

15

VENAS ABIERTAS: MEMORIA Y POLÍTICAS
CORPÓREAS DE LA VIOLENCIA

Francisco Ferrándiz

Los fantasmas de todas las revoluciones estranguladas o traicionadas a lo largo de la torturada historia latinoamericana se asoman en las nuevas experiencias, así como los tiempos presentes habían sido presentidos y engendrados por las contradicciones del pasado.

Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*

Ojos sin llanto, gargantas sin sollozos, ojos que se convierten en tejido cicatrizado, manos que se convierten en muñones reumáticos en la fría niebla. Cada herida, cada cicatriz, cada laceración dejada por las tormentas, los roces, los tropiezos, las caídas, las infecciones y los golpes endurece la carne, haciéndola silenciosa e inexpresiva. Las heridas son tan sólo la resistencia, la imborrabilidad del dolor. Sólo se abren ante sí mismas, y ante más dolor. Se abren sobre un cuerpo que es una lesión en el tejido de palabras y discursos y en las redes del poder.

Alphonso Lingis, *Abuses (Tawantinsuyu)*

TAMBORES, ALEGORÍAS Y SANGRE EN LA SELVA

Montaña de Sorte (Yaracuy, Venezuela), principal centro de peregrinación del culto de posesión espiritista de María Lionza. Semana Santa de 1994. *Morrongo*, un muchacho del *barrio* de Las Mangos en La Vega, Caracas, de apenas quince años, había llegado a la montaña con un grupo de amigos, que algunos de mis acompañantes calificaron de *malandros*-delincuentes. Pronto se desentendieron de él, y comenzó a caminar sin rumbo, silencioso, entre los altares que se estaban instalando en la base de la montaña. La historia de *Morrongo* capturó inmediatamente la atención de los *marialionceros* que llegaban al santuario, y pronto se convirtió en una alegoría desgarrada de la violencia cotidiana en la Venezuela del cambio de siglo. El sin sentido de la experiencia de *Morrongo*, tan trágico y tan común, recorría las conversaciones. Algunos compartían con él sus alimentos. Otros le acogían durante la noche. Los médiums, o *materias*, más jóvenes le prometían ceremonias curativas con sus espíritus más poderosos, los polémicos africanos y vikingos.

Morrongo era, desde hacía tiempo, un muchacho de la calle. Seis meses antes de su viaje a Sorte, en su barrio, un joven encapuchado le había disparado por la espada en cuatro o cinco ocasiones. Aunque sobrevivió al «atentado», las secuelas habían sido dramáticas. Había perdido la memoria, apenas balbuceaba algunas palabras, y ya no era capaz de leer ni escribir. Su brazo derecho estaba paralizado y caminaba con dificultad, siempre mirando al frente. Las cicatrices dejadas por algunos de los proyectiles en su cuerpo eran evidentes. Una de las balas todavía sobresalía de la parte superior de su cráneo. Como si se tratara de una reliquia milagrosa, algunos se acercaban con cautela, sobrecogidos, a tocarla.

El segundo día de su estancia en la montaña, Morrongo fue el protagonista de una ceremonia espectacular. Era por la tarde en Sorte. El movimiento nervioso de médiums y ayudantes rituales —*bancos*—, el altar cubierto de estatuas de espíritus, velas, licores, flores y frutas, los símbolos todavía intactos pintados en el suelo con talco, la obsesiva *descarga* de tambores, todos ellos anuncian el inicio de una ceremonia en uno de los espacios rituales —*portales*— situados junto al río. Dos materias jóvenes, apenas vestidas con unos pantalones cortos rojos, se preparan para el trance. Contemplan la escena entre cincuenta y sesenta espectadores, en su mayoría jóvenes venidos de distintos rincones de Venezuela. Uno de los médiums se sitúa frente al altar y comienza su trance de una forma dramática. El espíritu que viene, Erik el Rojo, le posee con gran violencia, como una mano que entra con lentitud y precisión en un guante, de abajo arriba: primero una pierna, luego la otra, después un brazo y un costado, finalmente el otro. Enseguida, sus rasgos faciales se endurecen, se le abren desmesuradamente los ojos y brota un grito feroz, sostenido, de su garganta. Tras el primer impacto, la materia contorsiona bruscamente su cuerpo. Eleva sus brazos al cielo y comienza a caminar con convulsiones, siempre gritando. Pronto, su cara se puebla de agujas y, tras cortarse en repetidas ocasiones con una cuchilla de afeitar que le facilitan sus bancos, la sangre comienza a deslizarse por sus antebrazos y su pecho. Mientras tanto la segunda materia, José Luis, cae súbitamente al suelo de espaldas. Comienza a levantar su espalda en tensión, brota sangre de su boca junto al turbador grito de los africanos y vikingos. Llega a su cuerpo el espíritu Eriko, y el médium pronto se incorpora, con su mentón ensangrentado. Entre la multitud, empujados por los tambores y las palmas de los asistentes, Erik el Rojo y Eriko se sitúan frente a frente. Elevando sus brazos y girando parcialmente sobre su cintura, se miran y evalúan las heridas iniciales. Ambos médiums se van tiñendo de sangre, tratando de establecer su preponderancia sobre el otro. Comienzan a moverse por la explanada con el caminar esquelético, espasmódico, descompensado, que caracteriza a estos espíritus. Un poco más tarde, ya sentados junto al paciente, intensifican el ciclo de violencia autoinfligida. Cortes de cuchilla en la lengua, en el tórax, en los antebrazos, en los muslos. Largas agujas rematadas con tiras de trapo rojas en las mejillas, en las cejas o incluso, en el caso de José Luis, en el cue-

llo, amenazando la vena yugular. Jaleados por todos los presentes, empiezan la *curación* de Morrongo, que está tendido en el suelo en un espacio ritual circular dibujado con talco, rodeado de velas de colores. Tiene lugar un episodio de extraña disonancia. Los espíritus llaman a un niño para que acaricie la cabeza al paciente. Una mujer madura se sitúa junto a él y lee pausadamente la Biblia, en voz baja. Los médiums en trance recorren su cuerpo con suma delicadeza —especialmente el brazo y la pierna paralizados—, con sus manos impregnadas de sangre, y pétalos de rosa sujetos entre los dedos. Mientras, ahora sí, reina de silencio, sólo interrumpido por las instrucciones toscas de los espíritus a sus bancos y los sonidos continuos del atardecer en la selva. Con la llegada de la oscuridad, los médiums se preparan para *volver a tierra*. La salida del trance de José Luis es escalofriante. Se retuerce, tosiendo con gran violencia. Algunos comentan que no va a vivir mucho si no modera la intensidad de su relación con los espíritus africanos y vikingos. Unos minutos después, ya fuera del trance pero con su cuerpo todavía manchado con regueros de sangre seca, se enzarza en una pelea con un Guardia Nacional que estaba de servicio vigilando la ceremonia. Pasará tres días arrestado en el calabozo.

A pesar de sus peculiaridades, no se trata de una ceremonia excepcional en el espiritismo venezolano del cambio de siglo. Junto con los espíritus de delincuentes muertos en las calles (Ferrándiz, 2003), los africanos y vikingos se convirtieron en estos años en los espíritus con mayor atractivo para los jóvenes marialionceros de entre todos los integrantes del panteón¹. En la montaña de Sorte, lo mismo que en las ceremonias urbanas, especialmente en los grupos donde dominaban las materias jóvenes, los espíritus de indios, libertadores, médicos o campesinos que habían preponderado en el espiritismo desde al menos la mitad del siglo xx, cedían ante el empuje de los africanos y vikingos. Esta transformación repentina y radical de las formas de corporalidad características del culto, que detallaremos más adelante, está sin duda vinculada a una intensificación de la violencia estructural y cotidiana en los sectores más empobrecidos del país, que pueblan los llamados *cinturones de miseria* que rodean las principales ciudades. Este incremento afecta muy especialmente, como también veremos, a los jóvenes de los barrios.

En su influyente texto sobre antropología política, Joan Vincent discutía lo que denominaba, basándose en el trabajo de Stuart Hall (1978), «antropología política desde abajo» (1990: 400-415), que ejemplifica en el desarrollo de los estudios subalternos, el feminismo académico o el trabajo de James Scott sobre las «armas de los débiles» (1985). Este tipo de marco analítico, que tuvo en nuestra disciplina un indudable auge en la denominada *antropo-*

¹ Véase FERRÁNDIZ, 1999.

logía de la resistencia², se interesa por las formas en las que los colectivos oprimidos, estigmatizados, marginales, desplazados o subalternos, según la definición que quiera usarse, articulan tácticas de indisciplina cultural —con importantes componentes corpóreos, como vamos a ver— frente los procesos político-económicos en los que se encuentran atrapados. Pero para evaluar la naturaleza y significación de estas acciones de resistencia o insubordinación desde abajo, es importante entender bien las formas en las que las fuerzas sociales y políticas que operan en un contexto determinado cristalizan en modos específicos de marginación y, como es frecuente llamar en los últimos años, de *sufrimiento social*³.

En este punto cabe preguntarse, ¿qué es lo que está ocurriendo en la sociedad venezolana para que nos encontremos con grupos de jóvenes de los barrios pobres de las periferias urbanas que, en el marco de una práctica de religiosidad popular de amplio seguimiento en el país, considera legítimo o incluso prestigioso infligirse heridas y manipular su sangre en contextos rituales públicos? ¿Cuál es el papel del Estado en la gestación de esta violencia autodestructiva? ¿Cómo identificar los mecanismos de conversión de procesos económicos, sociales, culturales y políticos en estilos de corporalidad? ¿Cómo descifrar una forma de violencia juvenil que en una primera mirada superficial evoca, incluso para muchos espiritistas, adjetivos tales como «aberrante», «gratuita», «irracional», «ficticia», «desinformada» o «desmesurada»? Para ello es preciso analizar cuáles fueron las circunstancias sociales, políticas y económicas en las que estas entidades místicas irrumpieron con fuerza en el espiritismo venezolano a principios de la década de los noventa.

JUVENTUD EN EL RESPIRADOR

Los espíritus africanos tienen una fuerza enorme... Realmente parece que, cónchale, le van a reventar todos los huesos a uno. Es algo bárbaro (...) Cuando sales de los trances sientes como si alguien te hubiera golpeado la cabeza, todo el cuerpo. Mira, cuando yo empecé a desarrollarme [como espiritista], eso era una vaina tan fuerte que, cuando se iban los espíritus, ¿cómo te lo explicaría? *A mí me parecía que aquí [en el pecho] tenía metido un tubo de esos plásticos para respirar... De esos que tienen seis pulgadas. Sí, se me quedaba el pecho abierto, así, afff, afff, afff...* Eso era algo increíble, muy fuerte, y pasaba días así, como si me hubieran agarrado a palos. Me dolía todo el cuerpo.

² Para una revisión crítica de esta corriente de estudios de la resistencia, a la que reprocha no ser suficientemente etnográfica, véase ORTNER, 1995.

³ Véase, especialmente, A. KLEINMAN, V. DAS y M. LOCK, eds., 1997.

Así me narraba Daniel la sensación dominante que le quedaba después de ser poseído por uno de estos espíritus violentos. La fuerte asfixia que provocan estos espíritus en los médiums es la causante de los aullidos desgarrados con los que tratan de extraerse aire de lo más profundo en las fases tempranas del trance, o cuando se producen desajustes en la posesión. La descripción de Daniel de un cuerpo golpeado, ahogado, necesitado de un respirador para seguir viviendo, es una metáfora muy adecuada para expresar la intensa marginación, falta de oportunidades y violencias diversas —de externas a autoinfligidas— que tienen que enfrentar muchos jóvenes de los barrios venezolanos en su vida diaria. La década de los noventa y el cambio de siglo es una etapa de la historia venezolana heredera del trauma social producido por la revuelta popular —y posterior represión por parte de las fuerzas de seguridad del Estado— de febrero de 1989, conocida como *el caracazo*. Más allá de los efectos inmediatos de los disturbios y de su represión a sangre y fuego, el caracazo supuso la ruptura de un largo pacto político. Desde el punto de vista de la élite, según apunta Coronil, el «pueblo» dejó de ser la «fundación virtuosa de la democracia» para convertirse en un «díscolo parásito social que debía ser disciplinado por el estado y convertido en agente productivo por el mercado» (1997: 378). La gente común, por su lado, se sintió traicionada por los líderes políticos.

Aparte de la fractura del pacto político entre el «pueblo» y la élite, para un buen número de autores esta rebelión popular marcó un hito en el proceso de *despacificación de la vida cotidiana* que están experimentando las ciudades venezolanas, especialmente los barrios pobres, donde la infiltración permanente de las distintas formas de la violencia —que tienen en el Estado a uno de sus principales agentes— en los sistemas locales, y en las rutinas y espacios de intimidad de sus habitantes, alimenta cotidianamente un escenario social teñido de recelo, inquietud y alarma⁴. Este proceso de despacificación adquiere su morfología y significación específicas en relación al nuevo perfil que adoptan las violencias en paralelo al desarrollo histórico de la sociedad venezolana. Como culminación de otras formas de violencia más antiguas⁵ y de una «matriz cultural de resolución violenta de los conflictos» que se ha con-

⁴ El concepto de «despacificación de la vida cotidiana», inspirado en el trabajo de Norbert Elias, es usado por Loïc Wacquant para referirse a la deriva hacia la violencia en la vida cotidiana de los guetos norteamericanos. Para Elias, según este autor, la violencia y el miedo se sitúan en el «epicentro de la experiencia de la modernidad: juntos forman el nudo gordiano que vincula las operaciones del Estado con la más íntima conformación de la persona» (2001:109-111). La pertinencia de estas reflexiones en el caso venezolano, como en otros muchos, es evidente. Sobre la violencia en Venezuela y sobre *el cacarazo*, véanse, por ejemplo, Ochoa ANTIC (1992), UGALDE *et al.* (1994), Tulio HERNÁNDEZ (1994: 77-126), CORONIL (1997), MÁRQUEZ (1999) y Tosca HERNÁNDEZ (2000).

⁵ En concreto, el ciclo de «naturalización de la violencia privada» (que va desde la Guerra de Independencia hasta Gómez) y el ciclo de «centralización de la violencia por parte del Estado» (que va desde Gómez hasta finales de los sesenta).

solidado históricamente en Venezuela, Tulio Hernández ha postulado la instalación paulatina en Venezuela, desde la década de los ochenta, de un *ciclo de violencia descentrada*, impulsada por un sentimiento colectivo de «orfandad de lo público» y caracterizada por el predominio de violencias sociales múltiples, caóticas, dispersas y fragmentadas, carentes de una trama dominante y de contornos definidos (1994: 105-106). La multiplicación y descentralización de violencias y la pérdida de referentes ideológicos o institucionales de algunas de ellas, como es el caso del deslizamiento hacia lo delincencial de algunas violencias políticas residuales, hacen aún más desconcertante su irrupción continua y entrelazada en los espacios cotidianos de convivencia.

Uno de los campos de batalla más conspicuos en los barrios se organiza en torno a los jóvenes, muchos de ellos, cada vez más, menores de edad. Sin duda, como ocurre en otros contextos de pobreza, segregación social y falta de horizontes sociolaborales, una buena parte de la violencia que devasta los barrios la ejercen jóvenes contra jóvenes. Las peleas entre bandas armadas por áreas de influencia y redes de tráfico de drogas, y el establecimiento de la *culebra* —variante local de las secuencias de muertos y la venganza de sangre— como eje articulador de las relaciones sociales, producen un número de bajas escalofriante, especialmente los fines de semana. Se trata este de un tipo de violencia confusa y políticamente desmovilizadora que, como escribe Philippe Bourgois, se origina como alternativa a la exclusión social, puede entenderse como una forma extrema de «cultura de resistencia callejera basada en la destrucción de sus participantes y la de las comunidades que les albergan», y tiene un indudable atractivo para algunos de los jóvenes que nacen y viven en su proximidad y carecen de otras fuentes alternativas de recursos económicos, poder y prestigio (1995: 9-11).

Al mismo tiempo, en los sucesivos ciclos de la denominada *guerra al hampa*⁶, muchos hombres de los barrios, especialmente los jóvenes, son objeto de políticas indiscriminadas de segregación, estigmatización, criminalización e incluso exterminio por parte del Estado y sus diversos agentes. Tulio Hernández describe la existencia de una violencia institucionalizada sobre los habitantes de los barrios, generalmente impune e imperfectamente organizada, que afecta muy directamente a los jóvenes y se expresa en operativos policiales, asesinatos, allanamientos, torturas⁷, detenciones arbitrarias y otras formas de «delincuencia policial» (1994: 93-94). Los espectaculares operativos policiales, en los que se arrestan decenas o incluso centenares de personas, especialmente jóvenes, por el simple hecho de tener cierto color de piel —por lo general más oscuro (*niche*) cuanto más se asciende en los escar-

⁶ Para un análisis de esta retórica y sus principales consecuencias sobre los jóvenes, véase Márquez 1999, cap 4.

⁷ Véase Márquez 1999:209-214.

pados *cerros* donde se instalan los barrios—, vivir en zonas determinadas de la ciudad o vestir en consonancia con las culturas de los barrios, son el ejemplo más claro de cómo la lógica de intervención policial de las autoridades en los barrios tiene componentes raciales y opera de forma indiscriminada⁸. Para Tosca Hernández (2000), uno de los efectos más perversos de estos operativos, aparte de la propagación masiva de la sospecha, es la producción de antecedentes policiales a gran escala, lo que empuja a muchos jóvenes hacia un callejón sin salida. Otro ejemplo de la tormenta represiva que se cierne sobre los jóvenes de los barrios. A principios del año 2001, el Fiscal General del Estado admitió que la policía había organizado un *plan de exterminio* contra el *hampa*, que incluía ejecuciones sumarias⁹. Y aún otro más. El viceministro de Seguridad Urbana lamentaba recientemente que la policía hubiera ajusticiado en torno a 2.000 *predelincuentes*, es decir, delincuentes potenciales, entre enero y agosto del año 2000¹⁰.

La combinación de los procesos que Wacquant considera decisivos en la transformación de los guetos norteamericanos en «maquinarias mortíferas de una relegación social descarnada», es decir, la despacificación de la vida cotidiana, pero también la desertificación organizativa y la informalización económica (2001: 109-113), con evidentes paralelismos en el caso venezolano, han contribuido en las últimas décadas la expansión y consolidación en los barrios de un modelo de supervivencia totalmente ajeno al modelo asistencial, formal y legal, caracterizado por la informalidad económica y la valoración de formas de comportamiento social ilegales y transgresivas. El culto a las armas, la presencia de la muerte como condicionante fundamental de las relaciones sociales, y la adicción a las drogas son elementos muy presentes en esta forma cultural popular de fuerte carga masculina donde, en sus manifestaciones más radicales, el honor y el prestigio social se asientan en versiones locales de cualidades como el valor, la audacia, la crueldad, la capacidad de seducción o la indiferencia ante la muerte¹¹. En breve, por usar el término vernáculo, se trata de ser lo más *arrecho* posible.

Este estilo de vida se corresponde con el despliegue de un estilo corporal específico que absorbe y resignifica los efectos más tangibles de las violencias cotidianas. En su estudio sobre los niños de la calle en Caracas, Patricia Már-

⁸ Tulio Hernández identifica el procedimiento seguido en estos operativos con el de la *pesca de arrastre* (1994:94).

⁹ Véase «Fiscal no niega que exista plan de exterminio contra delincuentes», *EFE*, 12 de enero del 2001. *EFE* recoge la denuncia que hace PROVEA en su informe de 1999, donde se censura la ejecución de 116 personas por parte de la policía durante ese año.

¹⁰ Véase «94 homicidios en todo el país», *El Nacional*, 19 de septiembre del 2000; Véase también Tosca Hernández, 2000.

¹¹ Pedrazzini y Sánchez han denominado a este estilo de vida característico de los barrios, que consideran una amalgama de creatividad y violencia con paralelismos en otros contextos latinoamericanos, *cultura de urgencia* (1992:31).

que analiza la importancia que en este contexto tienen las heridas y cicatrices como marcadores de estilo y prestigio (1999: 202-208). Las marcas de la violencia, cada una con su leyenda particular, denotan astucia para burlar el peligro, valentía para enfrentar el dolor, experiencia en los laberintos de la calle, etcétera. Es decir indican, de manera muy fundamental, la presencia de un superviviente de la calle y se convierten en eje fundamental de la identidad social. El origen de esta *piel social* (Turner, 1980) tan apreciada por muchos jóvenes de los barrios no es, sin embargo, sólo externo. Algunas de estas lesiones corporales, nos recuerda Márquez, son autoinfligidas. En ocasiones como expresión de un estilo personal —escarificaciones con diseños específicos—, en otras como mecanismo de protección a corto plazo —por ejemplo, para hacer más incómodo un arresto o protegerse de ataques o violaciones en las instituciones penales (*ibid.*)—. Pero esta valoración positiva de las lesiones corporales dentro de algunas culturas juveniles de barrio, que conduce a su autoproducción ocasional, tiene una contrapartida con posibles consecuencias nefastas. Al visualizar el encuentro con los proyectiles y filos de la violencia callejera —como si fuera un *mapamundi*, en palabras de Inocenta, una joven amiga espiritista—, la mera presencia de estas lesiones tiene el potencial de *certificar*, para las autoridades, la condición inequívoca de malandro de los jóvenes que las poseen.

Aunque por supuesto este trágico estilo de vida callejero no es la único que existe en los barrios, ni tampoco sería justo considerarle como el dominante, quizá sí sea el que por sus características más afecta al funcionamiento diario de estos espacios urbanos autoproducidos —tiñendo con su lógica implacable y terrible un buen número de ámbitos de sociabilidad—, y es indudable que tiene una especial aceptación en los estratos más jóvenes de la población. Los jóvenes vinculados más directamente a formas de supervivencia delincencial que, en necesario recordar, son una minoría, participan plenamente de esta cultura. Pero los muchos otros jóvenes con horizontes de vida no delictivos están inevitablemente expuestos a ella cada día en sus encuentros callejeros con bandas o patrullas de policías —cuyos miembros, en ambos casos, provienen mayoritariamente de los barrios—. El amplio sector de la juventud que experimenta esta forma de vida más tangencialmente puede, sin embargo, cultivar sus formas más tenues o activar sus principales signos externos —como el habla, la corporalidad o el vestuario— en determinadas circunstancias.

En un texto anterior sobre la expansión de los espíritus de *malandros* —delincuentes— en el culto de María Lionza (paralela a la de los africanos y vikingos y con vínculos semejantes con la despacificación de la vida cotidiana), ya discutíamos como «malandro» y «médium de espíritu malandro» no son categorías que se puedan solapar de manera automática. Muchos jóvenes espiritistas sin relación directa con la delincuencia entran en trance con estos espíritus de delincuentes, por ejemplo, como recurso identitario para enfrentar el estigma social, para aumentar su prestigio social, o también como mera

estrategia de supervivencia para encarar situaciones complicadas en la calle (Ferrándiz, 2003). Lo mismo ocurre con los africanos y vikingos de los que nos ocupamos en este texto. También es crucial en este caso evitar desde el principio las posibles asociaciones mecánicas que puedan surgir entre el contacto espiritista con los africanos y vikingos y la práctica de la delincuencia juvenil. Como me comentaba Daniel, un joven espiritista, «algunos de los muchachos que más se cortan en los ritos son luego *almas de Dios* en sus barrios de origen». Lo que más unifica a la mayoría de los jóvenes de los barrios, sean infractores peligrosos, ladronzuelos de poca monta, trabajadores honrados o almas cándidas, es la sospecha de predelincuentes —o delincuentes potenciales—, que se cierne sobre ellos. Y el ser construidos como sospechosos por la sociedad formal, su maquinaria mediática y sus instituciones de contención y control social tiene, como hemos visto, implicaciones muy graves y concretas para todos ellos. Podemos considerar por tanto que es este elemento unificador externo, es decir, la producción, profundización y diseminación del estigma social y las consecuencias prácticas que se derivan de ello, el que condiciona de una manera más directa la relación que muchos jóvenes espiritistas empezaron a desarrollar con los espíritus de la violencia desde principios de la década de los noventa. Veamos ahora quiénes son estas entidades místicas y cuáles son las tramas corpóreas en las que se despliegan.

MEMORIAS Y CUERPOS LESIONADOS

Del mismo modo que las sociedades se transforman, las formas de corporalidad que existen en su seno se modulan, se renuevan, se reinventan continuamente. En su conocido artículo «*The Mindful Body*», Scheper-Hughes y Lock nos hablaban de las características de tres tipos de cuerpos, así como las transiciones entre ellos. Se referían al cuerpo individual, al cuerpo social y al cuerpo político (1987). Con la definición del *cuerpo político*, trataban de dibujar un escenario analítico en el que, bajo la influencia de Foucault y otros autores, pudieran detectarse y estudiarse las relaciones de poder —vigilancia, control, regulación... en los procesos somáticos—. De este modo, «aparte de controlar a los cuerpos en tiempos de crisis, las sociedades reproducen y socializan regularmente los tipos de cuerpos que necesitan» (*ibid.*: 25). Pero lo mismo que determinadas estructuras y discursos de poder se afanan en producir tipos de cuerpos controlables y clasificables —como sería en nuestro caso el intento sistemático de *disciplinamiento* de los cuerpos de los jóvenes de los barrios mediante políticas de corte represivo—, los sectores subalternos pueden desafiar estas políticas corpóreas hegemónicas. Jean and John Comaroff han descrito de forma elocuente cómo determinados colectivos humanos llegan a implicarse en lo que denominan procesos de *reforma corporal*, en los que pueden llegar a revertirse las políticas corpóreas —la producción de cuerpos en base a la asimetría de poder— características de un

régimen de poder determinado, en su caso, del colonialismo sudáfricano. Para estos autores, «los cambios en las fronteras entre el cuerpo y el contexto a menudo producen cambios en la condición existencial y en los estados subjetivos» de las personas implicadas (1992: 72-77). Scheper-Hughes y Lock, por su parte, sugieren que muchas de las prácticas corpóreas subalternas relacionadas con el sufrimiento social o la enfermedad contienen un *mensaje en la botella*, un mensaje de protesta y resistencia, que necesita ser descifrado (1990).

Podemos decir, por lo tanto, que el cuerpo ha sido históricamente un lugar privilegiado para la implantación de hegemonías, formas de desigualdad y de control social y político. Pero también ha sido un espacio igualmente privilegiado de conciencia crítica, indisciplina y disidencia. En ocasiones, las reformas corporales que acompañan a las distintas formas de resistencia ante el poder son difícilmente perceptibles a corto plazo. Pero, en contextos históricos y sociales determinados, pueden brotar de manera súbita formas de corporalidad radicalmente novedosas e inmediatamente perceptibles. Este es el caso de los espíritus africanos y vikingos, del que nos vamos a ocupar a continuación. El espiritismo de María Lionza es una práctica social muy extendida en Venezuela, basada en la posesión. Por lo tanto, una buena parte de la significación que circula entre los fieles se dilucida cuerpo a cuerpo durante las ceremonias. Aunque hay una serie de *cortes* —categorías— de espíritus, continuamente están emergiendo formas de corporalidad que en ocasiones no pasan de lo anecdótico y otras veces tienen un mayor impacto. Este es el caso de los africanos y vikingos, espíritus que amplifican algunas de las características más asentadas de la posesión en el culto, e introducen otras nuevas.

De una manera general, estos espíritus de la violencia tienen varias particularidades que les separan de las categorías o *cortes* de espíritus más conocidas del panteón —los indios, los libertadores, los médicos, los *chamarreros*, etc.—. En primer lugar, están sobre todo asociados a médiums jóvenes —al igual que ocurre con los espíritus de delincuentes— y son generalmente rechazados o al menos atemperados por médiums formados en generaciones anteriores. En segundo lugar, presentan una corporalidad muy forzada e inhabitual, que se expresa en un gran retorcimiento anatómico y en un lenguaje poco comprensible en el que se mezcla el castellano con el inglés —ambos muy modificados— y algunas palabras portuguesas. En tercer lugar, basan su despliegue ritual en la inflicción de heridas de diverso tipo —cortes con cuchillas de afeitar y puñales, perforaciones con agujas, ingestión limitada de cristales o líquidos tóxicos, como el queroseno— en el cuerpo de los médiums a los que poseen, aspecto que sólo es periférico, o inexistente, en otros espíritus. En cuarto lugar, como vimos en la viñeta inicial de este texto, asumen una lógica competitiva más vinculada a las culturas juveniles callejeras que al propio espiritismo. Paulatinamente, se ha producido una progresión casi milimétrica del riesgo corporal que asumen los médiums —se alar-

gan las agujas, se profundizan las heridas, se aproximan los cortes y punciones a zonas más sensibles de la anatomía, se incorporan nuevos instrumentos de automutilación, etcétera—. En quinto lugar, aunque no podemos ampliar este aspecto en estas páginas, baste señalar que el resultado estético de estas prácticas de automutilación ceremonial en progresión se sitúa a caballo entre el estilo *punk* —especialmente en la afinidad estética con el *piercing*— y las imágenes más popularizadas de la crucifixión barroca —los médiums caminan con los brazos extendidos, como cristos crucificados. Finalmente, su estilo terapéutico —estamos hablando fundamentalmente de terapia mística— se organiza en torno al uso curativo de la sangre del médium.

Aún hay otro aspecto crucial de la posesión espiritista en la que los africanos y vikingos aportaron novedades: las tramas de la memoria o, para ser más precisos, como señala acertadamente Yolanda Salas en su artículo sobre el culto a los africanos y vikingos en las cárceles venezolanas, las *recreaciones de la desmemoria* (1998: 23) que cristalizan en las entidades místicas durante los trances. Partimos de la base de que los espíritus africanos y vikingos tienen una relación significativa con el proceso de despacificación que están experimentando los barrios venezolanos, y sin duda la corporalidad y memoria que sedimentan en los médiums tienen un referente claro en este proceso. Pero al mismo tiempo esta configuración espiritista se han ido dotando, de un modo imprevisible, de una significación que trasciende este encadenamiento específico. En cumplimiento peculiar de la dialéctica entre las tragedias del pasado y del presente sugerida por Galeano en una de las citas que encabeza este texto (1971: 11), algunas de estas entidades místicas emergentes entroncaron desde el principio con una corriente de memoria popular referida a la época de la esclavitud en Venezuela. Como señala Connerton, la historia oral de los grupos subalternos tiene ciertas características que la diferencian de las historiografías oficiales, son «otro tipo de historia». No sólo son diferentes los detalles que la componen, sino que organizan su sentido siguiendo principios y ritmos también diferentes (1989: 76). Por lo tanto estamos hablando de una memoria popular, o una «historia desde abajo» (Hall, 1978), que opera en la periferia de la historiografía oficial, que se presenta imperfectamente elaborada, fragmentada y dispersa, que está habitada por una mezcla desordenada de personajes arquetípicos —que transmiten nociones esencializadas de la época esclavista—, y otros con tramas biográficas locales más reconocibles —que rescatan actos de violencia y resistencia más concretos, ya sea reales o imaginados—, y que permanece abierta en todo momento a interpretaciones múltiples y coyunturales.

Entonces, ¿quiénes son, desde el punto de vista de la memoria popular, estos espíritus africanos y vikingos? Mi trabajo de campo tuvo lugar entre 1992 y 1995. La novedad y el éxito fulgurante de estos espíritus en aquellos años entre los jóvenes médiums me impidió recoger testimonios excesivamente articulados sobre su naturaleza y significado. Nadie lo sabía muy bien

todavía. Todos los marialonceros con los que hablé estaban de acuerdo en que africanos y vikingos pertenecían a la misma *corte* o categoría de espíritus. Su lenguaje, corporalidad y terapéutica eran indistinguibles. La primera pregunta que se venía a la mente, es decir, qué relación o hermandad podía haber entre «vikingos» y «africanos», tan separados geográfica, cultural e históricamente, y merecedores de cortes diferenciadas según la propia lógica del culto, quedaba frecuentemente reducida a la voluntad unificadora de la Reina María Lionza.

Tampoco había consenso en todos los casos sobre quién era africano y quién vikingo. En ocasiones, los personajes estaban amalgamados como *afro-vikingos*. En otras, las versiones sobre su presunto origen histórico eran contradictorias. Lo que más les une es su condición de guerreros o luchadores por la libertad, y la intensidad de su corporalidad, excesiva, herida y mutilada. Pero mientras que las narrativas que circulaban respecto a los vikingos —Mr. Vikingo, Mr. Robinson, Erik, Alondra, Mr. Bárbaro, etcétera—, adoptaban en general tramas heroicas muy escuetas provenientes de los cómics (como por ejemplo los libros del Príncipe Valiente, con los que su iconografía, según aparece en estatuas y *stampitas de santo*, tiene muchas afinidades¹²) y de las películas históricas, los africanos eran más complejos y de varios tipos. En este texto, nos detendremos más en el componente africano de esta amalgama de espíritus pues los vikingos aportan fundamentalmente su condición de indomables guerreros, cualidad que está también asociada a los africanos. Por un lado, algunos de los africanos eran avatares de los orixás de la santería cubana —Santa Bárbara, Changó, Obatalá, las Siete Potencias—. Otros permanecían de modo genérico en la categoría de habitantes aborígenes de África. Algunos otros, como el Centauro de África, eran híbridos entre hombre y animales, en este caso hombre y caballo. Pero la mayor parte —Negro Congo, Chambelé, etcétera— portaban rasgos de *cimarrones*, es decir, eran interpretados colectivamente como antiguos esclavos venezolanos huidos de las plantaciones y del control de las autoridades y elites coloniales españolas¹³.

Vamos a profundizar ahora en el despliegue corpóreo de estos espíritus en la posesión. Así me describió Teresa, una materia de mediana edad que recibía africanos y vikingos pero que se resistía en lo posible a la violencia

¹² Gracias a María del Pilar de Julián por señalarme esta fuente temática e iconográfica de los vikingos.

¹³ No eran sin embargo los primeros esclavos en llegar al culto. Ya había algunos otros en el panteón desde mucho antes, como el conocido Negro Miguel, líder de la famosa rebelión de esclavos de Buría en 1552, o el Negro Pío, que trató de matar a Bolívar. Esta línea anterior de espíritus de esclavos está en su mayoría asimilada a la corte de los *chamarros*, cuyo estilo de corporalidad es mucho más liviano que el de los africanos. No tienen relación alguna con la inflicción de heridas en el cuerpo de los médiums o el uso terapéutico de la sangre, y por lo general basan sus actuaciones rituales en referencias obscenas y bufonescas.

que traían asociada, a Mr. Bárbaro —un espíritu que, al contrario que otros médiums, ella consideraba africano, no vikingo.

[Cuando llega Mr. Bárbaro] al cuerpo, se siente como rabia, la mayoría de las veces *se siente como que si uno tuviera rabia por dentro*, la rabia se siente adentro. Entonces uno piensa que ese espíritu va a llegar cortándose, echándose machete.. Entonces yo le tengo miedo... El Bárbaro, bueno, te lo estoy describiendo, es alto muy alto, grueso, tiene un «afro» bellísimo. Él fue el más *arrecho* de todos, pues, como [lo fue] Guaicaipuro en su tribu. *Entonces a él lo metían preso y se escapaba. Le cortaron una pata para que no se siguiera escapando, y con esa pata mocha y todo, se seguía escapando. Lo tenían preso por ser esclavo. Bueno, le mocharon la pata, y siguió jodiendo. Entonces le mocharon [también] la mano, la mano izquierda. Le cortaron la pierna izquierda, y la mano izquierda. Entonces los demás espíritus africanos bajan con el pie torcido en honor a él. Porque el Bárbaro tuerce esta mano, y eso es porque la tiene mocha, la tuerce porque la tiene mocha. Cuando va llegando a tu cuerpo el fluido espiritual [en la primera fase del trance], se siente como si aquí en la mano no hubiese nada. Igual pasa en el pie, se siente la pata mocha, mochita mochita...* (el énfasis es mío).

Como sugiere Teresa, la cimarronería de los espíritus africanos se expresa somáticamente de diversas formas. Por un lado, en el tipo de estados afectivos que provocan en el médium. La mayor parte de los espiritistas vinculados a ellos hablan de sensaciones que me fueron descritas como rabia, furia, frustración, coraje, bravura, valentía, fiereza, etcétera. Se trata en general de emociones masivas, de gran intensidad, cercanas a la asfixia que describe Daniel, que hacen que estas posesiones provoquen un enorme desgaste físico y psicológico en las materias. El caso de José Luis en la ceremonia que narrábamos al principio de este texto es también sintomático de los extremos a los que puede llegar la dureza del trance con estos espíritus, mayor que en el resto de los componentes del panteón del culto de María Lionza. Según la lógica de la memoria popular venezolana, tan afín a las tramas heroicas y trágicas, estas sensaciones expresan la experiencia de los luchadores vencidos, de los perdedores de la historia, que arrastran con ellos la profunda decepción de la derrota pero también la promesa de resistencia y rebelión permanente.

Simultáneamente, los africanos inscriben en el cuerpo de los médiums otros rastros de su experiencia de la esclavitud en forma de heridas y mutilaciones. Uno de los procedimientos más frecuentes de expresión de estas heridas de la historia es la aparición en el trance, en los momentos previos a la pérdida de la conciencia, de lo que podríamos denominar *espacios de vacío sensorial* —«se siente como si aquí no hubiese nada»—, que representan las torturas que les eran infligidas por diversos agentes coloniales en castigo por su rebeldía¹⁴. Aparte de las sensaciones subjetivas del médium al recibir los

¹⁴ Sobre los castigos y torturas a los esclavos, que incluían desde cepos y azotes hasta mutilaciones de miembros, véase Acosta Saignes 1984: 243-261.

fluidos espirituales, estas lesiones se manifiestan públicamente con nitidez durante el trance. Casi todos los africanos despliegan una corporalidad contrahecha: se desplazan espasmódicamente, como si fueran esqueletos desprovistos de músculos y articulaciones, y cojean ostensiblemente, con uno de sus pies virado hacia dentro y/o con al menos uno de sus brazos pegado al cuerpo. Como en la narración de Teresa, estas minusvalías suelen atribuirse a amputaciones punitivas en las piernas, pies, brazos y manos. El otro procedimiento de visualización de la violencia esclavista es, como ya se ha mencionado, la autoinflicción de heridas con cuchillas de afeitar, puñales, cristales y agujas. Los cuerpos de las jóvenes materias, abiertas sus venas, quedan bañados en sangre en el transcurso de las ceremonias, evocando de manera explícita las consecuencias de la aplicación de cepos, carimbo, latigazos y otras formas de castigo colonial.

Así, los africanos vienen a los cuerpos de los médiums como memorias heridas, rebeldes, rabiosas, que desmienten lo que Acosta Saignes califica como modelos idílico —de la dominación colonial— y calumnioso —del supuesto papel histórico irrelevante e inferior de los esclavos— de la época esclavista que han sido tan frecuentes en la historiografía oficial sobre la negritud en Venezuela (1984: 16)¹⁵. Pero no sólo se trata de la recreación crítica de una de las etapas más aciagas de la historia venezolana. Esta representación tan expresa de la naturaleza del régimen colonial resuena con la crudeza de la violencia en las calles de la Venezuela contemporánea, de la que son protagonistas los descendientes, más o menos mestizados, de estos mismos esclavos.

DE REGRESO A LA CALLE

La llegada de los africanos y vikingos al espiritismo y el escalamiento de las violencias que ejercen sobre sus materias transformó toda la superficie corporal en un territorio homólogo a las denominadas *zonas rojas*, es decir, a los escenarios preferentes de la violencia urbana. Es sobre este lienzo de heridas y mutilaciones donde hemos de buscar las continuidades entre la violencia ritual y la violencia cotidiana. Parece claro que los africanos y vikingos son parte de esa lógica cultural juvenil masculina presente en los barrios caracterizada por la competitividad y la priorización de actitudes como el coraje, el desafío al peligro, o la indiferencia ante el dolor, y basada en el prestigio de las heridas y cicatrices. Frente a los críticos —que consideran todo esto una moda juvenil sin fundamento o, en el peor de los casos, un engaño—,

¹⁵ Sobre la trivialización y criminalización de los esclavos coloniales en una buena parte de la historiografía venezolana, véase también García, 1989.

entre los jóvenes médiums se valora enormemente el coraje necesario para recibir voluntariamente este tipo de violencia en el cuerpo, así como la capacidad para producir imágenes y actuaciones espectaculares que incluyan *piercing*, cortes y derramamiento de sangre. Los propios espiritistas establecen, como en el caso de Luis, homologías entre estos trances, las lógicas culturales juveniles y las iniciaciones guerreras¹⁶.

Podemos hablar aquí de un *rito del barrio*, no tanto de un rito espiritual, como de un rito del barrio. Hay algo importante, que es el valor, *porque la gente piensa que mira, el que más cortadas tiene en el cuerpo, de repente es más valeroso*, entonces, el cortar a alguien y que alguien sobreviva a esa cortada, da un poco de puntos, ¿ves? Me imagino que te puede dar este aval ante cierto grupo de personas, ¿verdad? Los africanos, o los indígenas, eran grupos donde el valor representaba mucho... Y entonces tenían sus *ritos de valor, de iniciación... ritos de guerrero...* Entonces esas iniciaciones eran dolorosas, tenían que ser dolorosas, porque el guerrero, ¿cómo soporta el sufrimiento corporal? ¿Qué otra forma de soportar el sufrimiento corporal que acostumbrándote al dolor corporal? (el énfasis es mío).

Aunque la mayoría de los médiums jóvenes tienen que enfrentar en algún momento la llegada de espíritus africanos, sea o no deseada, no todos están dispuestos a ceder sus cuerpos incondicionalmente a la violencia que traen consigo. Es frecuente que se produzcan negociaciones y se establezcan límites al tipo de riesgos que están dispuestos a asumir. Por ejemplo Rubén, un joven médium del municipio de Catia la Mar, en el Litoral Central, se resistía a que el africano que bajaba en su cuerpo con asiduidad, John Charles, le cortara si no era indispensable para el éxito de una determinada curación. Así se lo hacía saber a sus ayudantes rituales antes de cada ceremonia, y éstos por lo general no le entregaban al espíritu los instrumentos cortantes que solía pedir cada vez que se personaba en un trance. «Luego se van a pensar que soy un malandro con todas estas cicatrices en el cuerpo», me comentaba. Su afirmación era sobre todo retórica. Su cuerpo estaba ya ostensiblemente cortado y pertenecía ya a las heridas de la memoria y de la calle.

Los jóvenes que practican este tipo de espiritismo de forma asidua, en su mayor parte hombres, tienen sus cuerpos ya entrenados, podríamos decir que *producidos*, para la ceremonia de la sangre y la violencia. Las cicatrices y ampollas que recorren su pecho, antebrazos y muslos, modelados posesión a posesión, están listas para producir significativas cantidades de sangre incluso con incisiones superficiales. Por lo general, las perforaciones con agujas son epidérmicas, y su aproximación a zonas delicadas de la anatomía, como ocurría con la vena yugular en el caso de José Luís en la ceremonia que abre

¹⁶ Este es un aspecto que Yolanda Salas destaca en su artículo sobre los espíritus africanos y vikingos en las cárceles venezolanas (1998).

este texto, es sólo aparente. De hecho, los espiritistas más críticos con las materias que trabajan con africanos y vikingos argumentan que la violencia que se produce en estas ceremonias no es violencia *de verdad*, sino parte de un *espectáculo* fácil destinado a encandilar a los más impresionables.

Sin embargo, entre los espectadores, el *efecto resultante* es de cortes profundos y dolorosos, y de evidente peligrosidad para la integridad corporal. Debido a las cualidades analgésicas del trance, no hay por lo general dolor. Pero aunque los médiums no sufran durante el trance, gestionan con habilidad lo que Scarry denomina la *vecindad del dolor*, y consiguen transmitir a los presentes con gran efectividad la «angustia de la persona herida» (1985:15). Mediante secuencias de trances con estos espíritus, o muchas veces con la simple participación en las ceremonias, los jóvenes espiritistas establecen correlaciones directas entre la experiencia histórica de la esclavitud —tal y como se transmite y transforma en la memoria popular y en los campos sensoriales de la posesión—, y las circunstancias de su vida cotidiana en la Venezuela petrolera. El paralelismo, que se actualiza en cada trance y ceremonia es sin duda imperfecto, al tiempo que polémico entre los propios espiritistas. Pero la sensación de que, a la postre, «son la misma gente», y de que los escenarios de explotación y violencia son equiparables pone en marcha, con toda su carga elíptica, un proceso identitario con potencial para reinterpretar las experiencias contemporáneas de exclusión bajo el prisma de una peculiar memoria corpórea de la esclavitud, que podemos catalogar como *disidente*.

VENAS ABIERTAS

Volvemos a *Las venas abiertas*. En este caso utilizamos la turbadora imagen de desposesión y saqueo evocada por Eduardo Galeano en su conocido libro sobre América Latina en sentido tanto metafórico como literal. La literalidad supone recorrer el camino entre la exclusión y violencia estructural que Galeano denuncia, y la experiencia cotidiana, despacificada, de aquellos jóvenes venezolanos pobres y estigmatizados, sin apenas horizonte ni futuro. Las heridas producidas por estos espíritus durante el trance se fusionan y mezclan con las marcas corporales que tienen su origen en la desnutrición y la pobreza, la inadecuación de los servicios médicos, las peleas callejeras, la represión policial y carcelaria, o las manipulaciones estéticas de las culturas juveniles. La sangre que resbala por los cuerpos de los médiums no es sino un afluente más de la que corre cotidianamente por las calles de los barrios. Sin duda, el rito y la calle, como también la historia, *comparten heridas y cicatrices*.

Las violencias estructurales, como nos recuerda Bourdieu, siempre se pagan en un sinnúmero de pequeños y grandes actos de violencia cotidiana (2000: 58). Pero las cadenas causales que llevan de unas violencias a otras no son automáticas, ni la significación de los actos y recorridos de la violencia es

unívoca. La pobreza estructural y la exclusión social y política generan modos de vida y supervivencia de extraordinaria ambigüedad, parcialmente alienantes y liberadores al mismo tiempo. El mensaje en la botella está escrito con trazo firme y elocuente, pero con mano desconcertada. Así, resulta difícil dilucidar si la violencia de los africanos y vikingos expresa pura desesperanza autodestructiva sin horizonte de resolución, o es más bien un canal de empoderamiento y protesta airada de un espacio juvenil trágicamente expoliado y autoidentificado con las grandes gestas, reales e imaginadas, de las sagas nórdicas y la resistencia a la esclavitud. Lo más probable es que, como paradigma de las nuevas *violencias descentradas* de las que nos habla Tulio Hernández, sea ambas cosas al mismo tiempo, en combinación inestable.

En todo caso, volviendo a la ceremonia inicial, el hecho de que un breve momento de ternura infiltre de modo terapéutico una estructura ritual acosada por dos excesos de violencia, la cotidiana —que destruyó de forma gratuita el futuro de Morrongo, como el de miles de jóvenes en circunstancias semejantes—, y la ritual —que proporciona a los jóvenes espiritistas tramas heroicas para herir con saña sus propios cuerpos y estructuras afectivas—, nos evoca el hastío de una generación de jóvenes con las intolerables circunstancias en las que tiene que desempeñar su vida cotidiana, y también la posibilidad quizá utópica de que la violencia, en este caso concreto, esté alcanzando el límite de tolerancia desde el que pueda comenzar a desactivarse.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA SAIGNES, M. (1984): *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas, Vadell Hermanos.
- BOURDIEU, P. (2000): *Contrafuegos: Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.
- BOURGOIS, P. (1995): *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COMAROFF, J. y COMAROFF, J. (1992): *Ethnography and the Historical Imagination*, San Francisco, Westview Press.
- CONNERTON, P. (1989): *How Societies Remember*, Nueva York, Cambridge University Press.
- CORONIL, F. (1997): *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*, Chicago, The University of Chicago Press.
- FERRÁNDIZ, F. (1999): «El culto de María Lionza en Venezuela: Tiempos, espacios, cuerpos», *Alteridades*, 9 (18), pp. 39-55.
- FERRÁNDIZ, F. (2003): «Espíritus de la violencia: Los *malandros* en el culto de María Lionza (Venezuela)», en C. Feixa y F. Ferrándiz, eds., *Violencias y Culturas*, Barcelona, FAAEE/ICA.
- GALEANO, E. (1971): *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid, Siglo XXI.

- GARCÍA, J. (1989): *Contra el cepo: Barlovento, tierra de cimarrones*, Caracas, Ed. Lucas y Trina.
- HALL, S. (1978): «Marxism and Culture», *Radical History Review* 18:5-14.
- HERNÁNDEZ, T. (2000): «El desafío de la violencia en el actual sistema político Venezolano». *Manuscrito*.
- HERNÁNDEZ, T. (1994): «La cultura de la violencia en Venezuela», en L. Ugalde et al., *La violencia en Venezuela*, Caracas, Monte Ávila.
- KLEINMAN, A.; DAS, V. y LOCK, M., eds. (1997): *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press.
- LINGIS, A. (1994): *Abuses*, Berkeley, University of California Press.
- MARQUEZ, P. (1999): *Youth on the Streets, Commodities and Violence in Caracas*, Stanford, Stanford University Press.
- OCHOA ANTIC, E. (1992): *Los golpes de febrero: De la rebelión de los pobres al alzamiento de los militares*, Caracas, Fuente Editores.
- ORTNER, S. (1995): «Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal», *Comparative Studies in Society and History* 37(1):173-193.
- SALAS, Y. (1998): «La cárcel y sus espíritus guerreros: Una aproximación a los imaginarios de la violencia», *Tribuna del investigador*, 5 (1), pp. 20-37.
- SCHEPER-HUGHES, N. y LOCK, M. (1987): «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology», *Medical Anthropology Quarterly* 1(1): 6-41.
- SCHEPER-HUGHES, N. y LOCK, M. (1991): «The Message in the Bottle: Illness and the Micropolitics of Resistance», *The Journal of Psychohistory* 18(4): 409-432.
- SCOTT, J. (1985): *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.
- TURNER, T. (1980): «The Social Skin», en J. Cherfas y R. Lewin (eds.), *Not Work Alone*, Londres, Temple Smith.
- UGALDE, L. et al. (1994): *La violencia en Venezuela*, Caracas, Monte Ávila
- VINCENT, J. (1990): *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*, Tucson, The University of Arizona Press.
- WACQUANT, L. (2001): *Parias urbanos: Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Buenos Aires, Manantial.