

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA

ANNEL MEJÍAS GUIZA Y CARMEN TERESA GARCÍA

(EDITORAS)

TOMO II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA
RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García

Antropologías bechas en Venezuela / Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García
(Editoras);

Antropologías bechas en Venezuela. Tomo 2/ Quintero, Rodolfo, Brito Figueroa, Federico, Coronil, Fernando...
[et al.]; editado por Carmen Teresa García y Annel Mejías Guiza. Mérida: Asociación Latinoamericana de
Antropología, Red de Antropologías del Sur.

1. LA CULTURA DEL PETRÓLEO COMO CULTURA DE CONQUISTA. 2. ANTROPOLOGÍA POLITICA.
3. RELIGIOSIDADES, IDENTIDADES Y SISTEMAS MÉDICOS. 4. ANTROPOLOGÍA DEL PARENTESCO.
5. ANTROPOLOGÍA SOBRE LAS COMUNIDADES NEGRAS. 6. ANTROPOLOGÍA DE LA MÚSICA.
7. ANTROPOLOGÍA SEMIÓTICA. 8. ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN. 9. ANTROPOLOGÍA DE LOS
DESASTRES.

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología /
Red de Antropologías del Sur. 2021
759p.; tablas.; gráficos; mapas.

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:
Depósito Legal: ME2020000196
ISBN: 978-980-18-1453-5

Libro de distribución gratuita con fines pedagógicos y educativos.
Hecho en Venezuela

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2021
© Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García (Compiladoras), 2021

1era Edición, 2021
© Asociación Latinoamericana de Antropología
© Red de Antropologías del Sur

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca
Fotografía de portada: Domingo Briceño. La Reina, Yaracuy, Venezuela.
Diagramación: José Gregorio Vásquez C.
Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

El libro *Antropologías bechas en Venezuela. Tomo 1* por
[Asociación Latinoamericana de Antropología, Red de Antropologías del Sur](#)
se distribuye bajo una
[Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](#).
Basada en una obra en <https://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>.
Permisos más allá del alcance de esta licencia pueden estar disponibles en
<https://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>.



Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2021

Contenido

Agradecimientos	13
La cultura del petróleo como cultura de conquista	
La cultura del petróleo: ensayo sobre estilos de vida de grupos sociales de Venezuela RODOLFO QUINTERO	17
Latifundio venezolano en las primeras décadas del siglo XX FEDERICO BRITO FIGUEROA	57
Los dos cuerpos de la nación FERNANDO CORONIL	77
Indígenas y empresa petrolera a principios del siglo XX: origen de una disputa JOHNNY ALARCÓN	129
Cabimas. Narrativas sociales de una marginalidad confusa: <i>clamor</i> y resistencia de un municipio petrolero de Venezuela OLESKI MIRANDA NAVARRO	147
Contribución de estudiosos/as venezolanos/as al pensamiento antropológico de la vivienda urbana FRANCISCO HERNÁNDEZ	159
Recorridos por lo urbano. Anotaciones sobre una experiencia investigativa: ciudad, territorios populares y espacio público TERESA ONTIVEROS	173

Antropología política

- Lenguaje y discurso. Cómo reconciliar las identidades políticas y culturales en América Latina 195
NELSON ACOSTA ESPINOZA
- Fiestas de Estado y regímenes políticos en Venezuela o la fiesta de Estado como instrumento político 211
ALEXÁNDER MANSUTTI Y ERIK LARES
- Desaparecidos: el rescate de los asesinatos políticos de los años sesenta en Venezuela (Notas de arqueología forense) 225
PEDRO PABLO LINÁREZ E IRAKARA CASTILLO
- El satanismo en Mérida 259
OSWALDO JIMÉNEZ
- Afrodendientes de la costa central venezolana: aproximación a la etnografía política del clientelismo 291
YARA ALTEZ
- Nuevos ensamblajes político-territoriales: los consejos comunales indígenas ayamán en Moroturo, estado Lara 311
KRISNA RUETTE-ORIHUELA

Religiosidades, identidades y sistemas médicos

- Las religiones paganas del Caribe 335
MICHAELLE ASCENCIO
- Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza 347
DEISY BARRETO
- Cuerpos tiernos y abiertos: embarazo y parto entre las mujeres campesinas de Mucuchíes 369
BELKIS ROJAS
- Fiesta, simbolización del espacio y construcción de identidades en la ciudad de Maracaibo: la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero 383
CARLOS VALBUENA

El culto a Hugo Chávez en Venezuela: ¿santo, ser vergatario o muerto poderoso? LUIS ALONSO HERNÁNDEZ	401
--	-----

Antropología del parentesco

El cartodiagrama de parentesco: una herramienta de investigación para la integración del conocimiento antropológico JACQUELINE VÍLCHEZ	421
--	-----

Parentesco y clase/color en Venezuela en Iberoamérica: teoría y método RAFAEL LÓPEZ-SANZ	441
---	-----

Matrisocialidad y la problemática estructural de la familia venezolana SAMUEL HURTADO	449
--	-----

Antropología sobre las comunidades negras

Comunidades afrovenezolanas del sur del Lago de Maracaibo JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO	467
---	-----

Así nació San Benito MICHAELLE ASCENCIO	487
--	-----

Música y veneración de antepasados en el ritual del Chimbángueles ERNESTO MORA QUEIPO, JEAN GONZÁLEZ QUEIPO Y DIANORA DE MORA	509
--	-----

Mecanismos de inserción sociopolítica en Curiepe, Estado Miranda, Venezuela MEYBY UGUETO-PONCE	537
--	-----

Antropología de la música

Etnomusicología en Venezuela: desarrollo histórico y retos emergentes KATRIN LENGWINAT	557
---	-----

Las posadas del Niño Jesús como estrategia de evangelización ROSA IRAIMA SULBARÁN	575
--	-----

El cantador elorzano y la música llanera 593
CARLOS CAMACHO ACOSTA

El joropo llanero en Venezuela. Tradición teórica 617
y desafío metodológico: de los orígenes a las formas
MANUEL DÍAZ

Antropología semiótica

Eventos y actantes en un relato guajiro 637
LOURDES MOLERO DE CABEZAS

Antropo-semiótica del cambio ritual: de los viejos a los nuevos ritos 657
JOSÉ E. FINOL

Antropología de la alimentación

Alteridades alimentarias. Dietas indígenas y españolas 679
al comienzo de la conquista de Tierra Firme: rechazos y aceptaciones
EMANUEL AMODIO

El gusto por la dulzura: el consumo de azúcar y papelón 717
en Venezuela durante las épocas colonial y republicana
LUIS MOLINA

Antropología de los desastres

La perspectiva histórica en la antropología de los desastres: 737
el caso de América Latina
ROGELIO ALTEZ

La Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero: construcción de identidades en una comunidad de migrantes colombianos en Maracaibo¹

CARLOS ADÁN VALBUENA CHIRINOS²

La vida urbana propone una cotidianidad acelerada en la cual confluyen todos los espacios y momentos interrelacionales del hombre contemporáneo, en este sentido, las fiestas de una comunidad citadina se hilvanan en la vida diaria, dando matices múltiples al transcurso de los sucesos, sean religiosos, civiles, íntimos, públicos, personales y colectivos; marcando de algún modo la sucesión y las rupturas.

-
- 1 Original tomado de: Valbuena Chirinos, Carlos. 1999. "Fiesta, simbolización del espacio y construcción de identidades en la ciudad de Maracaibo. La Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero". En: *Lecturas antropológicas. T.II*, pp. 70-78. Mérida: ULA.
 - 2 Carlos Adán Valbuena Chirinos (Maracaibo, Zulia) es licenciado en Comunicación Social, Mención Desarrollo Comunal, de la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA); con Maestría en Antropología Social y Cultural de la Universidad del Zulia (LUZ) y Doctorado en Antropología en la Universidad de los Andes. Es profesor de la Facultad de Humanidades y Educación y coordinador de la Maestría en Antropología, en LUZ. También es docente en la Maestría en Historia de Venezuela y la Maestría en Ciencias de la Comunicación de LUZ. Es investigador adscrito al Laboratorio de Antropología Social y Cultural de LUZ y asociado al Laboratorio de Neurociencias del Instituto de Investigaciones Biológicas, de la Facultad de Medicina de LUZ. Ha participado en los proyectos de investigación: "Mitos, ritos, haceres y decires en la construcción de las identidades en el estado Zulia" (CONDES/LUZ); "El pueblo wayuu: dinámicas de vida y negociación de identidades" (CONDES/LUZ, FONACIT); "Representaciones y prácticas de las demencias en familias zulianas" (Instituto Nacional de Salud de los Estados Unidos, en convenio entre LUZ y la Universidad de Columbia); entre otros. Trabaja las siguientes líneas de investigación: desarrollo de estrategias didácticas y herramientas para la construcción dialógica de conocimiento; exploración y promoción de formas de dinamización local afirmativa en comunidades, como procedimiento para enfrentar amenazas multifactoriales y multisectoriales para enfrentar la vulnerabilidad sistémica y la condición sindémica de la inseguridad; creación de contenidos interculturales en diversos formatos comunicacionales en contextos urbanos y periurbanos. Cuenta con artículos científicos, capítulos de libros y libros publicados. Entre su obra enumeramos: *Nuestra Gran Venezuela* (coautor), *Pueblos indígenas, territorio y demarcación* (co-compilador, 2007, FONACIT, LUZ, CENDIC), *Barranquitas Entre el lago y la tierra* (coautor, 2009, FUNDACITE).

Recíprocamente, la solidaridad se enhebra en las fiestas, tiñendo lo religioso de secularidad o civilidad, construyendo de este modo unidades temporales definidas tal como lo refiere Nelly García Gavidia (1991): “La fiesta es el momento en que las relaciones interindividuales se organizan en una estructura mental coherente; momento también de libertad que se desarrolla en un espacio histórico concreto, y que al mismo tiempo recupera y seculariza aspectos de las más antiguas manifestaciones de lo sagrado”, tal definición la creemos válida para lo que podrán considerarse microespacios sociales donde se construyen narrativas particulares, como es el caso de las numerosas comunidades que conforman las ciudades como Maracaibo.

En el Barrio Negro Primero están presentes diversas prácticas, personajes y ritos como manifestaciones de lo sagrado, el culto a María Lionza y a Negro Primero, el ejercicio de las iglesias católicas y evangélicas y muy especialmente la “Fiesta de la Purísima”, adjetivo que en la mencionada comunidad recibe la Virgen María en su advocación de la Inmaculada Concepción, y en cuyo homenaje se realiza una celebración que tiene como eje central la vigilia de la Purísima, en torno a la cual se estructura la fiesta objeto de la presente investigación.

La esperanza después de los caminos verdes

La condición portuaria y fronteriza de la ciudad de Maracaibo, y el hecho de ser la capital del principal estado agropecuario de Venezuela, además de la presencia en él de las industrias petroleras, petroquímicas y del carbón, son hechos decisivos para convertir al Zulia en un importante atractor para los inmigrantes de distintas nacionalidades e incluso del interior del país, quienes en gran número fundaron barrios urbanos, tal como se señaló anteriormente.

Durante el último tercio del siglo XX, en Maracaibo, como en muchas otras ciudades de Venezuela, la estrategia de asentamiento por invasión permite que emerjan literalmente de la noche a la mañana barrios completos, tanto en propiedades privadas (en menores proporciones) como en terrenos ejidos y baldíos, pertenecientes a las municipalidades los primeros y a la nación los segundos, los cuales son ocupados por pisatarios quienes levantando ranchos, apoderándose de parcelas e instalándose en las mismas día y noche permanecen en ellas aunque estas no cuenten con ninguna clase de servicio o equipamiento urbano, tal es el caso de barrios como Angélica de Lusínchi, La Lucha, Los Pescadores, Reyes Magos, Los Planazos, Canchancha, Mi Esperanza, Integración Comunal, Padre de la Patria y más de quinientos barrios extendidos a lo largo y ancho de la ciudad.

Para 1995 el 63,64 % de la población de Maracaibo se localiza en los diferentes barrios que la constituyen, la mayor parte de estos surgidos como corolario de ese

patrón de asentamiento que se conoce como invasión, cuya característica principal es la ocupación y distribución de lotes de terreno sin ningún tipo de planificación ni autorización de los propietarios o de las instancias gubernamentales a los que pertenecen, siendo otro elemento característico la alta tasa de inmigrantes que integran los grupos de “invasores”.

Un caso específico es el de los migrantes colombianos de la década del setenta, época en la cual Venezuela fue receptáculo de la migración, localizada y espontánea proveniente de un solo país y constituida por los migrantes colombianos que entraron a Venezuela por el occidente, más concretamente por el estado Zulia.

Siguiendo a Urzúa (1979: 83) “la migración es entendida como un modo de poblamiento caracterizado por el desplazamiento”, y este es el caso de los contingentes colombianos que se trasladaron hacia Venezuela y específicamente hacia Maracaibo, urbe que durante la década los 70 recibió la segunda corriente migratoria más numerosa de Latinoamérica (CEPAL-CELADE 1975), de hecho tal fenómeno motivo la aparición de un conocido tema musical interpretado por el no menos popular Rubén Blades, cuya única frase “voy cruzando la frontera pa’ eheeheheeeeh salvarme en Venezuela eheeheheeeeh”, es capaz de ilustrar desde la canción popular el sentimiento y la desesperación de la mayoría de los migrantes.

En consecuencia, es preciso manifestar aquí que el Barrio Negro Primero fue fundado en 1979 por pisatarios provenientes de la costa caribeña de Colombia y quienes, junto a otros grupos de pobladores (zulianos y wayuu), dieron forma y consolidaron esta comunidad de Maracaibo. Signo de esta consolidación, es el equipamiento escolar y vial, además de las 935 viviendas (hechas por Fundacomún en 1995) con que el barrio cuenta, las cuales están distribuidas en siete sectores llamados: Las Casitas, Las Barracas, Las Cabrias, Los Muros, Los Guajiros, La Redoma y el sector Maicao o sector central.

Es obligatorio entonces referir que la población del barrio está integrada por diversos constituyentes, en este caso, wayuu, costeño colombiano y maracaibero, quienes en el transcurso del tiempo y durante el proceso de consolidación del barrio han ido mezclándose, emparentándose y produciendo alianzas y vínculos de diferente estilo y naturaleza. En esta dinámica es donde los personajes sagrados como la Purísima han adquirido su significación en la vida colectiva, que se articula en el espacio social del barrio. En esta instancia es pertinente preguntar: ¿cuál es el papel que desempeña la fiesta de la Purísima como escenario donde se entretajan las narrativas particulares que permiten a los habitantes del Barrio Negro Primero la reinvencción y negociación de sus identidades?

La mirada puesta en la fiesta

La Fiesta de la Purísima del barrio Negro Primero ocurre durante la madrugada del 8 de diciembre, fecha que se consagra en el calendario santoral católico a la conmemoración de la *Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María Madre de Jesucristo*. Según el dogma eclesial del catolicismo, la celebración se inicia la noche de la víspera; prácticamente comienza con el final de los preparativos para la vigilia, de modo que en la madrugada la mayoría de los vecinos duermen y las luces de sus casas están apagadas, algunos despiertos toman cerveza, terminan de hacer guirnaldas, cadenas, banderines y banderitas de plástico verde y rojo, mientras otros sacan escaleras de las viviendas para colocar los adornos en las calles. Al pasar la medianoche, se escuchan ruidos provenientes del interior de las casas, paulatinamente se abren puertas, encienden luces, sacan faroles de inusitadas formas, tamaños, materiales y colores, colocando siempre dentro de ellos velas encendidas... una casa, una calle, otra y otra despiertan en plena madrugada y la noche profunda se hace noche temprana, la actividad de la gente parece trastocar el tiempo, adelantarlo, detenerlo o atrasarlo, en cualquier caso convertirlo en un tiempo de actividad, de juego, de vida, en un tiempo de fiesta.

En la anterior precisión es posible entender cómo en las fiestas de una comunidad como el Barrio Negro Primero se logra apreciar una reafirmación de las personas y grupos con respecto a aquello que son y quieren ser en la sociedad que componen, de modo que el resultado principal de la fiesta sería, pues, la identificación de las personas y los grupos hacia sí mismos y hacia fuera, puesto que se hace evidente que:

la fiesta es uno de los momentos cumbres, estratégicos, cálidos y significativos para el estudio de una comunidad. Vemos también que los individuos y los grupos se aferran a la fiesta y no quieren dejarla extirparse. Nos llama la atención especialmente el caso de los emigrantes como los primeros defensores de sus fiestas de origen. Finalmente, observamos en la fiesta la realidad de la competitividad y de la lucha de las personas y los grupos en torno al ritual y objetos simbólicos constitutivos de la fiesta; dicho de otro modo, la fiesta implica una pugna por el poder simbólico. (Briones Gómez 1991: 1).

Ahora bien, en el caso de la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero es necesario enfatizar que no estamos ante un “fenómeno” lateral a las sociedades, sino ante un evento que permite ver la sociedad en su complejidad, utilizando la terminología maussiana, es un “hecho social total” que pone en acción todas las demás instituciones sociales y por ende es crucial para la construcción de identidades y alteridades. Estas celebraciones son momentos cumbres, estratégicos,

cálidos y significativos para los grupos sociales, afirmación por supuesto válida, tanto para naciones completas como para comunidades pequeñas como la que es objeto de atención en el presente trabajo.

Es pertinente remarcar un conjunto de elementos que emergen de los diversos estudios socioantropológicos como rasgos comunes que dotan a la fiesta de su perfil como hecho social. Inicialmente podemos referirnos al tiempo de la fiesta como una temporalidad cuyas particularidades la diferencian del tiempo cronológico que marca la cotidianidad, anulándose la noción de linealidad temporal, y rompiéndose la homogeneidad del mismo.

Igualmente es posible subrayar su tenor lúdico como otro de los contornos con los que se perfila la noción de fiesta, apoyándonos aquí en el fundamento durkheimiano de los ritos representativos (Durkheim 1992: 345), abriendo una puerta para que lo imaginario domine la “realidad”, permitiendo fluir al mito hacia los dominios del rito, a los elementos de lo sagrado al espacio-tiempo de lo secular y una vez allí mezclándose y constituyendo la fiesta misma, como espacio-tiempo donde se redefinen las identidades y se elaboran las narrativas que contienen las nociones primordiales sobre las que se construye el ser colectivo.

Acudiendo a Duvignaud (1989: 11) las fiestas pueden ser clasificadas en seis categorías: fiestas que solemnizan un acontecimiento de la existencia, fiestas de vuelta a los orígenes, fiestas rituales, fiestas urbanas, fiestas de conmemoración de aniversario y fiestas privadas. Se han conservado estas distinciones para formular la categoría de *fiesta de comunidad local*, reconociendo en ella justamente una ruptura del tiempo lineal, un carácter colectivo que permite la expresión de una comunidad local en un micro espacio social definido, poseedora de un carácter multicompreensivo y global que le permite abarcar los elementos más heterogéneos dentro de una misma celebración, conjugando lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo civil en su sentido de participación colectiva, y conectando espacios íntimos y públicos en el interior de la comunidad, propiciando la cohesión y articulación social hacia la interioridad del mencionado microespacio social.

Para aproximarnos a la noción de fiesta, requeriremos las palabras de Velazco (1982: 8): “Fiesta es un contexto, un ambiente, un fenómeno cultural global, no reducible a ritual o ceremonia, ni tampoco a una actitud, aun cuando estos dos aspectos –más el de un tiempo diferente–, parezcan condensar el núcleo de significación de la fiesta”. En párrafos anteriores se hizo referencia a la temporalidad de la fiesta y subrayamos las particularidades que hacen la diferencia en relación con el tiempo cronológico, anulándose la noción de linealidad temporal y rompiéndose la homogeneidad del mismo. Está presente también el aspecto lúdico de la fiesta y esa posibilidad de vehicular la expresión de una comunidad. Son de igual forma momentos en el que un grupo social puede verse a sí mismo en una de las maneras

particulares de contarse su propia historia al exponerse en “uno de sus modos favoritos de concebirse, a través de sus dramas y héroes más excitantes...” (Da Mata, citado en Klor de Alba *et al.* 1995: 66).

La relevancia de la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero como foco de investigación, reside en la cualidad de ser la única fiesta que se realiza en el barrio, de manera tal que está por sí misma dotada de particularidad por su característica de fiesta central, enmarcada en un ciclo festivo mayor, bajo la influencia de la Feria de la Chiquinquirá como figura dominante en el espectro festivo zuliano y las festividades propias de la navidad.

En esta investigación se comparte la idea de que durante la fiesta se abre:

una grieta (o brecha) en la vida diaria porque tiene como objetivo capturar emociones, relaciones e ideas frecuentemente adormecidas en los innumerables quehaceres de lo cotidiano, cuando la vida va a remolque de los ritmos inevitables del día y la noche, de la producción y del consumo, del hombre y de la mujer, del niño y del adulto, de la compra y de la venta, del amigo y del extraño, del verano y del invierno, de los patrones del orden y de sus eventuales desvíos y rupturas. (Da Mata citado en Klor de Alba *et al.* 1995: 66).

Es por esta razón que la fiesta es el momento propicio para captar las narrativas que aporten la información sobre esas significaciones que entorno a la identidad/alteridad construyen las comunidades. En atención a lo anterior se entenderá la categoría narrativa como haceres y decires, historias contadas con palabras y acciones en el espacio y en el tiempo, capaces de dar cuerpo a los argumentos que proveen a un grupo una historia compartida y única a través de discursos y practicas propios, o como lo expresa Bertaux (1993: 34), “no solo historias de vida de gentes diversas, sino también la historia de cada una de las pautas, la historia de una cultura, de una institución de un grupo social”.

Allí pues, en las “narrativas particulares de un grupo local”, como lo es la comunidad del Barrio Negro Primero, en sus relatos y acciones, en su Fiesta de la Purísima, para visualizar aspectos vitales de hombres y mujeres que al ser recurrentes y observables desencadenan y permiten apreciar las relaciones sociales y simbólicas presentes en la cotidianidad y en la eventualidad.

Espacio y simbolización

Al referirnos al Barrio Negro Primero hemos emprendido un recorrido que hace posible avanzar y afirmar que un colectivo culturalmente diferenciado es capaz de

emprender la ocupación de un espacio, con lo cual este deja de ser una superficie, un lote cualquiera o unas coordenadas, porque, tal como lo expresa Fiore (1985: 3), “un espacio objetivo, un espacio *en sí*, de hecho no existe, siendo el espacio ante todo una creación cultural”, por lo cual es posible la creación de un espacio por parte de un grupo local como el que nos ocupa.

Las sociedades entonces serán creadoras del espacio desde distintas representaciones compartidas colectivamente; por eso algunas “nacen de la geometría, pero las hay también provenientes de la construcción física del espacio e igualmente de un mundo cromático de color urbano, o de símbolos vernaculares” (Silva 1998: 21), de hecho van mucho más allá. Como se refirió al principio, algunos pueblos han creado sus espacios en su historia y religión, como la tierra prometida de los hebreos, para luego legitimar e incluso materializar su creación cultural, otros han concebido su espacio atendiendo a sus relaciones de parentesco o a sus técnicas de pastoreo y posesión de ganado como los pueblos del África nilótica; otros como los aimaras han constituido su espacio de acuerdo a una cosmovisión particular y se relacionan con él de igual manera; tal como lo ilustra la siguiente cita: “Es la Pachamama, la tierra que da sus frutos y protege a las comunidades. La relación con ella es de individuo a individuo y no de individuo a cosa” (Amodio 1993: 35), de lo cual se puede inferir que dondequiera que un grupo emprenda la creación de sus espacios, allí estarán sus símbolos siempre como herramientas de distinción, estarán allí para el ordenamiento de la experiencia y la construcción de lo real, allí cuando un grupo gane o construya un espacio y también cuando lo abandone o pierda.

Debe considerarse también que, “como no existe espacio sino en cuanto creación cultural, el espacio por definición no puede ser nunca neutro: es sobre él que se proyectan todos los sistemas de clasificación simbólica que la sociedad adopta y sobre él se refleja el sistema social mismo, en el espacio el sistema se materializa y se refuerza continuamente” (Fiore 1985: 3).³ La creación cultural del espacio se presenta entonces como un “hecho social total” (Mauss 1967), “por su riqueza en interrelaciones sociales y por influir prácticamente en todos los aspectos de la vida de las sociedades” (Kottak 1994), a partir del cual es posible extraer consideraciones sobre otros elementos de la cultura, considerando que la creación del espacio es un proceso continuo y necesario que se produce con la participación de todas las posibilidades de ejercicio de la facultad humana de simbolización.

El espacio “culturizado” acoge para algunos autores la categoría de territorio y se convierte entonces en un poderoso elemento capaz de estimular la construcción de identidades puesto que “El territorio en su manifestación diferencial en un espacio vivido, marcado y reconocido así en su variada y rica simbología” (Silva 1998: 52).

3 La traducción es responsabilidad del autor del presente trabajo.

Es en el soporte territorial⁴ donde comienzan las negociaciones de identidad que interesan a esta investigación, unas se realiza mediante la “asignación de nombres” y otras mediante la colocación de “marcas” , algunas en el espacio doméstico, otras en el espacio público, unas designan al espacio propio, otras al espacio ajeno, y siempre estos procesos se caracterizan por la realización de prácticas simbólicas utilizadas por los diferentes sectores sociales para negociar sentidos, valores y fronteras respecto de “unos” y “otros”. De hecho, siguiendo a Marc Augé:

Si la tradición antropológica ha vinculado la cuestión de la alteridad (o de la identidad) a la del espacio, es porque los procesos de simbolización puestos en marcha por los grupos sociales tendrían que comprender y dominar el espacio a fin de que estos se comprendiesen y se organizaran a sí mismos (1994:17).

Partiendo de esto, intentaremos visualizar en el Barrio Negro Primero las estrategias utilizadas por los inmigrantes colombianos para lograr su posicionamiento en el espacio social del barrio mediante diversas prácticas de apropiación como paso inicial para el recorrido de la diferencia a la identidad, entre las cuales la Fiesta de la Purísima emerge como referente principal.

En este sentido, una de las estrategias mencionadas es la simbolización del espacio, la cual “se da a diversas escalas: se aplica a la casa, a las agrupaciones de casas, a las reglas de residencia, a las divisiones de la aldea (en barrios, en zonas profanas y sagradas), al terruño, al territorio, a la frontera entre espacio cultivado y naturaleza salvaje” (Augé 1994: 17), razón por la cual a continuación se busca presentar algunas distinciones en torno a dicho proceso, puesto que “en especial la simbolización del espacio, es el medio, y no necesariamente la expresión, de la unidad” (Augé 1994: 16).

El espacio nombrado

En este trabajo se hará referencia en primer lugar al ejercicio denominativo, pues, justamente asignar, asumir o recibir un nombre es una acción identificatoria, de hecho, “Nombrar el territorio es asumirlo en una extensión lingüística e imaginaria; en tanto que recorrerlo, pisándolo, marcándolo de una u otra forma, es darle entidad física que se conjuga, por supuesto, con el acto denominativo” (Silva 1998: 48) , acto que, además, por tratarse de la ocupación de unos terrenos

4 Se utiliza la expresión “soporte territorial” intentando tender un puente de sentido con el soporte gráfico o plástico en el cual los artistas de la pintura ejecutan su obra, construyen su relación con superficies que transforman a través de la expresión, en este sentido los habitantes de un territorio desempeñan su acción cultural en el espacio territorializado, en el territorio como soporte.

en condición de pisatarios ilegales es también de una extensión política; valga aquí aclarar que en los primeros intentos de ocupación de las áreas que hoy constituyen el Barrio Negro Primero, se buscó por parte de los pisatarios asignar un nombre que fuera por sí mismo una jugada favorable a su permanencia, como lo corrobora el testimonio del señor Rolando Sequera, fundador del barrio y uno de los actuales miembros directivos de AVENEPRI, quien evoca los momentos fundacionales del barrio:

[...] en esos tiempos había invasiones por todos lados y muchas se las tumbaban, (señalando en distintas direcciones) entonces llamamos a esto, a la invasión aquella, a la invasión, Betty de Herrera que era la esposa de Luis Herrera [presidente de la república de la época], pero ni así.

En el testimonio anterior, se recoge el primer paso denominativo como acto fallido, como estrategia de posicionamiento equivocada por los pisatarios, error que fue remediado con la asignación de un nuevo nombre para el barrio; con el subsiguiente aprovechamiento de tal denominación. Se hace interesante la reivindicación del nombre de Pedro Camejo (prócer de color nacido en Morichal y protagonista de un emotivo episodio en el cual compartió roles estelares con Simón Bolívar, padre de la patria para venezolanos y colombianos), con lo cual sería más que suficiente para trazar un puente asociativo y argumentar quizá el intento de definir un antepasado común y por ende un “derecho a la tierra” o un nexo de parentesco simbólico entre el origen africano del héroe de la gesta libertadora y el origen afrocolombiano de las familias fundadoras del sector Maicao, quienes al invadir los terrenos que hoy ocupan levantando ranchos, distribuyendo parcelas y ocupando las mismas día y noche, afrontando tanto enfermedades como violencia física bien de parte de la delincuencia como de parte de la represión oficial, harían una demostración de la valentía, el arrojo y el estoicismo que caracteriza tanto al prócer mencionado como a sus descendientes simbólicos.

Pero por más convincente que resulte el párrafo anterior, ese trayecto sería poco viable, pues el nombre propio de Pedro Camejo no es el elegido por los pisatarios para su futuro barrio, sino su seudónimo, es decir, Negro Primero, denominación que en vez de emerger de los anales de la historia patria, con lo cual se descarta una estrategia de enraizamiento de “carácter histórico” como en el caso de otros barrios con nombres de próceres, si no de las jerarquías espirituales del Culto a María Lionza, donde Negro Primero es una figura igualmente protagónica y en este caso encabeza la Corte Negra en dicho sistema religioso con los correspondientes atributos de heroicidad y africanidad, si no su “potencia protectora” y capacidad estratégica de articulación en la esfera religiosa, sobre todo si tomamos en cuenta, de acuerdo con muchos de los testimonios aportados, que se llegó a destacar el alto número de “brujos” que constituían el grupo de pisatarios, independientemente

de que los mismos se dedicaran o no a prácticas de la brujería o el culto a María Lionza.

De manera que opera en la denominación fundacional del barrio una avenencia que atañe a un personaje sagrado con el cual desde el principio se establece una negociación, en este caso una sustitución, donde uno de los nombres, en este caso el de la esposa del presidente de turno, pierde valor, a pesar de ser un denominador de tipo político, y otro cobra valor aún viniendo del sistema religioso, puesto que permite tejer una narrativa conexas a la intimidación de aquellos que podrían amenazar a los pisatarios del Barrio Negro Primero, pues al adquirir el nombre de Negro Primero también reciben, según los distintos testimonios:

- Protección espiritual.
- Respeto por ser brujos.
- Fuerza física.
- Un buen padrino.

Todos estos atributos pertenecen entonces al nuevo denominador, al cual se le incorpora debido a su éxito un alcance político conveniente a los fines de los pisatarios.

El nombre de los sectores

En el barrio Negro Primero se distinguen claramente los sectores que lo componen; a saber: La Redoma, Las Casitas, Las Barracas, Las Cabrias, Los Muros, Los Guajiros, y el sector Maicao o sector central, este último asumido como corazón del barrio y núcleo de la fiesta de la Purísima. El primero es básicamente un área de transición entre el barrio y un parcelamiento despoblado perteneciente a INAVI [Instituto Nacional de Vivienda], una área donde se ubica una improvisada terminal de transporte “pirata” la cual recibe su nombre gracias a una especie de comparación llena de sarcasmo con las otras terminales de transporte de acceso al barrio (como lo son la redoma del Kilómetro 4 de la Carretera de Perijá y la redoma de la Plaza de las Banderas), con escasas viviendas por la parte del Barrio Negro Primero y contiguo a la confluencia de las cañadas El Silencio y Cujicito.

Los sectores siguientes reciben su nombre de acuerdo a características de construcciones presentes, en el caso de Las Casitas se trata de la cercanía de unas pequeñas casas construidas en el lindero de la contigua urbanización San Felipe III; se llama Las Barracas por unas barracas construidas como solución habitacional y posteriormente abandonadas por su inhabitabilidad; Las Cabrias por la presencia de cuatro torres de electricidad de alto voltaje llamadas cabrias; y Los Muros por los muros de contención de la Cañada el Silencio en su parte superior.

En lo concerniente al sector Los Guajiros, la denominación es atribuida por los otros pobladores del barrio debido a que se trata de un asentamiento wayuu surgido después del establecimiento del barrio, mientras que el sector Maicao o central es reconocido como el corazón del asentamiento y es desde donde se puede apreciar una marca determinante espacial relativa a la relación centro/periferia del barrio, la cual obedece por una parte a la densidad de familias colombianas y, por otra, por tratarse del lugar donde se inició el asentamiento como se expresa en el siguiente testimonio:

Bueno desde que invadimos este barrio, desde el año, te voy a decir, hace 19 años, en este sector empezamos el Negro Primero, le pusimos Maicao porque mas allá llegaron unos rihacheros y a casi todos los sacaron los guardias y los de Maicao nos quedamos, después latas y latas allá por fuera y allá los guajiros que llegaron después.

Llamar el centro del barrio “Sector Maicao” es por sí misma una marca de procedencia, una afirmación de origen colombiano y de hecho una refundación de la cual se espera lo benéfico de la “referencia”, que motiva la denominación en idéntico caso que con el epónimo del barrio. El centro es un bastión ante el resto de los pisatarios, puesto que siendo lo más profundo del adentro es capaz de dar asilo a lo esencial, desde allí:

parte el movimiento de lo uno hacia lo múltiple, de lo interior hacia lo exterior, de lo no manifestado hacia lo manifestado de lo eterno a lo temporal, procesos todos de emanación y de divergencia donde se reúnen como en un principio todos los procesos de retorno y de convergencia en su búsqueda de la unidad. (Chevalier y Gheerbrant 1993: 273).

El centro, entonces, más que un “punto desde donde se mira al resto”, como lo refiere Armando Silva, es el emplazamiento desde donde se irá construyendo el resto del barrio hacia la periferia, pero también donde se recibirá cada reporte de nuevas presencias, y también desde allí se procesará, reactualizará y se responderá hacia lo diverso, siendo esta una práctica identificatoria que permitirá, de acuerdo con la distancia del núcleo simbólico geográfico y discursivo, establecer diferencias, en algunos casos sutiles y en otros tal vez no tanto.

Con lo cual encontramos que existe la asunción de una identidad como colombianos y una conciencia de la diferencia en primer lugar hacia los demás sectores del barrio donde se establecieron los “otros cercanos” con quienes se convive en la cotidianidad como lo son “los guajiros” o “ los maracuchos” ; en segundo lugar hacia los otros menos cercanos en los barrios contiguos y en la

ciudad de Maracaibo como ciudad que les acoge como inmigrantes y ante la cual son ellos los que se perciben como diferentes.

La casa y la calle como espacios festivos

La distinción centro/periferia y la distinción fundacional se mantienen y expresan en las marcas que tienen lugar durante la Fiesta de la Purísima: el recorrido de los jóvenes pateando bolas de fuego ilumina la madrugada en el barrio desde el sector Maicao hacia el sector La Redoma, una y otra vez los pateadores imprimen velocidad a las masas de trapo encendido que refulgen en medio de la oscuridad, recorriendo las calles y los callejones, perdiéndose en la oscuridad de las cañadas, y luego emergiendo de estas para seguir entre unos y otros disputándose las bolas de fuego, algunos con los pies descalzos corriendo siempre hacia el este, hacia el sector la Redoma, hacia la profunda oscuridad del exterior del barrio, donde se dejan morir en tímidas hogueras de trapo las bolas de fuego consumidas a fuerza de patadas.

Las distinciones nombradas se advierten también en los testimonios:

El 8 de diciembre se hace la celebración de la Purísima allá en Colombia, allá tenemos esa tradición, entonces hemos llegado aquí, hemos hecho lo mismo. Y ese mismo día se hace una bola de trapo que se llama la bola e'candela, algo de tradición para ese mismo día y la bola e'candela, es algo que se prende y se tiene en la carretera y se pateada, se le da juego, se van caminando de aquí p'allá y de allá pa'ca, calzado uno porque si no le va a doler el pellejo, pero se pasa por donde se comenzó el barrio, porque así se sabe que fue por aquí por donde fue el principio.

De lo cual se puede inferir que las marcas del espacio expresan formas de presencia en el entorno real y simbólico, tal como en el caso de las anteriores, puesto que en el marco de la fiesta la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero dichas marcas delimitan el espacio festivo que queda señalado y en el cual se reactualiza una apropiación a partir de la acción ritual; ya que "Una conquista territorial sólo se convierte en real después del –o más exactamente por el– ritual de toma de posesión, el cual funciona como una copia del acto primordial de la creación del mundo" (Silva 1998: 51). De manera que a través de la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero permite tomar cuerpo en las calles del barrio la re-creación del mundo en el territorio que reivindican como propio los *antiguos invasores*, convertidos ahora en *fundadores*, pues consensualmente han transformado su estatus y fijado los significados sociales de su permanencia remarcando la acción fundacional y dejando señales de su conciencia de centralidad y por lo tanto definiendo las fronteras territoriales y su control sobre el ámbito público del barrio

con una práctica que pudiera ser considerada una marca espacial que exhibe la potencia de la fiesta y de sus protagonistas, como lo son las bolas e'candela, hecho paroxístico de gran carga emocional y simbólica donde "... las bolas de fuego son los ángeles que le fueron a anunciar a la Inmaculada, ellos se presentaban como fuego, como bolas así que la verdad a mi me da hasta miedo".

El testimonio anterior presenta una imagen cuyo contenido es dar aviso de un acontecimiento milagroso (la Inmaculada Concepción de la Virgen). El encendido de las bolas de fuego reactualiza el anuncio de la presencia de la comunidad y de su festividad en honor a la Virgen, pero también se sintetiza una marca de espacio, pues al ser iniciado por adultos se propicia e involucra en el rito la participación de los más jóvenes, quienes se esfuerzan en demostrar pericia, resistencia y valor al dominar el fuego, por frente a la comunidad espectadora ante la cual se enarbolan garantías de fuerza para la resistencia de cualquier amenaza, aparece evocando un ritual de iniciación que involucra a los adolescentes masculinos. Emerge aquí una reminiscencia de aquella *topofilia* sostenida en el "valor humano de los espacios de posesión, de los espacios defendidos contra fuerzas adversas, de los espacios amados" (Bachelard 1975: 28).

Más allá de la relación centro/periferia o de la ocupación espacial, existe un nivel de apropiación del entorno en el cual la intensidad de las relaciones interindividuales es crucial, es justamente el espacio doméstico, ya que en él se estructura la vida familiar e igualmente se hilvana el tejido de las identidades, recuérdese que:

la macrovisión del mundo pasa por el microcosmos afectivo desde donde se aprende a nombrar, a situar, a marcar el mundo que comprendo no sólo desde afuera hacia adentro, sino originalmente al contrario, desde adentro, desde mi interior psicológico o los interiores sociales de mi territorio, hacia el mundo como resto (Silva 1998: 48).

Es la casa el lugar donde residen los individuos, en ella también suele estar el domicilio afectivo de las personas, allí está su hogar, y un hogar puede ser muchas cosas; incorporando un giro de la sociología, puede ser una posesión, un lugar donde expresar a otros las preferencias propias o los gustos y propiedades personales, la sede de una suerte de industria familiar, un sitio de retiro y aislamiento, un centro de actividades familiares o de interacción con los amigos o puede ser un refugio emocional donde guarecerse de las amenazas de un mundo demasiado rápido, complicado o peligroso.

Establecer una residencia es la más importante de las razones por las cuales se fundan barrios como Negro Primero, puesto que ellos se convierten en el espacio vital de los grupos sociales y esto a su vez requiere de transformaciones que se realizan a través de rituales puesto que "ese habitar no sólo debe significar la

construcción material de la morada, sino habitar el mundo, lo que quiere decir vivirlo desde unos patrones psíquicos y culturales que atraviesan los ambientes materiales” (Silva 1998: 128), de manera que el hecho de ocupar un espacio y luego construir una casa demandan la ejecución de rituales que sirvan de vehículo a la realización de un recorrido del caos al orden. “Esto significa que por efecto del ritual se le confiere *una forma que convierte lo imaginado en real*” (Silva 1998: 52), y así lo verifica en sus dimensiones de desolación la siguiente referencia:

Quando llegamos aquí no había ni monte, yo pasaba la noche donde una hermana mía que tenía una pieza aquí cerca en San Felipe, yo me iba a pie y me venía a pie, en el día lo pasaba en el rancho, sin agua ni nada, puro sol, y mi marido llegaba en la tarde y yo estaba con él hasta que me iba y no había sábados ni domingos, puro trabajo. (Comunicación personal, Bruniquilda Perión, fundadora del barrio Negro Primero).

El esfuerzo de los habitantes del barrio requirió entonces de acciones en el nivel simbólico, sencillamente porque los grupos sociales⁵ no pueden vivir sin símbolos, sin ritos, sin aquello que en antropología se denomina ritos de paso, como los bautizos, casamientos, entierros o sin fiestas, aún en condiciones en las que haya opiniones adversas, como la que se ilustra a continuación, relatándonos los inicios en el espacio doméstico de la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero:

Al principio los promotores d'esto por este lado éramos Juancho y nosotros, *al principio nos decían brujos, nos decían locos, estos colombianos sí tienen vainas*, pero ya, con el pasar del tiempo la gente se ha ido adaptando y tú te das cuenta cómo ha sido, tanto venezolanos como colombianos estamos unidos, no solamente aquí en esta parte, si no en la parte de allá abajo también, porque para nosotros es muy grande la luz de estas velitas, que es la luz de la Inmaculada que uno prende con fe de que todo este en armonía, *primero en la casa de uno* cuando uno se despierta en la madrugada, con fe, después los farolitos que uno los pone en la calle y la gente los ve y después la bola de fuego.

Se verifica en el testimonio anterior la existencia de una primera distinción espacial, la doméstica, teniendo la casa como espacio nuclear de la fiesta, pues como dice Bachelard, “la casa es un cuerpo de imágenes que dan al hombre razones o ilusiones de estabilidad”. Allí se arman los dispositivos que durante la fiesta se utilizan para singularizar la presencia de cada familia y de la comunidad de creyentes que participa de la fiesta, pues es en cada hogar donde los niños realizan los farolitos, las cadenetas, las bolas e'candela y es desde allí que emerge,

5 Esto es pertinente a todos los grupos humanos y no tan solo los grupos locales constituidos por población inmigrada.

tal como lo presenta el informante, la luz que representa a la deidad (Inmaculada Concepción) emergiendo desde el interior de la morada, desde la oscuridad de la cual se habla en un principio. En la intimidad de la casa es donde toma cuerpo un pequeño rito de manifestación doméstica, de evocación íntima del caos que se organiza con la inclusión de la luz, de las velitas, como referente empírico de la esperanza y simultáneo a la oración y elevación de peticiones a la virgen. La precondition de oscuridad, al despertarse en medio de la noche, influye en el estado emocional de los participantes de este rito donde el mundo es recreado desde el caos.

El fuego se enciende en la oscuridad, en su ineludible oposición bipolar naturaleza-cultura.⁶ Evoca en su desplazamiento la ascensión de la Inmaculada, su tránsito por la oscuridad hacia el cielo y su compromiso de traer a sus fieles la luz de Dios. “Elevación y poder son efectos sinónimos” (Durand 1986: 127), por eso la ascensionalidad simboliza los logros, los triunfos sobre la adversidad, condición clave en el personaje de la Purísima, mujer-virgen-madre festiva y flameante que desde el espacio doméstico recupera, organiza y define la presencia de quienes la veneran.

Una segunda distinción es la del ámbito colectivo, los farolitos que marcan el entorno, las calles. En los relatos está presente el cuidado de las velas, su colocación y traslado en faroles hasta las aceras y calles del barrio, lo cual nos permite compartir el juego metafórico que nos presenta Bachelard (1975: 22) cuando dice “de la vela a la lámpara, hay, para la llama, algo así como una conquista de la sabiduría. La llama de la lámpara está ahora disciplinada gracias al ingenio del hombre. Es, totalmente, por su oficio, simple e importante, dadora de luz”, imágenes que nos refieren a la reafirmación colectiva que significa la conquista del espacio común, a la sabiduría guardada en el hecho de lograr equilibrio en la vida de una comunidad urbana como el Barrio Negro Primero.

La tercera distinción tiene que ver con la que pudiera ser considerada una marca de la potencia de la fiesta y sus protagonistas, el encendido de las bolas de fuego, hecho paroxístico iniciado por adultos y en el cual participan los más jóvenes, promesas de permanencia en el futuro, jugadores, esforzándose en demostrar pericia, resistencia y valor, por una parte frente al fuego y por otra de cara a

6 El fuego es la única fuerza de la naturaleza que el hombre ha conquistado pudiendo reproducirla a voluntad y desatar su poder. En el ámbito antropológico marca la distinción entre lo crudo y lo cocido y en las diversas mitologías existen numerosos héroes y dioses que por mediación del fuego aportan la civilización a los humanos, como por ejemplo Prometeo, portador del fuego, civilizador de la humanidad, Agni, dios hindú de los cinco fuegos que escalando el cielo se libera del pecado y a los hombres de la maldición de su animalidad, Cristo y el fuego de pentecostés sobre los apóstoles y la virgen, Moisés y las tablas de la ley recibidas de un dios que se presenta como el fuego de una zarza ardiente.

la comunidad espectadora, algunos relatos aluden a esta marca diciendo: “Las bolas de fuego son los ángeles que le fueron a anunciar a la Inmaculada, ellos se presentaban como fuego, como bolas, así que la verdad a mí me da hasta miedo”.

Es interesante recordar que la circulación de las bolas de fuego se inicia en el sector Maicao del barrio, el sector central cuya constitución poblacional está conformada por inmigrantes a quienes correspondió afrontar en un determinado momento la segregación y la violencia de los organismos oficiales, en los ámbitos del barrio en los que pudieron permanecer.

Es interesante para finalizar recordar que “Los hombres pueden variar, pero lo que evocan es siempre la interrupción controlada y deliberada de la rutina, la pausa que permite reflexionar y reordenar los valores y las relaciones sociales y de poder más profundamente arraigadas en la sociedad. Por lo tanto es en las fiestas es donde se puede entrar en contacto con una igualdad sustantiva” (Da Mata, citado en Klor de Alba *et al.* 1995: 67). Aquellos migrantes que lograron configurar la cohesión en el Barrio Negro Primero, alcanzaron la posibilidad de reconocerse entre ellos como iguales, construyendo la diferencia simbólicamente con el otro, estableciendo efectivamente su definición en el juego de las identidades.

A manera de conclusiones

En el presente trabajo se ha podido constatar, que a través de la fiesta de un grupo local, como es el caso de la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero, es posible estudiar a diferentes niveles la construcción y negociación de identidades de una comunidad.

Los migrantes colombianos han presentado a la comunidad sus rasgos culturales propios como contribución a la constitución y afirmación del colectivo, mientras que simultáneamente han definido como propio un espacio crucial marcándolo a través de las prácticas simbólicas proyectadas desde el espacio doméstico hasta el ámbito social del barrio.

Las dinámicas de ocupación, simbolización y apropiación espacial y en torno a la Fiesta de la Purísima han permitido al investigador verificar el valor de dicha fiesta como narrativa compleja y distintiva de los habitantes del Barrio Negro Primero.

Se considera también concluyente que el establecimiento y crecimiento del barrio ha resultado exitoso para los migrantes razón por la cual la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero es una oportunidad para evidenciar sus logros, frente a los diversos sujetos que se presentan como alteridades diversas, con quienes interactúan en la fiesta siempre en un marco de cordialidad por tratarse de un

acontecimiento particular del barrio, evento que crea las condiciones propicias en el ánimo colectivo para que la población colombiana exprese su asunción de una nueva identidad como colombo-venezolanos y la haga notar en espera de aceptación colectiva, lo cual consigue en un contexto festivo que facilita la tolerancia.

Se ha podido realizar una aproximación a ciertos elementos que podrían ser significativos como instancias comprometidas en la construcción de identidad de los habitantes del Barrio Negro Primero, los juegos del espacio y el tiempo así como la asignación de pertenencia compartida de las prácticas de la fiesta, junto a la eficacia simbólica de la misma, que sirven para estimular la solidaridad y permitir la negociación de identidad a sus protagonistas.

Es posible afirmar también que es el soporte territorial donde se enfatizan las negociaciones de identidad que interesan a este documento, unas se explicitan mediante la “asignación de nombres”, y otras mediante la colocación de “marcas” , algunas en el espacio doméstico, otras en el espacio público, unas designan al espacio propio, otras al espacio ajeno y siempre estos procesos se caracterizan por la realización de prácticas simbólicas utilizadas por los diferentes sectores sociales para negociar, sentidos, valores y fronteras respecto de “unos” y “otros”.

De manera que la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero funciona como el espacio-tiempo en el cual emergen algunas maniobras distintivas desde las narrativas y dinámicas espaciales que permite a los habitantes del Barrio Negro Primero construir sus identidades.

Referencias citadas

- Amodio, Emanuele. 1993. *Formas de la alteridad*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- Augé, Marc. 1994. *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- Bachelard, Gastón. 1975. *La llama de la vela*. Caracas: Monte Avila Editores.
- Bertaux, Daniel. 1993. “De la perspectiva de la historia de vida a la transformación de la práctica sociológica”. En: José Marinas y Cristina Santamarina, *La Historia oral: Métodos y experiencias*. Madrid: Edit. Debate.
- Briones Gómez, Rafael. 1991. Identidad y poder en las fiestas patronales de Los Guájares. *Gazeta Antropológica*. (8).
- CEPAL-CELADE PEA. OIT. 1976. *Indicadores del desarrollo económico y social de América Latina*. Buenos Aires: Edit. CEPAL.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. 1993. *Diccionario de los símbolos*. Madrid: Herder.
- Durand, Gilbert. 1986. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Tauro.

- Durkheim, Emile. 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Edit. Anal Universitaria.
- Duvignaud, Jean. 1989. *El tiempo de fiesta*. París: El Correo de la UNESCO, año XLII, no. 12.
- Fiore, Bárbara. 1985. Antropología dello spazio. *La Ricerca Folklorica*. (11). Grafo Edizioni. Brescia, Italia.
- García Gavidia, Nelly. 1991. Persistencia de lo sagrado. Notas para la comprensión de la fiesta. *Opción*. (11).
- Klor de Alba, Jorge *et al.* 1995. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. T. IV*. Madrid: Siglo XXI.
- Kottak, Conrad. 1994. *Antropología*. Madrid: Mc Graw Hill.
- Mauss, Marcel. 1967. *Introducción a la etnografía*. Madrid: Ediciones ISTMO.
- Silva, Armando. 1998. *Imaginarios urbanos*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Urzúa, Raúl. 1979. *El desarrollo y la población en América Latina*. DF México: Siglo XXI.
- Velazco, Honorio. 1982. *Tiempo de fiesta*. Madrid: Edit. Tres-Catorce-Dieciséiete.