela

----- (2006) "Vasallos de tradición" Diario Panorama, Viernes 6 de Enero de 2006, Año 92 N° 30.726 Maracaibo-Venezuela

## Anexos

Registro audiovisual de la fiesta de San benito. Todas las fotografías fueron tomadas por Sabrina Durling-Jones el 27 de Diciembre de 2006.



Joven mostrando su Santo





Vasallos tocando chimbángueles



Joven pagando promesa



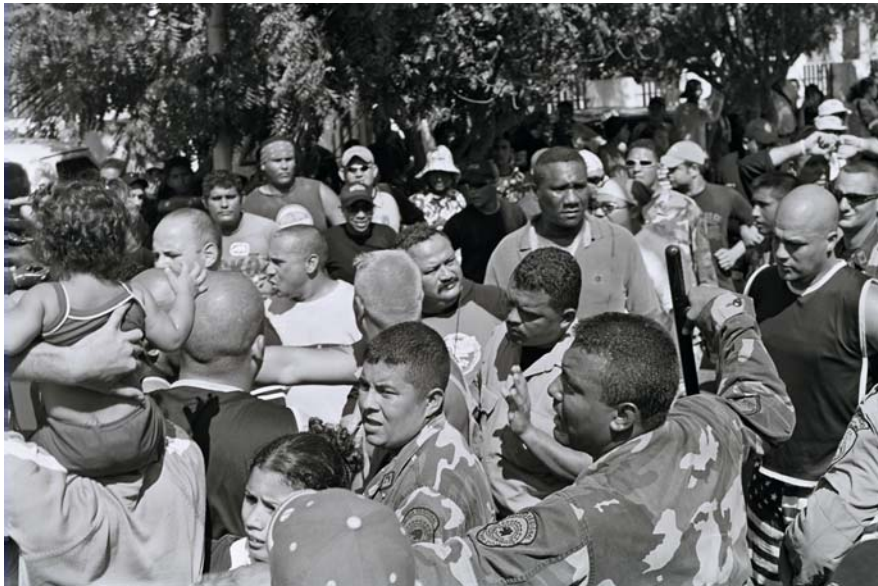
Ron como ofrenda



El Santo cargado en brazos



La multitud en las calles de Cabimas



Resguardo del Santo por efectivos militares



Baño en ron