

Ceuta: espacio e identidades en un pueblo de agua*

Rafael Prado, Morelva Leal Jerez y Zaidy Fernández

*Facultad Experimental de Ciencias
Universidad del Zulia
moleal@luz.edu.ve*

Resumen

A partir de la teoría antropológica sobre la construcción de identidades sociales, específicamente de los códigos espaciales presentes en los procesos de diferenciación e identificación colectiva, se realizó una investigación de campo en la comunidad de San José de Ceuta, municipio Baralt, estado Zulia, Venezuela. Se aplicó la metodología etnográfica, con aplicación de las técnicas de observación participante y entrevistas. El análisis de contenido al material recopilado permitió concluir que la relación de esta comunidad con el lago de Maracaibo representa un código simbólico referencial de definición de sí mismos y de los otros. Se evidencia una relación de centralidad de Ceuta con respecto a los pueblos vecinos. La relación agua-tierra constituye un núcleo de sentido a partir del cual se han construido lógicas, discursos y acciones, contextualizados en un escenario donde está presente la disputa por el control de los espacios de tierra que circundan el pueblo de agua.

Palabras claves: identidades, pueblos de agua, palafitos, espacio cultural.

* Este artículo forma parte de los resultados del programa de investigación: "Hacia una nueva etnografía del pueblo añú", financiado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (Condes) y del cual forma parte el equipo de investigación que presenta este trabajo. Mención especial a Rafael Prado, quien lideró en vida la investigación en el poblado de Ceuta e impulsó la primera versión de este artículo.

Ceuta: space and identities in a water town

Abstract

Based on the anthropological theory about the construction of social identities, specifically spatial codes, in differentiation and collective identification processes, a field study was made in the community of San José of Ceuta, located in the Baralt Municipality, State of Zulia, Venezuela. The ethnographic method was applied, using techniques of participant observation and interviews. Content analysis of the compiled material permitted concluding that the relationship of this community with Lake Maracaibo represents a symbolic referential code defining themselves and others. A relationship of centrality between Ceuta and the neighbouring towns was evidenced. The relation water-earth constitutes a core of meaning from which logic, discourses and actions have been constructed, contextualized in a scenario where there is a dispute for control of the land spaces that surround the water town.

Key words: identities, water towns, stilt houses, cultural spaces.

INTRODUCCIÓN

En este artículo se exponen conclusiones acerca de los códigos espaciales presentes en la construcción de las identidades en el poblado de *San José de Ceuta*, ubicado en la Costa Oriental del Lago de Maracaibo, municipio Baralt del estado Zulia. Este poblado forma parte de los “pueblos de agua” de la cuenca del lago de Maracaibo, junto a otros como Misoa, Pueblo Viejo, Lagunillas, San Timoteo, Tomoporo de Agua, Congo Mirador y Lagunetas, al oriente y sur del Lago; y Nazaret, Sinamaica, Zapara y Santa Rosa de Agua, al noroccidente de la cuenca.

Estos pueblos de agua tienen su origen en antiguos poblamientos palafíticos prehispánicos conocidos por distintas denominaciones a lo largo de los últimos cinco siglos. Todas estas designaciones para los pueblos de agua del Lago han estado vinculadas a una etnia indígena de filiación lingüística arawak, conocida actualmente como la etnia añú. Sobre estas aldeas palafíticas, los españoles fundaron nuevos pueblos, redefiniendo así la red de relaciones económicas, sociales y culturales preexistentes. Paralelamente a los enfrentamientos por el control del espacio, se fue gestando una nueva representación y utilización de los espacios la-

custres, haciéndolos cada vez más propicios para el comercio y el funcionamiento del sistema económico agroexportador, especialmente durante los siglos XVII, XVIII y XIX. De esta manera los poblados palafíticos se constituyeron en referencia natural para la construcción de nuevos puertos de embarque, cabotaje, compra y venta de muy diversas mercancías.

El auge de aquella red de intercambios comerciales inicia su decadencia durante las primeras décadas del siglo XX, con la entrada en vigencia del modelo minero-exportador, que cambia la dinámica económica y cultural de la cuenca y provoca, entre otras cosas, la desaparición de muchos de estos pueblos, el surgimiento de otros y la decadencia de aquellos que resistieron los cambios y que hoy se mantienen a pesar de las amenazas que enfrentan. Es este último el caso de San José de Ceuta.

Interesa en esta oportunidad enfocar las relaciones identitarias que se tejen entre la comunidad de San José de Ceuta y el espacio que habita. Como es sabido, el espacio es material, pero también hace parte de las experiencias asimiladas y acumuladas históricamente, lo cual genera significados sobre los cuales se construyen las identidades. Por ello analizaremos el espacio no como mero escenario de la subsistencia y acción humana, sino como un elemento estrechamente vinculado a la cultura, a la interacción compleja del ser humano con su entorno, sus mismidades y otredades; en resumen, como elemento determinante y determinado por la acción simbólica de la comunidad.

1. EL PROBLEMA

Conflictos entre poblaciones por el control de la tierra

Las relaciones entre las poblaciones de San José de Ceuta (Ceuta de Agua) y San Isidro de Ceuta (Ceuta de Tierra) han dado lugar a distinciones identitarias, al extrañamiento y percepción recíproca como diferentes. Estas relaciones de extrañamiento están fundamentadas en una disputa histórica por los espacios de tierra. Para los habitantes de San José de Ceuta (pueblo de agua), su espacio incluye aquellos de tierra circundantes. Pero este derecho no es reconocido por los actuales habitantes de estos poblados de tierra. Resulta evidente que en un primer acercamiento con el “otro”, los ceutereros de agua tienen como punto de referencia la oposición agua-tierra. El elemento central para definir la otredad, es decir, la diferencia con respecto al “nosotros pueblo de agua”, es “la tierra”

en oposición al agua, representada como el espacio central de la mismidad desde la cual se piensa al mundo y a los demás.

En este proceso de diferenciación juega un papel determinante el factor económico, dado que la posesión de tierras incide directamente sobre el patrimonio material, el estatus social e incluso la supervivencia de los individuos y familias, ante todo en los actuales tiempos, cuando el Lago ya no proporciona los abundantes recursos que antes garantizaba. En este contexto la tierra ha pasado a ser un recurso escaso y de importancia estratégica para los ceuterios. Su apropiación y control ha dado lugar a diversas disputas y enfrentamientos. En este estudio nos proponemos analizar las lógicas simbólicas que legitiman la propiedad ancestral o no sobre estas tierras, y las confrontaciones entre pueblos de agua y tierra.

2. FUNDAMENTOS TEÓRICOS

De la teoría antropológica sobre las identidades

La producción antropológica sobre las identidades ha sido muy abundante durante los últimos años. Estimulados, entre otros aspectos, por la dinámica de la globalización cultural que viven las sociedades en el mundo contemporáneo, la intensificación del contacto entre los pueblos, así como la dinámica intensa de reconocimiento y reafirmación de la pluralidad y heterogeneidad cultural de los estados-nacionales, distintos y reconocidos autores muestran en los últimos años consenso en torno a la idea de que las identidades son construcciones parciales, dinámicas y continuas, contingentes e inestables, construidas a partir de códigos simbólicos aglutinantes creados y re-creados en el presente y proyectados al pasado y al futuro, en un marco contextual temporo-espacial específico. Por todo ello estas identidades están sujetas a los cambios sociohistóricos, políticos, económicos; en general, culturales.

Adicionalmente, es bueno señalar que las identidades tienen su origen en la construcción y presencia de un “otro” a partir del cual se elaboran semejanzas y diferencias. Esta estructura básica permite la producción de los “otros”, los diferentes: las alteridades. Es esta una condición básica para la producción de identidad, pues solo es posible construirla a partir de un juego dinámico en el cual se atribuyen al “otro” elementos de identificación y diferenciación. La alteridad se torna, pues, en categoría

fundamental para la definición de las identidades colectivas y es formulada de manera específica en cada sociedad. Generalmente, se muestra como coexistencia, superposición de partes de un *collage* en el que se presentan negociaciones y conflictos (cf. García, 2005; Krotz, 2002; Valenzuela, 2000; Amodio, 1993).

Así, la relación identidad/alteridad, mismidad/otredad genera distintas formas de representación y organización social que se traducen en cohesiones o divisiones entre individuos y grupos. El resultado es la construcción de sociedades o grupos cuya unicidad está basada en la consideración de un origen común re-creado constantemente desde el presente y/o desde hechos ligados al sexo, la edad, la ocupación de territorios compartidos, profesiones, etcétera. Esos mismos elementos culturales se convierten también en recursos para la construcción de las alteridades y pueden abordarse como las representaciones sociales resultantes de un entretendido de eventos, experiencias, símbolos, metáforas, mitos y narrativas, capaces de crear argumentos que dan a un grupo una historia compartida que los cohesionan y los diferencia de otros (cf. Krotz, 2002; Klor de Alva, 1992).

La noción de espacio y el proceso de construcción de identidades

La noción de espacio desde su carácter multidimensional ha sido abordada desde diferentes perspectivas científicas y en diferentes épocas, y vinculada a la de tiempo, como variable fundamental de la producción de la identidad. Siguiendo a Ortega Valcárcel (2000), la historia del término “espacio” desde sus raíces conduce, por un lado, a una concepción que apunta hacia la relación espacio-orden que surge de la experiencia; y por otro, a una visión que se atribuye al “mundo occidental” y según la cual se lo concibe como un recipiente, como un contenedor, vacío de contenido. Desde esta perspectiva el *espacio* puede existir sin los objetos que contiene. Esta visión corresponde con la concepción geométrica o matemática elaborada por los griegos (espacio euclidiano). Se trata de un espacio neutro, isomorfo, isótropo, infinito, uniforme. Es este un espacio material, de naturaleza geométrica, entendido como extensión, como superficie objetiva en la que se sitúan y ubican tanto los fenómenos físicos como los sociales o políticos. Es el *espacio escenario* donde se pueden colocar los elementos físicos, los acontecimientos y las acciones de los hombres. Según esta concepción son las conductas de las pobla-

ciones o grupos sociales, de acuerdo con sus necesidades y cálculos, las que condicionan los procesos espaciales, las que determinan la organización del espacio y las estructuras que en relación con él se construyen (cf. Bollnow, 1969; Ortega Valcárcel, 2000).

La revisión de la dimensión espacial de lo humano ha dado lugar a una concepción que vincula esa materialidad del espacio a las representaciones que las sociedades se construyen para interpretarlo. A partir de esta concepción interesa destacar el espacio que apunta a las dimensiones de la experiencia y de la práctica humana. Así, la noción de espacio identifica una cualidad, de carácter relacional, que surge de las prácticas sociales. El espacio no es una entidad independiente de la sociedad y del sujeto. El “espacio vivido” o “vivencial” es subjetivo, está vinculado a la conciencia. De allí el interés por el “lugar”, entendido como espacio de la vivencia directa, de la experiencia, del complejo de sensaciones, emociones y concepciones colectivas. El espacio es, pues, construido socialmente (cf. Ortega Valcárcel, 2000).

La sociedad construye su espacio material al mismo tiempo que se lo representa y lo nombra. La interacción entre el espacio material, los espacios mentales o imaginarios y los espacios semánticos forma parte del espacio de las prácticas sociales que lo definen. Esta espacialidad incluye la producción simbólica y representaciones que la sociedad y los individuos tienen de sí mismo y de los “otros” (cf. Ortega Valcárcel, 2000). El espacio no constituye sólo una materialidad y una construcción mental; se produce y reproduce también como lenguaje. Un lenguaje que se expresa en nombres, verbos, vocablos de naturaleza múltiple que identifican y denotan estructuras, procesos, formas y relaciones sociales que remiten a una lógica, a su complejidad y sus particularidades.

El espacio como código generador de identidades colectivas ha sido considerado por la Antropología como primordial, puesto que forma parte de los llamados “hechos naturales”, junto a elementos como la edad y el sexo (Krotz, 2000). Se trata de la relación primaria del hombre con el espacio que ocupa. A partir de él se generan contenidos culturales diversos de apropiación y simbolización, lo cual produce tanto diferencias como semejanzas entre los grupos humanos y en el interior de ellos. García Gavidia recoge esta relación sociedad–espacio planteando:

... cada sociedad construye el espacio que ocupa en tres niveles: en lo relativo a la acción o modo de ocupación, represen-

tado en el hábitat y en la explotación de los recursos en lo relativo al uso, es decir en la organización del territorio en función de las diversas prácticas culturales (desde las tierras dedicadas a la producción material, los espacios de recreación, hasta los lugares sagrados) y las de la situación y ubicación particular de los grupos (sea por ejemplo, zonas montañosas, espacios litorales o peri-fluviales); y en relación con la representación que los integrantes se hacen del espacio que ocupan (1999:43).

Estos aspectos en interacción le confieren al espacio la condición de espacio humano, espacio social o *espacio vivido*, sobre el que se hace y reinventa la historia, el espacio cultural donde vive el hombre y se proyecta en el tiempo. El espacio vivido desborda la dimensión física, entrafía los lugares de la memoria individual y colectiva y emerge de la red de interacciones y relaciones que producen quienes lo viven, lo ocupan y le dan uso. El espacio, en ese sentido, será una producción del hombre, que reunido en sociedad lo conceptualiza, lo utiliza y lo transforma en cada momento y circunstancia histórica.

Es importante destacar que en el proceso de distinción o diferenciación cultural, el reconocimiento del “nosotros”, es decir, el “habitar juntos”, se realiza tomando en cuenta el espacio que es comúnmente compartido, mientras que los “otros” están por lo general ubicados fuera del contexto espacial del “nosotros”, generando una primera distinción entre el “adentro” y el “afuera” (cf. Ontiveros, 1999). No obstante, a esta distinción se superponen otras relaciones que impiden limitar el análisis a la dicotomía adentro-afuera, y esto da lugar a espacios intermedios o de fronteras caracterizados por la porosidad, hibridez y heterogeneidad.

3. METODOLOGÍA

La necesidad de desentrañar los sentidos derivados de esta relación multilínea del hombre con el espacio ha llevado a la Antropología socio-cultural —a través de la etnografía— a acercarse a lugares, localidades, comunidades, regiones o naciones con la finalidad de observar, registrar, inventariar, analizar e interpretar las distintas maneras de construir ese espacio social.

La Etnografía ha sido definida como el método por excelencia de la investigación antropológica y constituye un proceso integral en el cual

se conjugan diversas técnicas de investigación que permiten una descripción interpretativa del objeto de estudio. Para efectos de esta investigación, el trabajo de campo —actividad central de la propuesta etnográfica—, ha abarcado un período de tiempo dedicado a la recopilación y registro de datos mediante la observación directa (cf. Velasco y Díaz, 1997).

El trabajo de campo se tradujo en una especie de “dejarse rodear por la otra cultura” de manera temporal, intensa y, hasta donde ha sido posible, sin reservas. Gracias a ello, como antropólogos pretendemos convertirnos en un puente de contacto intercultural. Es decir, en nuestro trabajo de campo hemos pretendido asumir una “existencia marginal”, convertirnos en “jinetes a caballo entre dos mundos”, en “caminantes fronterizos”. Nuestra caminata fronteriza de ida y vuelta significó partir verdaderamente hacia la otra cultura, la cultura de Ceuta de Agua, y ha implicado ahora nuestro regreso, como quienes han trascendido los límites de su cultura para adentrarse en el espacio del “otro”, para interpretarlo y traducirlo a su propia cultura, la cultura propia del antropólogo. Siempre buscando lograr una inteligibilidad mutua entre el antropólogo y el nativo de la otra cultura. Esta dinámica de interpretación, traducción y conocimiento del “otro” se ha convertido en un proceso de comunicación en el cual, en lugar de estudiar objetos humanos, se ha buscado la interacción, la comunicación dialógica horizontal, aunque fuese permeada por los reflejos de los etnocentrismos tanto del antropólogo como del nativo de la otra cultura (cf. Krotz, 2002).

Las técnicas aplicadas en nuestro trabajo de campo fueron la observación participante y las entrevistas a 10 informantes-claves (sujetos tipo), definidos para los efectos de esta investigación a partir de las siguientes variables: los más ancianos, los líderes de la comunidad y las personas que desempeñan oficios como la pesca o la agricultura. Se procuró mantener un equilibrio entre el número de mujeres y hombres entrevistados. Las narrativas obtenidas a través de estas actividades se convirtieron en datos cuyo análisis permitió reconstruir los principales elementos vivenciales que nos acercan a la noción de *espacio* y a su relación con las *identidades* construidas por los habitantes de San José de Ceuta. Para ello se abordaron unidades de análisis relacionadas con el espacio, su ocupación, la relación agua-tierra y los significados producidos en torno a estas unidades, tal como son concebidas por sus habitantes.

4. DESCRIPCIÓN DE LOS DATOS

Sobre Ceuta y los ceuterros

San José de Ceuta, o Ceuta de Agua, como también se le llama, es considerado un *pueblo de agua* por estar ubicado a orillas del lago de Maracaibo, aunque se comunica por vía terrestre con las poblaciones de Mene Grande y San Timoteo. Los palafitos, viviendas levantadas sobre el agua, constituyen la característica distintiva de los pueblos de agua. Tal como lo plantea Érika Wagner, la construcción de viviendas sobre el agua se debe a "... la posibilidad de obtener fácilmente el agua lacustre o fluvial, facilidad de pescar desde la propia vivienda o desde puentes que comunican las diversas viviendas del poblado y el poder utilizar fácilmente las aguas como vías de comunicación por medio de las lanchas" (Wagner, 1981:23). En el caso de Ceuta, los palafitos están unidos entre sí a través de planchadas o puentes de madera. Los materiales tradicionalmente utilizados para su construcción son el mangle y la enea. De esta última se elaboran las esteras que forran el palafito a la manera de paredes. Más recientemente se han adoptado la madera aserrada, el zinc y el cemento.

La población actual de San José de Ceuta es de origen diverso y está compuesta por aproximadamente 80 familias, unas 382 personas (según datos del año 2005, suministrados por la Asociación de Vecinos). Las principales actividades económicas de los ceuterros son la pesca y la agricultura, actividades realizadas generalmente para el consumo del grupo familiar y para la comercialización de excedentes. Debido principalmente a la disminución de especies marinas en el Lago —consecuencia de la contaminación que provoca el desarrollo de actividades como la explotación de petróleo y la petroquímica—, se ha experimentado una considerable decadencia de estas actividades de la economía familiar y se ha provocado una fuerte migración de la población en edad productiva desde el agua hacia zonas de tierra.

San Isidro de Ceuta es un poblado ubicado en tierra a aproximadamente 1,5 kilómetros de distancia de la orilla. Esta fundación ha permitido que la población desplazada desde los palafitos de San José de Ceuta se dedique a la agricultura o alterne esta actividad con la pesquería. Pese a haber salido de su espacio tradicional en los palafitos, los habitantes de San Isidro de Ceuta (en tierra) siguen llamándose a sí mismos "ceuterros", tal como ocurre en la laguna de Sinamaica (pueblo de agua del norte

del estado Zulia) en relación con el poblado de tierra denominado El Carmen. En esta última población, los habitantes se siguen autodenominando laguneros o añú.

El lago de Maracaibo como hábitat

Desde sus narrativas, los habitantes de Ceuta justifican la apropiación de los espacios lacustres aduciendo diversas razones. A la pregunta ¿por qué viven en el Lago?, responden:

... vivimos desde que nacimos; nos gusta por el aire libre, por la tranquilidad y que nos gusta vivir aquí... (Ricardina Cruz).

... pues, serían cosas de nuestros ancestros, pues de nuestros antepasados haber seguido la tradición de los palafitos como especie de **indígenas**... Yo nací y ya estaba esto así (Gabriel Díaz).

... la fundación de Ceuta data desde mucho tiempo atrás antes de la llegada de los españoles. Cuando los **indígenas** queriendo vivir mejor, queriendo dormir mejor... (Ángel González).

Aquí se vive muy fresco; claro, uno desea vivir en tierra, porque al vivir en tierra vive uno con comodidades. No es como vivir aquí, que vivimos aseaditos. Aquí inclusive hasta descalzos andamos. Yo no voy a dejar una casa aquí para vivir en tierra, en una casa con piso de tierra... (Marcelino Moronta).

En estas narrativas se evidencian los aspectos que hacen del Lago un lugar habitable. El Lago se presenta como algo cercano en el cual se encuentra una seguridad que garantiza la existencia. Es considerado un sitio de tranquilidad, comodidad y libertad. Vivir en el agua es para los ceutereros una tradición heredada de los antepasados indígenas que solo podría ser sustituida por casas en tierra con los servicios básicos. Ante la opción de mudarse a tierra, los nativos de San José de Ceuta (pueblo de agua) responden: “Depende, porque en el agua está el recurso de que pescáis; en tierra (por) decirte algo, te dan terreno de 12 por 20, ¿qué vas hacer ahí? A vivir y más nada. Qué vas a comer, ¿entendéis?, es una lógica, pues” (Gabriel Díaz).

Esta relación con el Lago pone de manifiesto ante todo la necesidad de subsistencia del colectivo social ceutero. Del Lago depende la alimentación, la comunicación y las relaciones con otros pueblos. El agua

es también un espacio para encontrarse con los otros y construir a partir de ese encuentro los códigos de identidad propios y ajenos.

Relatos sobre límites y fronteras

Es importante destacar que los límites o fronteras político-administrativas se encuentran fijados por leyes, tratados o acuerdos que pueden ser orales o escritos. Mediante estos se demarca y señala la apropiación o no de un determinado territorio. Sobre esa delimitación pueden también construirse nuevos espacios que desbordan esas fronteras. En el caso de San José de Ceuta, al indagar sobre sus límites se obtuvieron testimonios como los siguientes:

Ceuta llega hasta donde llegan los ceutereros (Ángel González).

Hasta Tomoporo, casi hasta allá. Esta es una calle hasta lo último y pa' allá, pa' los lados de Saidan... (Ángela Morales).

Ceuta en general abarca todo. Por Ceuta entre sí... abarca lo que es desde el siete pa' ca (Gabriel Díaz).

En su discurso, los habitantes de Ceuta reconocen otros pueblos como parte de un circuito de pueblos vecinos y amigos, que necesitan de Ceuta para definirse y darse a conocer. Esto expresa la significación y centralidad del lugar. Existe en los ceutereros la idea de que Ceuta es más que los palafitos. Por esta razón, en el reconocimiento del gentilicio de los habitantes de otras localidades, estos remarcaban las particularidades distintivas de sus habitantes. Por ejemplo, de los de Tomoporo de Agua (*tomoporeros*), de Los Puertos de Altagracia (*puerteros*) y de la Ensenada (*ensenaeros*). Y siempre señalan que estas personas son “ceutereros de tierra”. Como lo sostiene en su discurso Ángela Morales, quien al preguntársele si existen o no ceutereros de tierra, responde: “Sí, pa' allá hay muchos, muchos que viven pa' allá..., por ahí, por el puerto, pa' las parcelas, pa' allá hay parcelas”.

La coincidencia entre la denominación “Ceuta” y el dominio efectivo de los territorios que se le adscriben no encuentra límites en las fronteras geopolíticas en otros pueblos como Tomoporo, Los Puertos de Altagracia o La Ensenada. Por el contrario, involucra significaciones que promueven la fluidez de relaciones entre Ceuta y estos colectivos sociales.

Sin embargo, al momento de establecer distinciones, los elementos esgrimidos son: vivir en agua o en tierra (en el monte, como también se dice) y, por consiguiente, los oficios o trabajos desempeñados, como lo sostienen los pobladores al establecer una distinción entre los habitantes de San Isidro de Ceuta (en tierra) y los de San José de Ceuta (en agua). En este sentido, Gabriel Díaz plantea: “Bueno, magínate que nosotros vivimos de la pesca y ellos de la tierra; nosotros somos pueblo de acuicultores y ellos son pueblo de agricultores”. Para Ricardina Corzo, “... ellos son agricultores, se han criado como campesinos, trabajando la tierra, aunque algunos también son pescadores, algunos vienen a pescar por estos lados, pero no hay mucha diferencia, porque casi compartimos lo mismo”.

Encuentros violentos por el control de la tierra

Durante las entrevistas realizadas a los ceuteros para conocer frente a quiénes construyen su identidad, se indagó durante el trabajo de campo sobre posibles aspectos en los que se reconocen como pueblo y sus diferencias con los otros. De esta manera se pudieron conocer referencias sobre ciertas disputas entre los habitantes de San José de Ceuta, reconocidos como “gente de agua”, y los habitantes de San Isidro de Ceuta, identificados como “gente de tierra”. Según el discurso de los entrevistados, tales disputas sucedieron en el pasado y originaron en algunos casos enfrentamientos entre los hombres:

... en el pasado existieron algunas disputas; que los que iban de aquí pa’ allá peleaban y los que venían de allá pa’ca también, pero eso se acabó... (Euro González).

Aquí hubo una vez, hubo una etapa donde el de aquí no se podía ver con el de tierra, pero ya esa etapa se superó y desde hace mucho tiempo hemos llegado a la concordia de que todos seamos iguales (Marcelo Moronta).

El espacio sacralizado durante la fiesta

Es una constante en las narrativas de los ceuteros resaltar la procesión de San Benito realizada el 27 de diciembre de cada año. Es este el evento de máxima importancia para el pueblo. En este ritual los habitantes y el santo recorren juntos la zona y es un momento especial la inmersión del santo y sus devotos en el agua del Lago. Este recorrido ritual por

los pueblos cercanos refuerza y remarca una estrecha vinculación histórica a comunidades que son consideradas como partes de San José de Ceuta o extensiones de esta. Está claro que en este ritual se reafirman los lazos de la comunidad con el agua: se bendicen las aguas del pueblo, se busca obtener protección para los pescadores, se reconoce el respeto y la importancia del agua y se estrechan los lazos de amistad e incluso alianzas matrimoniales con pueblos vecinos, a los que se accede a través del agua. Así, el Lago en su totalidad es extensión del espacio que ocupa la comunidad ceutera. El Lago es sagrado en sí mismo y, por lo tanto, consustancial a la imagen sagrada de San Benito, quien se baña en sus aguas. El pueblo se asume como espacio sagrado durante la fiesta religiosa. En ella se expresa y renueva la vinculación a la naturaleza, con los pueblos cercanos y con el espacio de los antepasados. Los habitantes de Ceuta incluyen *lo sagrado* en su memoria histórica, como un elemento de referencia fundamental. Sin él no es posible imaginarse el pasado, entender el presente ni proyectarse en el futuro.

... con esas fiestas se hace mucha bulla por to's lados y ahora habemos más ceutereros, que vuelven otra vez a su pueblo, a ver a su pueblo, viene mucha gente de Caracas, de Barquisimeto, de Trujillo, de aquí mismo del Zulia, de todos esos estados donde hay ceutereros aquí acuden ese día. O sea, aquí nos encontramos ceutereros y con tantos amigos que se han hecho aquí en Ceuta a través de las fiestas de San Benito (Marcelino Moronta).

Claro, el chimbánguele sí se ha mantenido siempre, que hoy por hoy cada primer domingo de octubre, cada 27 de diciembre, esos son los días grandes, pero muy grandes, para este pueblo, porque la gente devota de San Benito se vuelca hacia acá, y acá, pues, le rinden pleitesía, pagan sus promesas al santo negro (Ángel González).

Al referirse a la fiesta del chimbángueles en los pueblos que circundan el Lago, Mora Queipo señala:

... un código sonoro común a todos los miembros de la comunidad, les convoca a unirse al chimbángueles, participar en su danza colectiva, unificados bajos los mismos movimientos corporales, sincronizados por un mismo ritmo musical. La conciencia del individuo-sujeto a un tiempo cotidiano, cro-

nometrado, que le aliena y ata a responsabilidades, roles, prácticas laborales, planificación, etc.; declina en favor de una conciencia colectiva, construida y reforzada culturalmente en el chimbángueles: un tiempo y espacio extraordinario, que convierte al individuo-sujeto en parte de un colectivo-liberado, que refuerza los lazos de solidaridad del grupo, y permite el reconocimiento, integración y cohesión de cada uno de sus miembros en torno a sus símbolos identitarios. En este sentido el chimbángueles es un espacio cultural donde las necesidades particulares se descargan en el vivificante y sensual movimiento de su danza colectiva, para dar paso a la integración y toma de conciencia de grupo (2001:67-68).

5. INTERPRETACIÓN ANTROPOLÓGICA

El significado del dualismo tierra-agua en la identidad ceutera

La particular forma de apropiación del espacio por parte del pueblo de San José de Ceuta se traduce en un proceso de adaptabilidad al medio acuático, de interacción estrecha con el Lago y los recursos que él le aporta para su subsistencia. El agua es el centro de la vida. Sobre ella se sostiene la existencia total. En el agua se nace, en ella transcurre la vida. Desde ella se mira la tierra, que también aporta elementos para la subsistencia, pero no garantiza la vida.

En la medida que el Lago ha sufrido contaminación y transformación en cuanto a la diversidad y cantidad de peces aprovechables, también se han experimentado modificaciones en las técnicas e instrumentos de pesca, en el régimen alimenticio, en las prácticas productivas y en general en la construcción del espacio vital. Se ha intensificado la actividad agrícola que antes se realizaba de manera complementaria a la pesca. E incluso se ha llegado a abandonar la pesca para dedicarse a la agricultura en zonas adyacentes o se ha producido desplazamiento a alguna ciudad cercana para buscar la oportunidad de un “trabajo mejor”. Así lo sostienen los informantes cuando afirman:

Siempre, siempre, siempre la pesca, más que todo, y uno que otro con sus conucos en el monte, en el campo... (Abrahán Inestroza).

La verdad yo era antes pescador, pero como llegó un tiempo que no se pescaba casi nada, la gente se empezó a ir para la ciudad a buscar un trabajo mejor. Yo decidí dedicarme a la agricultura y compré esas tierras; primero tenía ocho hectáreas pero no tenía con qué trabajarlas todas, así que vendí tres hectáreas hace dos años (Javier González).

Estas narrativas ponen en evidencia un tránsito, un movimiento, un ir y venir entre el agua y la tierra que se remonta en el tiempo. Abrahán Inestroza nos dice: "... los padres de nosotros eran agricultores...". Al parecer, según el mismo informante, las actividades de tierra ocupaban un lugar marginal en la preferencia de trabajo entre los ceuteros ancianos. Agua y tierra constituyen referentes simbólicos diferentes y claramente catalogados en sus preferencias. No obstante, en un sentido pragmático se conjugan para garantizar la subsistencia del grupo. Se aprecia en los ceuteros un desplazamiento forzoso desde la actividad pesquera a la agrícola. Finalmente, se evidencia una natural habilidad y capacidad de adaptabilidad, en la que tanto el agua como la tierra representan recursos para la alimentación. Su relacionamiento con la tierra es producto de circunstancias impuestas a los ceuteros de agua.

De manera similar se da el relacionamiento de los ceuteros de agua con los de tierra. En la concepción espacial de estos se da la existencia implicada de dos pueblos: San José de Ceuta (Ceuta de Agua) y San Isidro de Ceuta (Ceuta de Tierra). Los ceuteros, en su construcción identitaria, admiten dentro de su *mismidad* tanto al pueblo de agua como al de tierra. Este último, según sus narraciones, existe como una creación de los ceuteros de agua, quienes favorecidos con la Ley de la Reforma Agraria (Instituto Agrario Nacional), ocuparon los espacios de algunas haciendas ubicadas en la zona para la década de los sesenta.

De allí que los ceuteros se reconocen desde una espacialidad dual de agua y tierra que les sirve de base para reconocer la existencia de ceuteros de tierra y ceuteros de agua, sin que se dé un proceso de distinción o diferenciación que coloque a los habitantes de San José de Ceuta en el lugar de los otros. Ello evidencia una forma de creación y utilización de los espacios que asegura la subsistencia del grupo frente a las dificultades naturales que lo afectan.

En tal sentido, los habitantes de San José de Ceuta se han desplazado espacialmente para alternar las actividades productivas, tratando de re-crear su visión cultural del mundo y su pertenencia identitaria al grupo

de origen, pero ahora desde un espacio de tierra al que llaman Ceuta de Tierra. A partir de estas relaciones se observa que los pobladores de Ceuta de Agua conciben el poblado de tierra como un complemento de la vida lacustre, dado que muchos ceutereros se dedican a la actividad agrícola en esas tierras.

... porque es que resulta que Ceuta no es solamente el rancharío acá, Ceuta es este rancharío y todos los pueblitos que le circundan. Entonces, todo esto, pues, está circunscrito a un solo nombre que es Ceuta (Ángel González).

El Lago como tal significaría un medio de sobrevivir, no solamente de los de aquí, sino en general, bien sea del Zulia, la nación entera, pues, porque de aquí salen muchos recursos tantos petroleros como lacustres. Porque si no cuidamos el Lago, imagínate qué sería del Zulia sin el Lago, viviríamos de tierra (Gabriel Díaz).

Los habitantes de Ceuta de Agua reconocen con claridad tal complementariedad, pero no fijan su interés en la tierra para definirse a sí mismos, todo lo contrario; estos piensan el mundo y se piensan a sí mismos desde el agua, por lo que esta mantiene su significado como centro. El agua es el centro del espacio, a partir de él los ceutereros se sitúan en el mundo y establecen las diferencias.

Espacios de la memoria

La memoria colectiva de los ceutereros en relación con el espacio que habitan se debate entre el pasado lejano en el tiempo y el presente que arremete con un sinfín de cambios acelerados. A pesar de ello se mantienen dispuestos a permanecer vinculados a ese espacio de agua. La relación pasado-presente-futuro se desplaza a través de un itinerario que va desde la *vida* hacia la *muerte*, pues el pasado está lleno de una constante remembranza de la “Ceuta de antaño”: donde existían “las piraguas que transportaban las personas y los productos directamente hacia Maracaibo, había trabajo y prosperidad y pescado en abundancia”. En el presente, por el contrario, el trabajo escasea, hay disminución de la pesca e incremento de la pobreza. El “progreso” y la industrialización han significado para ellos la destrucción y la decadencia, sobre todo a causa de la actividad petrolera, que representa en el presente y en el futuro la muerte del Lago y, por consiguiente, la muerte de Ceuta de Agua.

Las narrativas locales nos remiten a un espacio de continuidad geográfica entre el agua y sus habitantes indígenas. Una herencia adquirida de un pasado identificado con los ancestros. Actualmente la principal expresión de esa vinculación son los palafitos. La casa sobre el agua remite a núcleos de significado comunes a diversos pueblos de agua de la región, descendientes o no del pueblo indígena añú, para quienes la casa es, entre otras cosas, prolongación de la naturaleza, vientre que acoge y protege.

Ceuta es además recordada como un poblado próspero y grande. Esta representación del pasado remite a un imaginario en el cual todo el espacio lacustre era una prolongación del pueblo añú. No obstante, se insiste en que a través del tiempo se ha ido reduciendo a unas cuantas calles largas a orillas del Lago, y el uso del espacio lacustre es más limitado. Estas limitaciones se expresan también en la infraestructura palafítica que se extiende sobre el Lago y en los recursos que de él se extraen para la subsistencia.

La disputa por la tierra desde el agua

La relación de los pobladores de San José de Ceuta (pueblo de agua) con sus vecinos de San Isidro de Ceuta (pueblo de tierra) ha sido también conflictiva y ha llegado a generar diversos tipos de enfrentamientos y disputas originadas en las luchas por el control de la tierra. Los informantes no precisan el origen de estas disputas, pero están basadas en una distinción necesaria para justificar el mayor o menor derecho sobre las tierras circundantes a los palafitos.

No obstante, por encima de estos conflictos y diferencias, reconocen los lazos que estrechan la unión y la inclusión de los habitantes de San Isidro de Ceuta en el terreno de la mismidad construida por los de San José de Ceuta, especialmente cuando su relacionamiento se da con otras poblaciones más distantes como *Tres de Febrero* y la *Bombita*; ambos colectivos sociales están dedicados fundamentalmente a la actividad agrícola y tienen composición social esencialmente andina. En este caso, tanto los de San Isidro de Ceuta como los de San José de Ceuta se unifican y dejan el espacio de la otredad a los no ceuterios, a los de procedencia andina, a los ciudadanos, entre otros.

Pero los ceuterios de agua construyen su mismidad frente a los habitantes de estos pueblos de tierra, incluido San Isidro. Este pueblo consti-

tuye su otredad más cercana. Están espacialmente ubicados en el “monte”, porque aunque provienen de Ceuta de Agua, no viven en los palafitos. El “monte” hace referencia a lo que no es parte del “pueblo de agua”, aunque sus habitantes sean originarios de Ceuta de Agua.

Un aspecto en el que se ven reflejadas estas diferencias espaciales es el hecho de que las nuevas poblaciones representan para los ceuteros una invasión del espacio que una vez les perteneció, dado que en el pasado, cuando no existían vías de comunicación más que la lacustre, estos espacios territoriales adyacentes a Ceuta eran zonas a las que podían acceder con facilidad, puesto que por las inundaciones continuas que sufrían podían seleccionar con libertad determinados sitios para la siembra. Pero con la construcción de las carreteras y la aplicación inicial de la Ley de la Reforma Agraria en 1961, se constituyeron nuevas comunidades de campesinos, que significó para los habitantes de Ceuta de Agua la pérdida de tierra firme, que inicialmente fue considerada por ellos como propia y, por lo tanto, la incluían entre sus espacios productivos complementarios.

6. CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos señalado, la identidad se construye a partir de una relación de oposición que hemos definido como el binomio *identidad-alteridad*. La conformación de la identidad pasa por la autoadscripción, reconocimiento o asociación de un grupo de individuos que se identifican entre sí por sus valores, ideas, creencias y convivencia en un espacio común y que puede ser real o potencial, presente, pasada o futura. Esta adscripción identitaria se refuerza a través de un conjunto de aptitudes, hábitos, labores y actividades de subsistencia que permiten la interacción sociocultural. Al mismo tiempo, esta interacción-asociación en el interior del grupo produce una distinción respecto de los de afuera, es decir, con los otros: lo que hemos llamado alteridad.

Esta dinámica de construcción identitaria tiene una clara expresión espacial en el caso del pueblo de agua (San José de Ceuta) y su relación con el pueblo de tierra (San Isidro de Ceuta) y otros adyacentes. En distintos niveles de inclusión-exclusión, los ceuteros de agua construyen un espacio imaginario que abarca al pueblo de tierra, que si bien es definido como “monte”, hace parte del área de influencia del pueblo de agua y es incluido en el “nosotros”, dejando la clasificación de alteridad a pobla-

ciones de fundación más reciente y lejana. Esta concepción del espacio acuático y su idealización encuentra su máxima expresión en la sacralización y baño ritual que realizan en el Lago los ceutereros de agua con la imagen de San Benito durante la fiesta del chimbángueles.

En la lógica cultural subyacente en los pueblos de agua, encontramos un constante desplazamiento que describe un itinerario cuyo centro está en el agua. El agua (Lago, laguna) y el palafito construido sobre ella, es vientre originario, espacio a partir del cual se describen círculos concéntricos que generan un doble movimiento: hacia adentro (centrípeto), lo que produce el en-trañamiento de los ceutereros, tanto de agua como de tierra; y hacia afuera (centrífugo), lo que produce el ex-trañamiento de los *tomoporeros*, *puerteros* y *ensenaeros*, en la medida en que se aleja del agua y se interna tierra adentro. Este desplazamiento que extraña y diferencia, realizado desde el agua hacia tierra adentro, llega a las ciudades como Maracaibo y Trujillo. Estas ciudades son espacios de negación de la condición de hombre de agua, espacios de muerte, desde los cuales se añora siempre la posibilidad de regresar.

En esta dinámica se expresan las luchas por el control del espacio (acuático o terrestre, cercano y distante). La lucha por el espacio terrestre, entendido como una “extensión-complemento” de Ceuta de Agua, expresa la necesidad de controlar el espacio cultural a partir del cual el grupo se define y representa en el mundo. Algunos de los argumentos esgrimidos son la presencia ancestral de los añú en esos espacios y la necesidad de recursos para complementar la alimentación. Pero, fundamentalmente, se trata de controlar, no el espacio donde se está contenido o del cual se obtienen recursos, sino el espacio vivido desde el cual se tiene conciencia de ser y estar en el mundo como colectivo.

Esquemáticamente esa dinámica y sus categorías pueden representarse de la siguiente manera.

Palafito	Orilla	Ciudad
Agua	Tierra circundante	Tierra distante (extrema)
Centro	Monte (mediación)	Periferia
Estera, mangle y enea	Clavo, zinc y madera aserrada	Cal, cemento y piedra
Alimentación segura (vínculo nutricional)	Suplemento de alimentación no segura	Inexplorado
Seguridad (vientre acuático)	Traslado forzado	Traslado muy forzado por factores internos y externos
Limpio	Sucio	Muy sucio
Espacio muy propio	Espacio enajenado/ invadido	Espacio negado para la cultura añú (lo desconocido y ajeno)
Negado para el "otro"	Coexistencia entre los "otros" y nosotros	Negado para el nosotros
Trabajo cierto y alimentación cierta (en decadencia)	Trabajo cierto y alimentación incierta (en auge)	Trabajo y alimentación incierta (estático)
Endo-étnico	Pluri-étnico	Exo-étnico
Inaccesible a los "otros"	Accesible a propios y extraños	Inaccesible a nosotros
Controlado	Enajenado/disputado (en apropiación violenta)	Negado
El viejo	El adulto	El joven
Indígenas	Criollos	Españoles
Propio por tradición	Propio por innovación (ley de tierras)	Ajeno por tradición
Acuicultores (pescado)	Agricultores (ganado)	Obreros (salario, trabajo mejor)
El mismo	El otro cercano	El otro lejano
Antepasados (añú)	Descendientes (cercaños)	Extraños (andinos)

Vida
Tránsito
Muerte

Referencias documentales

- AMODIO, E. 1993. "La construcción de identidad en los sistemas multiétnicos de integración regional: los pueblos indígenas de la cuenca del río Branco (Brasil)", en Mato Daniel (coord.). **Teoría y práctica de la construcción de identidades y diferencias en América Latina**. Editorial Nueva Sociedad, Caracas (Venezuela).
- BARTH, F. 1976. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. Fondo de Cultura Económica, México (México).
- BOLLNOW, F. 1969. **Hombre y espacio**. Biblioteca Universitaria Labor, Barcelona (España).
- GARCÍA, N. 1999. "Santa Rosa de Agua no es un barrio: es un pueblo". Revista **Hacia la Antropología del siglo XXI**. Mérida (Venezuela).
- GARCÍA, N. 2005. "El recorrido de la noción de identidad a la teoría de las identidades", en Leal, M. y Alarcón, J. (comps.). **Antropología, cultura e identidad**. Ediluz, Maracaibo (Venezuela).
- KLOR DE ALVA, J. 1992. "La invención de los orígenes étnicos y la negociación de la identidad latina", en Gutiérrez Estévez, M. **De palabra y obra en el nuevo mundo**. 2. Siglo XXI, Madrid (España).
- KROTZ, E. 2002. **La otredad cultural entre utopía y ciencia**. Universidad Autónoma Metropolitana, Fondo de Cultura Económica, México (México) / Faces, Caracas (Venezuela).
- MORA QUEIPO, E. 2001. **El chimbángueles en la tradición afrovenezolana**. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Consejo Nacional de la Cultura (Conac), Caracas (Venezuela).
- ONTIVEROS, T. 1999. **Memoria espacial y hábitat popular urbano**. Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Central de Venezuela, Caracas (Venezuela).
- ORTEGA VALCÁRCEL, J. 2000. **Los horizontes de la Geografía**. Editorial Ariel, Barcelona (España).
- SANTOS, M. (1990). **Por una nueva Geografía**. Espasa Calpe, Madrid (España).
- VALENZUELA ARCE, J. M. 2000. **Decadencia y auge de las identidades**. El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés editores, México (México).
- VELASCO, H. y DÍAZ, Á. 1997. **La lógica de la investigación etnográfica**. Trotta, Madrid (España).
- WAGNER, E. 1981. **Los pobladores palafíticos de la cuenca de Maracaibo**. Cuadernos Lagóvén, Maracaibo (Venezuela).