



UNIVERSIDAD DE CARABOBO  
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD  
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES  
MENCIÓN ESTUDIOS CULTURALES



**ANÁLISIS DE LAS MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS RELIGIOSAS  
SINCRÉTICAS DESDE LA PERSPECTIVA DE  
LOS ESTUDIOS DECOLONIALES**

**Autor:** Felipe A. Bastidas T.

**Tutora:** Dra. Carmen Morfes

Valencia, enero de 2018



UNIVERSIDAD DE CARABOBO  
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD  
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES  
MENCIÓN ESTUDIOS CULTURALES



**ANÁLISIS DE LAS MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS RELIGIOSAS  
SINCRÉTICAS DESDE LA PERSPECTIVA DE  
LOS ESTUDIOS DECOLONIALES**

TRABAJO PRESENTADO  
ANTE LA UNIVERSIDAD  
DE CARABOBO PARA  
OPTAR AL TÍTULO DE  
DOCTOR EN CIENCIAS  
SOCIALES, MENCIONES  
ESTUDIOS CULTURALES

**Autor:** Felipe A. Bastidas T.

**Tutora:** Dra. Carmen Morfes

Valencia, enero de 2018

Universidad de Carabobo



Valencia – Venezuela

Facultad de Ciencias de la Salud



Dirección de Asuntos Estudiantiles  
Sede Carabobo

## ACTA DE DISCUSIÓN DE TESIS DOCTORAL

En atención a lo dispuesto en los Artículos 145, 147, 148 y 149 del Reglamento de Estudios de Postgrado de la Universidad de Carabobo, quienes suscribimos como Jurado designado por el Consejo de la Facultad de Ciencias de la Salud, de acuerdo a lo previsto en el Artículo 146 del citado Reglamento, para estudiar la Tesis Doctoral titulada:

### ANÁLISIS DE LAS MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS RELIGIOSAS SINCRÉTICAS DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS ESTUDIOS DECOLONIALES.


Presentada para optar al grado de **Doctor en Ciencias Sociales, Mención Estudios Culturales** por el (la) aspirante:


**BASTIDAS T., FELIPE A.**  
C.I. V- 10485791

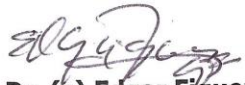
Habiendo examinado el Trabajo presentado, bajo la tutoría del profesor(a): Carmen Morfes C.I. 6941662, decidimos que el mismo está **APROBADO**.


Acta que se expide en valencia, en fecha: **18/01/2018**

  
Dr. (a) **Armando Alvarez** (Presidente)

  
Dr. (a) **Carmen Morfes**  
C.I. 6941662  
Fecha 18-1-18

  
Dr. (a) **Ángel Deza**  
C.I. 5947859  
Fecha 18/01/18

  
Dr. (a) **Edgar Figuera**  
C.I. 4121612  
Fecha 18-1-2018

  
Dr. (a) **Belkis Flores**  
C.I. 4.363.279  
Fecha 10/01/18

TG-CS:91-17

*A todos mis ancestros*

## AGRADECIMIENTOS

Esta tesis doctoral es un discurso micro-social: fue elaborada gracias a la concurrencia de esfuerzos y a las ideas de muchas personas. En primer lugar, fue posible a las comunidades de Mosquey por su generosidad, entusiasmo y desinterés en prestar toda la colaboración posible. De esta comunidad destacan la cooperación invaluable de Belkys Valladares y Porfirio Hernández quienes no solo fueron informantes clave, sino que además apoyaron y financiaron la investigación: la primera con transporte y el segundo con el préstamo de una cámara portátil. También de esta comunidad, fueron valiosos los aportes de Amable Montilla, Luis Graterol y Rubén Singer; Gloria Ramírez, prima y amiga, me ayudó como informante clave y me acompañó en mi caza de Las Negreras de Mosquey en 2016.

Mi casa paterna-materna, ubicada en Mosquey, fue el centro de mi escenario de investigación y mi sitio de inspiración: mi madre Juana Terán y mis hermanas con sus atenciones y oficios permitieron que tuviera oportunidad para concentrarme en la lectura, extracción de información de las fuentes documentales y para la redacción, preparándome a punto, los alimentos y otros servicios de calor de hogar. Debo hacer mención especial a mis hermanas Yajaira y Tibisay Bastidas quienes no solo me acompañaron en esta aventura, sino que además fueron transcriptoras de las entrevistas y los registros de observación, y amablemente, fueron informantes clave, apoyo en la logística y el abordaje a la comunidad. Así mismo, fue fundamental la participación de Aníbal Arteaga quien hizo el registro audiovisual de la investigación, y me auxilió en el respaldo de archivos y la gestión tecnológica de este trabajo, de hecho, se convirtió en un imprescindible asistente de investigación.

Otra persona clave para este trabajo intelectual fue Jesús Barreto quien me facilitó libros y material documental, sin el cual no hubiese culminado con éxito esta tarea; su escucha intelectual atenta sirvió para cuestionar o afirmar mis ideas. Así mismo, la tutora Dra. Carmen Morfes contribuyó con sus orientaciones, tanto académicas como personales, a superar los retos impuestos por la burocracia universitaria. El Dr. Armando Álvarez me orientó en este camino irreverente, proveyéndome de diversa y muy pertinente bibliografía, sin la cual no hubiese sustentado ni apuntalado el trabajo, aportó ideas y me centró las veces que me dispersé desde el punto de vista intelectual.

Finalmente, agradezco a mi sobrino Carlos Alfonzo Torres y a mis sobrinas Jeismar Torres, Sofía Hernández y Ana Lucía Torres, por su paciencia y comprensión por el desvío del tiempo y las ocasiones preciadas para compartir con ellos, y que fueron sacrificados, para realizar esta tesis.

A todos ustedes, y muchas otras personas más, mil gracias.

Los Guayos, 22 de junio de 2017

## INDICE

	pp.
<b>RESUMEN</b> .....	xv
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	1
<b>INFLEXIÓN 1. CONTEXTUALIZACIÓN EPISTÉMICA DE LA SUBVERSIÓN</b>	
<b>Capítulos</b>	
<b>I. La transmodernidad y el pensamiento fronterizo: salidas viables de la crisis civilizatoria de la modernidad/posmodernidad</b> .....	9
<b>II. Las vías que condujeron al giro epistémico de los estudios decoloniales (o al giro decolonial)</b> .....	23
Tradición marxista como lugar común de origen.....	23
Pensamiento crítico o criticismo dialéctico.....	28
Estudios culturales.....	32
Crítica poscolonial/estudios poscoloniales.....	38
Complementariedad entre Teoría de la Dependencia y el Análisis del Sistema-Mundo de Inmanuel Wallerstein.....	47
Filosofía de la Liberación.....	56
Pensamiento decolonial/Estudios decoloniales.....	62
<b>III. Justificación del giro decolonial en el estudio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas</b> .....	71
Crítica de la religión y el arte como reproductores y vehículos de la racionalidad moderna .....	71
Las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas como espacios dinámicos de pensamiento fronterizo.....	77
Importancia del estudio de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas desde la perspectiva de los estudios decoloniales.. .....	84
<b>INFLEXIÓN 2. FUNDAMENTACIÓN EPISTÉMICA DE LA SUBVERSIÓN</b>	
<b>Capítulos</b>	
<b>IV. Fundamento epistémico del abordaje de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas</b> .....	95
Colonialidad del poder: La punta del iceberg.....	96
Sistema-mundo moderno en su versión capitalista como herterarquía.....	104
La diferencia colonial.....	107

	pp.
Sinergia de la colonialidad del poder y del saber.....	114
La decolonialidad del ser: Una tarea aún pendiente.....	124
La herida colonial infringida por la diferencia colonial.....	133
Premisa de sustento para el estudio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como pensamiento fronterizo.....	139
<b>V. CRITERIOS PARA UNA APROXIMACIÓN A LAS SUBJETIVIDADES DE LAS MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS RELIGIOSAS SINCRÉTICAS DESDE LA PERSPECTIVA DECOLONIAL.....</b>	<b>145</b>
Subjetividades como categoría de análisis congruente con la perspectiva decolonial.....	145
Trascendencia de la centralidad de la razón-lógica cartesiana para el estudio de las subjetividades de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas...	156
Interculturalidad extendida y el acercamiento a las subjetividades.....	163
Definición de las claves para una aproximación de la investigación de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.....	168
Lugar de enunciación y proximidad del investigador en torno a las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas religiosas.....	170
Dimensión histórica de la investigación bajo perspectiva decolonial.....	173
Recorrido investigativo y no como metodología predeterminada.....	176
<b>INFLEXIÓN 3. VALORACIÓN HEURÍSTICA DE LA SUBVERSIÓN</b>	
<b>Capítulos</b>	
<b>VI. Matriz cultural de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos.....</b>	<b>179</b>
Lugar de enunciación y proximidad familiaridad del autor-invetigador.....	179
Devenir ancestral y matices de las subjetividades de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos.....	184
Ancestralidad indígena de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos.....	184
Continuidad espiritualidad-religiosidad-arte-salud de los pueblos ancestrales de Los Andes venezolanos.....	190
De un paralelismo a un sincretismo religioso forzado.....	194
Aporte de la ancestralidad afrosahariana a las subjetividades de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos.....	197
Caracterización de la matriz cultural común de las subjetividades campesinas de Los Andes Venezolanos.....	200
Aproximación a la ontología del sistema de creencias espirituales/religiosas y del pensamiento metafórico de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos.....	220

	pp.
<b>VII. Dispositivos modernos y reproducción de la modernidad presentes en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.....</b>	<b>225</b>
Perforación de la diferencia colonial en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas: Del cristianismo medieval a la constitución del sistema mundo moderno.....	225
Uso del calendario cristiano y cofradías: Principales dispositivos modernos de control y perforación de la diferencia colonial sobre las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.....	238
Reproducción de la dialéctica vencedores/vencidos y de la subalternización de la mujer: Otra forma de reproducir /resistir la diferencia colonial.....	247
Jesucristo como figura central de la subjetividad campesina andina venezolana: Triunfo aparente de la imposición de la modernidad por medio del cristianismo.....	254
La innovación y la gerencia: herramientas modernas integradas a las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.....	257
 <b>VIII. Resistencia cultural y subjetividades alternas al proyecto moderno presentes en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.....</b>	 <b>279</b>
Los ancestros árabes-islámicos de la península ibérica nos comparten su humor y alegría mediante las festividades de Los Andes venezolanos.....	279
La impericia en la evangelización de los conquistadores y primeros colonos hispanoárabes contribuyó a la conformación de una religiosidad alterna.....	290
Sincretismo artístico-religioso: Una negociación implícita y desproporcionada entre la ancestralidad timoto-cuica y la ancestralidad hispanoárabe en Los Andes venezolanos.....	293
La mimesis del <i>damné</i> andino ancestral con sus dioses y la naturaleza se representa y expresa en la manifestaciones artísticas religiosas-sincréticas....	297
El Niño-Jesús deidad impuesta asimilada y reinterpretada por la religiosidad alterna andina como representación de la divinidad y espiritualidad (mundo arriba) .....	300
Representación de la organización social ancestral de una casta mojánica o escuela chamánica en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas del estado Trujillo.....	305
La teatralidad, la continuidad del espaciotiempo y el don recíproco: Subjetividades ancestrales andinas expresadas en Las Negreras de Mosquey.	310
La organización por macro-familias de la manifestación artística sincrética religiosa sincrética: Representación y práctica ancestral.....	321
Confluencia de la ancestralidad originaria andina y afrosubsahariana en el culto de San Benito, el santo de los pobres .....	325
 <b>IX. Una exégesis del pensamiento fronterizo de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.....</b>	 <b>339</b>
Ciclo, continuidad, relacionalidad, plasticidad, táctica y trabajo con amor: indicios de un pensamiento otro.....	339



	pp.
Ontología de las subjetividades de las comunidades andinas venezolanas subyacente en sus manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.....	348
Improvisación como creación artística: Pensamiento y socioestética otros.....	356
Socioestética otra: Poder agenciante de las subjetividades de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.....	359
Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como espacio de gnosis fronteriza y agente de interculturalidad extendida.....	365
Religiosidad alterna y gnosis fronteriza.....	373
Música, danzas, teatralidad, rituales, ceremonias, creación de conceptos y palabras: Expresiones de una lengua otra.....	379
<b>CIERRE TEMPORAL DEL TRABAJO INTELECTUAL.....</b>	<b>387</b>
Corolario.....	387
Senderos por recorrer (reflexión-acción).....	393
<b>REFERENCIAS.....</b>	<b>395</b>
<b>APÉNDICE:</b> Recorrido investigativo de Las Negreras de Mosquey (2015- 2017) y su aporte a la tesis doctoral.....	407

## LISTA DE INFOGRAFÍAS

Infografía		pp.
1	Estrategias de autoconstrucción del occidentalismo según Fernando Coronil.....	11
2	Vertientes antropológicas del proyecto moderno en la obra de Kant....	14
3	Dimensiones del pensamiento fronterizo según Mignolo.....	22
4	Genealogía de los estudios decoloniales.....	69
5	Colonialidad/modernidad como un proceso continuo que trasciende la descolonización.....	104
6	Proceso de la colonialidad con sus dispositivos de control y dominio (sinergia entre colonialidad del saber y poder) .....	123
7	Importancia del estudio de la colonialidad del ser para hallar hitos en el pensamiento fronterizo que oriente la decolonialidad.....	137
8	Representación del proceso de la perforación de la diferencia colonial en la manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.....	140
9	Premisa para estudiar las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como pensamiento fronterizo.....	144
10	Parcialidades indígenas de Los Andes venezolanos según Alfredo Jahn	185
11	Aproximación al sistema religioso-espiritual ancestral de Los Andes venezolanos.....	193
12	Sinergia del elemento agua en las creencias religiosas de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos.....	211
13	Estructura mágico-religiosa andina (sic.) según Clarac de Briceño.....	212

14	Sistema de creencias espirituales/religiosas de las comunidades campesinas andinas de Venezuela, con énfasis en las subjetividades boconesas.....	218	pp.
	...		
15	Matriz cultural común de las subjetividades tradicionales de raíz ancestral de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos...	218	
16	Ontología subyacente en el sistema de creencias religiosas ancestrales y tradicionales y del pensamiento metafórico de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos.....	222	pp.
17	Organización y jerarquía de las sociedades de San Benito en el estado Trujillo.....	244	
18	Similitud entre la organización social timoto-cuica y la organización de la puesta en escena de Las Negreras de Mosquey.....	305	
19	Ontología subyacente en Las Negreras de Mosquey.....	352	
20	Sacralización del espaciotiempo de los hogares según el pensamiento metafórico de Las Negreras de Mosquey.....	355	
21	Significado de los toques de tambor en las festividades de San Benito del estado Trujillo.....	381	



UNIVERSIDAD DE CARABOBO  
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD  
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES  
MENCIÓN ESTUDIOS CULTURALES



## ANÁLISIS DE LAS MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS RELIGIOSAS SINCRÉTICAS DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS ESTUDIOS DECOLONIALES

Autor: Felipe A. Bastidas T  
Tutora: Dra. Carmen Morfes  
Año: 2018

### Resumen

Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas han sido abordadas por las ciencias sociales desde dispositivos modernos que subalternizan sus subjetividades ancestrales y tradicionales. En este sentido, la intencionalidad de este trabajo intelectual fue: Subvertir el estudio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas desde la perspectiva de los estudios decoloniales. Se plantea el giro decolonial frente a este tema, para lo cual se construyó una premisa con sustento epistémico del pensamiento fronterizo que, junto a los criterios de análisis para el estudio de subjetividades y el paradigma indígena y la ciencia nativa, constituyeron las claves interpretativas. Se seleccionaron las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas más próximas al investigador, para valorar la potencia heurística de la premisa mediante investigación. Se halló que las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas reproducen patrones modernos dentro de la diferencia colonial, contienen elementos de resistencia cultural y subjetividades alternas, siendo la más significativa la lógica del don recíproco. Se constató que son un espacio vivo de pensamiento fronterizo: pensamiento *otro* con metáfora del ciclo, ontología ancestral, salud como buen-vivir; gnosis fronteriza practicada desde una religiosidad alterna; una lengua *otra* expresada en música, rituales, ceremonias y definiciones distintas al esquema categorial moderno; socioestética *otra* distinta a la dicotomía artista/espectador de la modernidad. Se cerró con un recorrido investigativo como reconstrucción y no como metodología predefinida que arrojó la revisión documental, las entrevistas y la observación como las principales técnicas para la obtención de la información; y la espontaneidad de colaboradores que trascendieron la dicotomía investigador/investigado.

**Palabras clave:** Estudios decoloniales, pensamiento fronterizo, subjetividades, manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, don recíproco, ontología andina.

## INTRODUCCIÓN

Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas han sido objeto de estudio común para las investigaciones académicas. No obstante, la mayoría de los estudios son registros anecdóticos o investigaciones descriptivas que no profundizan en su ontología ni epistemología. Lo anterior no es un hecho fortuito, corresponde a una consecuencia de la colonización de las ciencias sociales entrampadas dentro de la colonialidad/modernidad, que han subalternizado, exotizado y preterizado las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, vaciándolas de contenido e invisibilizando su potencial epistémico como saber o pensamiento fronterizo, éste concepto tomado de Mignolo (2007a).

En respuesta a los planteamientos anteriores, esta tesis doctoral, tuvo como intencionalidad central: **Subvertir el estudio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas desde la perspectiva de los estudios decoloniales**. En otras palabras, este trabajo intelectual partió y se fundamentó en los estudios decoloniales, al tiempo, que generó categorías de análisis y trazos investigativos como aportes a la sistematicidad de este modelo epistémico en franca expansión y teorización. Esta tesis doctoral se realizó a partir de la revisión documental, la teorización, la crítica-reflexión, la vivencia personal y la investigación.

Parte del discurso aquí presentado es el resultado de los seminarios cursados en el Doctorado de Ciencias Sociales, mención Estudios Culturales de la Universidad de Carabobo, se sustenta con gran cantidad de citas por la novedad y carácter irreverente de la propuesta. En este sentido, la organización de este documento expresa el exhaustivo proceso de indagación, que fue incorporando y re-acomodándose con los aportes de revisores, arqueo bibliográfico y otras sugerencias de colegas investigadores. Por la extensión de este proceso, se constituye el informe en tres inflexiones dentro de las cuales se integran los diferentes capítulos.

En la Inflexión 1: “Contextualización epistémica de la subversión” contiene una aproximación a los estudios decoloniales, como modelo epistémico en construcción,

que pretende no solo criticar la modernidad, sino ir más allá de la misma. Muchos de sus teóricos pioneros y otros intelectuales han hecho relevantes aportes, no concordantes del todo, por eso, fue necesario sistematizar, como ejercicio del tesista, sus orígenes y principales ideas-fuerza; pero también, dicho ejercicio, sirve para dar a conocer al lector esta perspectiva retadora y que pretende trascender la lógica moderna.

Se presenta el Capítulo I: “La transmodernidad y el pensamiento fronterizo: salidas viables de la crisis civilizatoria de la modernidad/posmodernidad”, cuya intencionalidad fue: **Reconocer la transmodernidad y el pensamiento fronterizo como salidas viables a la crisis civilizatoria de la modernidad/posmodernidad.** A tal efecto, se explica la crisis civilizatoria occidental y las principales ideas-fuerza de la modernidad; para luego exponer cómo la posmodernidad no es la salida a dicha crisis; en contraste, se detalla la transmodernidad y el pensamiento fronterizo como salidas viables a la modernidad y su crisis civilizatoria. Se contextualiza la investigación al tiempo que se definen conceptos claves como modernidad, posmodernidad, transmodernidad, pensamiento fronterizo y giro decolonial.

Luego, en el Capítulo II: “Las vías que condujeron al giro epistémico de los estudios decoloniales (o al giro decolonial)” se dio lugar a la intencionalidad de: **Trazar una genealogía de los estudios decoloniales a partir de las condiciones socio-epistémicas que favorecieron su surgimiento;** por ende, se presenta una breve genealogía de los estudios decoloniales como derivación y sintagma de corrientes y modelos teóricos; se especifica el aporte de cada uno de ellos, se refuerzan los conceptos tratados y se va introduciendo algunos nuevos, así como premisas centrales de dicha perspectiva epistémica.

Seguidamente en el Capítulo III: “Justificación del giro decolonial en el estudio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas”, que respondió a la intencionalidad de: **Plantear el giro decolonial en el estudio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como alternativa frente a la perspectiva tradicional sustentada en la racionalidad moderna;** valió para fundamentar el giro decolonial en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, partiendo de la concepción

moderna del arte y la religión; así mismo, responde cómo se puede subvertir esta visión tradicional mediante los estudios decoloniales, integra la propuesta del concepto socioestética otra (Pérez *et. al*, 2011) y del sincretismo-paralelismo religioso como niveles de análisis. También se justifica por qué se escogió la designación de manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.

En la Inflexión 2 “Fundamento epistémico de la subversión”, se sustenta el giro decolonial de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas, es decir, se presentan, sistematizan y proponen las ideas-fuerza que respaldan esta resignificación de las festividades, alterna a la perforación de la diferencia colonial propia de la modernidad. Así se cumplió en el Capítulo IV, la intencionalidad: **Fundamentar epistémicamente el andamiaje de la premisa del giro decolonial para el estudio de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas como pensamiento fronterizo;** donde se definen, argumentan y relacionan los principios, conceptos y categorías de análisis, como paso previo y necesario para la construcción de la premisa del giro decolonial para el estudio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas que se presenta en este capítulo.

Como un paso adelante para aplicar esta premisa fue necesario: **Redefinir criterios de análisis que posibiliten una aproximación a las subjetividades de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas desde la perspectiva decolonial,** intencionalidad que dio lugar al Capítulo V, donde se hace una aproximación al estudio de las subjetividades, las categorías de análisis del paradigma indígena y la ciencia nativa, sistematizada por Arévalo (2013), más otros aportes del autor-investigador, que son orientadores de las investigaciones a partir desde la perspectiva decolonial de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas de forma alterna a la lógica moderna.

De este modo, se procedió a la Inflexión 3: “Valoración heurística de la subversión”, donde se aplica la premisa del giro decolonial para el estudio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas con los criterios redefinidos, es decir, se procede al proceso de investigación que visibilice su poder heurístico. Para ello fue necesario identificar las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas más

familiares-próximas al tesista, a fin de valorar, si efectivamente, estas contienen subjetividades alternas al proyecto moderno.

En consecuencia, en el Capítulo VI: “Matriz cultural de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos” fue efectiva la intencionalidad de **Recomponer una matriz cultural de las comunidades campesinas andinas venezolanas como instrumento de pesquisa y re-interpretación de las subjetividades alternas subyacentes en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas más familiares/próximas al devenir personal del autor-investigador.** Para ello se hizo una exhaustiva revisión documental de las tradiciones, mitos y leyendas de las comunidades campesinas andinas de Venezuela, para poder emerger, a partir de ella, la matriz cultural común que se expresa en sus distintas subjetividades.

En el Capítulo VII: Dispositivos modernos y reproducción de la modernidad presentes en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, sirvió para dar respuesta a la intencionalidad: **Criticar los patrones reproductivos de la modernidad presentes en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas de las comunidades campesinas andinas de Venezuela desde la perspectiva de los estudios decoloniales.** Aquí se describe cómo ha operado la diferencia colonial para perforar las manifestaciones desde la matriz de poder colonial hasta la actualidad. También se exponen cómo algunas herramientas gerenciales, consideradas modernas, se han integrado a la organización y puesta en escena de las manifestaciones.

Posteriormente en el Capítulo VIII: “Resistencia cultural y subjetividades alternas al proyecto moderno presentes en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas”, se cubrió el propósito de **Develar los patrones de resistencia cultural y subjetividades alternas al proyecto moderno presentes en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas campesinas de Los Andes venezolanos.** En este caso, se evidenció cómo las festividades de dichas comunidades son el resultado de la resistencia cultural árabe-islámica ibérica, timoto-cuica, afrosubsahariana y la misma tradicionalidad campesina andina resultante de la síntesis de las anteriores.



Seguidamente, en el Capítulo IX: “Una exégesis del pensamiento fronterizo de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas”, logró la finalidad de: **Juzgar las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos de acuerdo a las categorías del pensamiento fronterizo.** Aquí se interpretan las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas sincréticas como pensamiento otro, gnosis fronteriza, lengua otra y socioestética otra; las cuales expresan las subjetividades de las comunidades rurales andinas de Venezuela, y con ello, se valora efectivamente la potencialidad heurística de la premisa del giro decolonial de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.

Se arribó al “Cierre temporal del trabajo intelectual”, donde se presenta el corolario contentivo de los principales hallazgos y aportes de esta tesis doctoral. Luego, el sendero por recorrer, como proceso iniciado e inacabado, como compromiso adquirido con los estudios decoloniales y con la comunidad que de forma viva proveyó información para culminar con esta subversiva propuesta. Se cierra con la exposición de un apéndice con el recorrido investigativo, es decir, como un recuento y reconstrucción de los procedimientos y técnicas usadas como retrospectiva: se muestran las acciones que se aplicaron según lo que iba emergiendo durante la investigación y todo el trabajo intelectual.

**INFLEXIÓN 1:**

**CONTEXTUALIZACIÓN EPISTÉMICA DE LA SUBVERSIÓN**

## CAPÍTULO I

### **LA TRANSMODERNIDAD Y EL PENSAMIENTO FRONTERIZO: SALIDAS VIABLES DE LA CRISIS CIVILIZATORIA DE LA MODERNIDAD/POSMODERNIDAD**

En este capítulo se expone la crisis civilizatoria de la modernidad y las respuestas que ha tenido como son la crítica posmoderna y la transmodernidad. Esta última de origen latinoamericano propuesta inicialmente por Dussel, por ende, se conecta con y sirve de fundamento epistémico a los estudios decoloniales.

Antes de profundizar en lo que es crisis civilizatoria, es preciso revisar el concepto de civilización, el cual tradicionalmente designa la complejización de las sociedades cuyas relaciones no se basan en el parentesco, se cimientan en la sedentarización y la institucionalización; es decir, es un concepto que se le atribuye a las sociedades “sedentarias y complejas”. El concepto de civilización involucra cultura, idioma, cosmovisión, trayectoria histórica, modos de vida y epistemes propias que la soportan, es decir, comprende las formas de ser-conocer-vivir-hacer en el mundo. Se habla entonces de la civilización egipcia, la mesopotámica, la incaica, la maya, la persa, por mencionar las más conocidas. Desde el marco categorial de los estudios decoloniales se prefiere hablar de subjetividades en lugar de civilización, como su contrapartida conceptual no hegemónica.

La civilización occidental es una de las que ha permanecido más en el tiempo, fundamentada en la tradición judeocristiana con una cosmovisión propia y una posición eurocéntrica. Sin embargo, esta designación de civilización a la cultura occidental apenas puede establecerse en la actualidad para hacer referencia a un proceso de más de 2.500 años, porque se ha advertido que como civilización está en crisis; es decir, o se redimensiona y pasa a otro estadio de maduración, o bien da paso para constituir otra civilización sobre sus bases, o finalmente perece y desaparece como se ha registrado con otras civilizaciones.

Para Dussel (2000) este enfoque no es más que un mito ideológico que esconde la colonialidad como cara oculta de la modernidad; para este autor la Grecia Clásica fue tributaria de otras civilizaciones incluyendo el mundo árabe gracias a la diseminación de la cultura helénica por Alejandro Magno, Europa occidental no es entonces la única heredera de la cultura helénica.

De cualquier modo, los indicios que se pueden mencionar de la génesis de la cultura occidental están en la Grecia Clásica de cuyo pensamiento heredó sus principales ideas-fuerza civilizatorias, siendo la concepción del Uno la más importante. Dentro del pensamiento griego antiguo está la visión de Parménides del ser, como un ente eterno, inmutable, pensante, perfecto, del cual se derivaban y nacían todas las cosas, el universo y los seres; y a Él todos en algún momento iban a confluir. Esta tesis de Parménides permitió: (a) el desarrollo del pensamiento sobre categorías como verdad, eternidad, perfección, racionalidad y belleza características del Uno-pensante y (b) posteriores ejes de discusión y debate de la reflexión filosófica de la antigua Grecia.

Al Uno-pensante de Parménides, Platón le da la solución dicotómica del mundo de las ideas (inmutable, perfecto, eterno, ordenado y racional) en contraposición al mundo sensible (mutable, diverso, caótico, perecedero), que es el mundo donde vivimos y el cual no es verídico a diferencia del mundo de las ideas, verdadero, único, uniabarcante y perfecto.

El aporte a la civilización occidental es que ese Uno-pensante parménico -o bien el mundo de las ideas platónico- es accesible al conocimiento humano, y no sólo eso, es deber del humano acceder, conocer e imbricarse a ese Uno-pensante. Aristóteles propone establecer categorías para aproximarse o aprehender el *ente*, que según este filósofo nunca se manifiesta del todo. Se inaugura así la concepción ontológica/epistemológica que el ser humano es capaz –y debe- aprehender el Uno-pensante manifestado en el mundo, el universo...

Con las conquistas de Alejandro Magno se expanden los principios del pensamiento griego y su lógica fundamentada en el Uno-pensante. La cultura helénica

posteriormente fue absorbida por la cultura romana quien a su vez la expandió a sus provincias conquistadas. La concepción del Uno-pensante griego encontró complementariedad con el Dios único judío, creencia religiosa de una provincia romana y de la posterior religión cristiana.

El Uno-pensante de Parménides hizo simbiosis con el Dios-Uno judeocristiano, tesis que fue elaborada por San Agustín. El Uno-Pensante parménico se expresó en el Uno-Dios cristiano o teológico, y sirvió de sustento a la cultura europea durante la edad media. A partir del Renacimiento la civilización occidental adquiere una nueva vitalidad con la revisión del pensamiento griego antiguo y se fortalecieron sus bases. Los conceptos de verdad, belleza, perfección y el deber y la capacidad del ser humano de alcanzarlas permanecían en el tiempo. Según Dussel (2000) la modernidad es un proceso de construcción que se generó a partir de 1492 como fecha metafórica y los procesos de colonización de la hoy llamada América, África y luego Asia fueron determinantes para la construcción de la autoimagen de Europa (occidente) por un proceso de contraste con el *Otro* (Oriente, comunidades no-occidentales) donde se construyó el *sí Mismo*.



**Infografía 1.** Estrategias de autoconstrucción del occidentalismo según Fernando Coronil. (Bastidas 2017). Elaboración propia a partir de la sistematización de Mignolo *c.p.* Lepe (2008).

En este sentido, la modernidad es el producto de la construcción eurocéntrica, es un proceso aún vigente. Es un proyecto inacabado y contradictorio desde el cual se

configuró el imperialismo o la expansión occidental, que en realidad esconde la colonialidad y el imperialismo. Dado que es un proceso inacabado, la reconstrucción de la modernidad solo se puede comprender hoy después de cinco siglos de maduración, por ende, conceptualarlo o definirlo es una tarea compleja y temeraria. Por tal motivo, tan solo se puede hacer un ejercicio de aproximación de sus principales premisas, las cuales se exponen de forma sucinta a continuación:

**1. La fe en la razón** como fuente conocimiento el cual se deriva el conocimiento científico y la tecnología como medios de progreso sustentado en una historia natural (evolucionista y lineal).

**2. La ciencia y tecnología como conocimientos certeros** para controlar, intervenir y transformar el mundo y el universo vistos desde una perspectiva mecanicista–lineal. En este orden incluye lo óptico/ontológico, al *Otro* y lo *otro*.

**3. Los grandes relatos** discursivos ideológicos basados en la idea del progreso soportada en la razón científica–tecnológica.

**4. El universalismo y la homogeneidad presentes en sus instituciones racionales**, planificadas, normadas y disciplinadas como antípodas de lo caológico, lo incierto, lo inútil y lo disperso; siendo el Estado–nacional el principal instrumento y dispositivo para la normalización, la estandarización y la planificación de la vida humana en todos sus aspectos.

Se denota entonces que existe una idea-fuerza en el discurso moderno que no es más que el Uno-racional que encuentra vestigios y soportes arqueológicos en el Uno-pensante parménico (griego–clásico) y el Uno-Dios de la tradición judeocristiana. El Uno-racional moderno puede ser entendido como tributario depurado del Uno-pensante parménico y del Uno-Dios judeocristiano. Este análisis puede resultar fácil si se vislumbra desde la perspectiva actual en las coordenadas de la crítica posmoderna, pero profundizar en el discurso moderno y su idea-fuerza del Uno-racional como mito ideológico puede develar nuevas pistas para su estudio.

Surge así la visión antropocéntrica que aparta al Uno-Dios y va dando paso al Uno-racional. Para Maldonado–Torres (2007) **el Uno-racional** se puede entender

también como **el universalismo abstracto**. Este Uno-racional se fundamenta en la tradición copernicana-newtoniana-cartesiana de que el universo es mecánico, racional, lineal, perfecto, y, por ende, abarcable, cognoscible, aprehensible, y aún más controlable e intervenible a voluntad mediante la develación de su lógica lineal causa-efecto; ahora permisible, posible y probable al desaparecer el veto, el misterio, el poder del Uno-Dios.

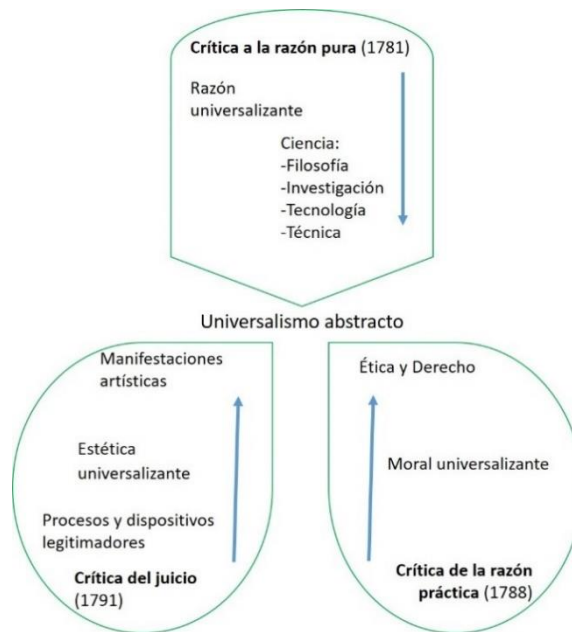
Paralelamente, las *europas*, armadas y seguras de su capacidad de sujetar el Uno-racional se expande al resto del mundo exportando, difundiendo, implantando y aplicando su lógica del universalismo abstracto, soportado en la ciencia concebida en los fundamentos del empirismo inglés y del racionalismo, para mucho más adelante dar como resultado el positivismo. Sin embargo, Dussel (2000) ubica el *ego conquirio* que sería correspondiente al Dios-Uno cristiano como precedente y constitutivo del Uno-racional (universalismo abstracto) el cual **se construyó a partir de la conquista de América y no antes** (por eso se habla de europa porque Europa como imaginario se constituyó en alteridad con los pueblos y sociedades que iban conquistando) (Cfr. Said 1979).

Previo al surgimiento del positivismo en el siglo XIX, en el siglo XVIII, Kant (1997, orig. 1781) desarrolla la filosofía que fortalece al Uno-racional (universalismo abstracto) estableciendo la universalidad del conocimiento aplicable a todos los ámbitos de la vida humana. A este filósofo también se le debe la elaboración de esta diferenciación de la sociedad moderna estructurada en disciplinas y áreas antropológicas en el s. XVIII en sus tres obras emblemáticas: *Crítica de la Razón Pura* (1781), *Crítica de la Razón Práctica* (1788), *Crítica del Juicio* (1790).

En la primera se establece la secuencialidad causa-efecto para observar, analizar y transformar el mundo natural y social, con soporte en el pensamiento científico-racional, en la segunda se subrayaba la racionalización de la moral universalista que apuntaba hacia la sociedad humana modelo-estándar, cimiento para el derecho positivo y la universalidad/individualidad de los derechos humanos. Finalmente, en el juicio de la estética se argumenta el modo racional moderno de abordar el arte, también con

ribetes universalistas-estandarizados. Lo destacable de los tres discursos kantianos es la organización de las tres vertientes antropológicas del proyecto moderno entre la ciencia (filosofía, investigación, tecnología, técnica), la moral (derecho y ética) y la estética (manifestaciones artísticas).

La elaboración sistematizadora de la modernidad a cargo de Kant, surgió casi tres siglos después de 1492, por esto, resulta contradictorio pensar que la intención del conquistador europeo fue la ilustración de los pueblos, o que vino ya con un pensamiento moderno elaborado, al contrario, la modernidad se construyó a partir de la imposición de la cultura de las metrópolis a la colonia, y su carácter fue eurocéntrico en un principio y eurocentrado después. Porque el imaginario de Europa como centro del mundo se construyó en el siglo XVIII, no antes.



**Infografía 2.** Vertientes antropológicas del proyecto moderno en la obra de Kant. Bastidas (2017).  
Elaboración propia.

En este punto cabe destacar que la filosofía kantiana sentó las bases para la construcción del Estado moderno como racionalización de la ciencia (políticas públicas), de la moral (derecho positivo) y de la estética (procesos legitimadores y



expresión de subjetividades). Dentro de esta concepción tanto la ciencia, el arte y la moral son esferas autónomas desde las cuales debe construirse el tejido social en sus dimensiones políticas y económicas. Hoy en día es universalmente aceptado que cualquier producto debe cumplir con los criterios de racionalidad científica, universalidad moralista y estética según los criterios señalados por Kant dentro de la lógica del proyecto moderno.

En este contexto, surge y se fortalece la modernidad, con sus categorías de verdad, y sus aplicaciones del universalismo abstracto: la verdad única, el único modo de conocer que es la ciencia, la única forma de gobernar racionalmente a través del Estado, la historia como un continuo lineal y en el cual todas las sociedades van a converger, la racionalización de los valores y creencias judeocristianas: la felicidad, la hermandad, la igualdad que maduran y se expresan mediante el pensamiento liberal (Lanz 1991).

La civilización occidental en su redimensión histórica a partir del iluminismo integró dentro de sus principios la lógica disciplinaria, es decir, se soporta en la ciencia como única vía de conocer y fuente de verdad y certidumbre, aprehende el Uno-universal por medio de diversas disciplinas y áreas para intervenir y controlar la realidad *objetiva* por ella sentenciada y construida. El ser humano con el arma del método científico-positivista basado en la causalidad lineal, disecciona la realidad a partir de la lógica disciplinaria. Estas son las bases del proyecto moderno.

Esta lógica tiene su antecedente en Descartes (2004, orig. 1637) para quien la *res cogitans* no solo está separada de la *res extensa*, sino que la divide para su análisis, busca en ella las categorías universales escondidas en la *contingencia*, para así establecer las leyes científicas y tener el dominio del universo, del mundo. Con este dominio el ser humano es capaz de controlar y acelerar la historia lineal que conlleva a la eterna felicidad, hermandad y paz. Con ello, la felicidad y el futuro dejaron de ser inciertos y pasaron a ser certeros, probables y posibles.

La ciencia es una herramienta para acceder a la felicidad puesta en el futuro, estudiando la *realidad-una*, analizándola racionalmente emergen sus leyes universales,

ésta se despliega graciosamente y el ser humano ataviado de conocimiento científico-tecnológico es capaz de abrir la brecha de su feliz futuro, aparece así el progreso como hijo del iluminismo: la historia es lineal y hacia ella converge inevitablemente el perfeccionamiento humano, *de cada ser humano y de toda la humanidad*. El Uno-pensante parménico se revistió de nuevas alegorías, el ser humano es capaz de acceder al progreso con sus propios medios y voluntad, ya no busca al Uno-Dios sino a ese Uno-racional donde todos confluyen y que representa e integra a todos, la perfección es posible y alcanzable mediante el conocimiento del Uno-racional cimentado en el método científico-positivista (universalismo abstracto)<sup>1</sup>.

Así se refundó de nuevo el sueño helénico antiguo y judeocristiano de igualdad y felicidad, encapsuladas en el ideal de progreso liberal y la concepción de la historia evolucionista conductora inexorable de la felicidad y perfección plena (plasmado en los ideales de la Revolución Francesa y la Independencia de Estados Unidos), pero ahora más cierta en el Uno-racional gravitada en la ciencia y no tan escurridiza, lejana y abstracta como la planteada por el Uno-Dios de la tradición judeocristiana.

En el siglo XIX surge la frustración de verse cristalizados fielmente todos los postulados de la Revolución Francesa más la brutalidad de las primeras etapas del capitalismo industrial del siglo XIX, el socialismo surge entonces como la continuidad de la ideología liberal que pretende conseguir los ideales de igualdad, fraternidad, felicidad, progreso y bienestar eternos y perfectos (Wallerstein 2006), cuya base se remontan a la Grecia Antigua y a la tradición judeocristiana, por medio de una nueva

---

<sup>1</sup> En este contexto, cabe destacar que Del Búfalo (2011) realiza una genealogía de la crisis del socialismo y plantea que los ideales liberales tienen su origen remoto en las sociedades que comenzaron a establecer transacciones mercantiles de paridad en las antiguas civilizaciones a partir del comercio; estas prácticas fueron integradas al imperio helénico y luego al imperio romano, se siguieron practicando solapadamente en la edad media para volver a repuntar a partir del renacimiento y verse representadas y sistematizadas por el pensamiento iluminista-liberal. Este autor estima que el Uno-cristiano mutó hacia el Uno-racional expresado en la constitución del Estado moderno y su versión liberal-burgués.

Aquí cabe apuntar que Wallerstein (2006) precisa que el capitalismo se forjó posterior al renacimiento cuando se instauró la idea-fuerza de la acumulación incesante de capital; entonces generación de capital *per se* no es capitalismo, este aparece cuando se instala la acumulación constante de capital.

Lo importante de todo esto es que la igualdad de los seres humanos del pensamiento liberal es expresión de la tradición de la paridad de las transacciones mercantiles.

solución ideológica que utiliza los mismos instrumentos que son la ciencia positivista con su lógica disciplinaria y el Estado moderno burocrático (Lanz 1991; Del Búfalo 2011).

Pero los horrores de la Primera y Segunda Guerra Mundial, la constitución del sistema-mundo-moderno sostenido por el positivismo en su vertiente liberal advirtieron que las promesas de la igualdad universal y la felicidad -aseguradas por el ideal y dirección del progreso-, no se cristalizaron ante un mundo desigual con avance científico-tecnológico pero capaz de autodestruirse con el uso de armas nucleares, o por efectos de la contaminación industrial o por el agotamiento de sus recursos naturales, o bien por la combinación de esos factores o de todos en conjunto.

**Entra así en crisis la civilización occidental al ponerse en duda su Uno-racional o universalismo abstracto**, en sus vertientes más significativas y elaboradas: las ideas-fuerza de verdad, progreso, razón, historia, ciencia y sujeto. Desde finales de siglo XIX se venía advirtiendo la contradicción y debilidad de los soportes de la civilización occidental por medio de Nietzsche (2011., orig.1887); las críticas continúan durante el siglo XX a través de la tradición crítica -con Hockheimer y Adorno a la cabeza-, para llegar luego a finales de siglo a la declaración de la muerte de la historia, del sujeto, de los grandes relatos ideológicos sustentados en la episteme de la ciencia positiva.

Un golpe duro al Uno-racional lo dieron a principio del siglo XX los postulados de la física cuántica que abrieron la visión de un universo indeterminado, diverso, caótico, inaprehensible e inabarcable (Briggs y Peat 1996; 2001). Kuhn (2004, orig.1971) abre la visión que la historia de la ciencia está mediatizada y constituida por consensos y acuerdos donde el poder no está exento, es una historia discontinua y que se da en una dialéctica orden/caos (Follari 2007).

Las críticas sobrevinieron después al realismo ingenuo y a la pretensión del positivismo lógico de que el lenguaje representaba fielmente “la realidad” (Wittgenstein), las dudas sobre esta episteme tan estructurada y exacta se debilitaron más con el deconstruccionismo de Derrida (2008) y el ataque de Foucault (1999) acerca

de que los saberes no son más que expresiones y reflectores del poder. El conocimiento se vislumbra ahora como algo metafórico (Hurtado 2010), depende de quien se dispone a observar, pero resulta a su vez que el observador no responde tanto como sujeto individual, sino como expresión de un contexto socio-histórico con condiciones materiales y culturales determinadas que lo impulsan y lo conducen a manifestar y construir epistemes; el problema es que estas epistemes no son neutras, sino que corresponden a factores de poder (Follari 2007).

Liotard (1991) plantea el derrumbe de los grandes relatos y de las ideologías, fenecen la historia (lineal-teleológica), el sujeto, el progreso y toda idea y tentativa de proyectar el futuro. Lypovetsky (1994) admite que la era posmoderna lejos de convertirse en una era distinta a la moderna (tradicción iluminista) no es más que una profundización del individualismo y la igualdad propias del pensamiento ilustrado y liberal, que se expresa por la mercadotecnia *psi*, hecha a la medida de la persona: cada quien asume su libertad individual dando rienda suelta a los apetitos, al narcisismo y al hedonismo.

La sociedad industrial mutó hacia la sociedad de las tecnologías de la información donde predominan los servicios dirigidos a satisfacer las demandas individuales *a la carta*. Muerte una vez más para el sujeto racional y social, desaparece la idea de futuro y se desdibuja la necesidad del progreso, se vive el presente exprimiendo al máximo el relax, la apetencia personal y el hedonismo, el ser humano se empaqueta en una cápsula al vacío, no vale la pena luchar por proyecto político ni social alguno.

Cesó la aventura ideológica y la búsqueda de la perfección hacia el Uno-racional fuera de la persona, todo parece haber quedado encapsulado al vacío en el individualismo *psi*: Se busca la perfección temporal e íntima. El Estado moderno racional se desdibuja a partir por lo apuntado por Foucault (1999) y posteriormente por los hermeneutas posmodernistas porque el poder ya no es algo objetivo-institucional sino una red continua que se expresa en las epistemes, los discursos y las prácticas sociales. La idea de progreso no tiene cabida, surge el escepticismo y la incredulidad

ante cualquier proyecto futurista o metarrelato, esa es la característica de la era posmoderna.

En conclusión, la posmodernidad no es la salida a la modernidad ni a la crisis civilizatoria que equivale a la destrucción inminente del planeta por el modelo lógico-positivista y de la acumulación incesante del capital, idea-fuerza del liberal-capitalismo (Wallerstein 2006) que ha llevado al agotamiento de los recursos naturales. Ha surgido de este modo un concepto de **transmodernidad** que busca un giro epistémico que comience a salirse de los dispositivos modernos.

Según Grosfoguel (2007: 74): “La perspectiva transmoderna no es equivalente a la crítica posmodernista. La posmodernidad es una crítica eurocéntrica al eurocentrismo. Reproduce todos los problemas de la colonialidad/modernidad”. En este sentido, **transmodernidad** significa ir más allá de la modernidad, incluida la posmodernidad que no es más que extremar los valores e ideas-fuerza de la modernidad a un nivel superlativo. De acuerdo con Bautista (2014: 71): “La idea de transmodernidad tiende explícitamente hacia un proyecto de vida distinto (no meramente diferente) de la modernidad”.

La transmodernidad busca una ruptura epistémica con la modernidad, justo de las epistemes que ellas siempre ha invisibilizado, obliterado y excluido (Bautista 2014). La transmodernidad se ha de basar y partir desde las formas de producir conocimientos que la modernidad ha omitido, por ende, debe recibir una respuesta de la diversidad y la diferencia, o más bien desde la distinción, en contraposición al Uno-racional homogeneizante moderno. Para Grosfoguel (2007: 73): “Dussel argumenta por una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada, y más allá de ella, desde las localizaciones culturales y epistémicas diversas de los pueblos colonizados del mundo”.

La transmodernidad es buscar y configurar un proyecto distinto y alternativo a la modernidad. Para ello es necesario escrudinar en saberes ancestrales, los omitidos, las subjetividades ocultas que la implantación del proyecto moderno obliteró. La

modernización parte de la misma modernidad y sería darle continuidad a la colonialidad.

Para Maldonado-Torres (2007: 156) un primer paso a la transmodernidad es trascender la ego-política y la individualidad extrema de la modernidad/posmodernidad, por ello es necesario: “restaurar el mundo paradójico del dar y recibir, a través de una política de la receptividad generosa”. Para este autor la colonialidad/modernidad se sostuvo y desarrolló en la anti-ética de la guerra donde el individuo se impuso como ego-política (*res cogitans/ res extensa*), es necesario adquirir y acumular capital de forma incesante, se pide, pero es poco lo que se da en la lógica de la modernidad, por eso:

Trans-modernidad, que ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro”), será necesario negar la negación del mito de la Modernidad, que es el que hacía invisible la barbarie moderna, permitiendo aparecer a la modernidad como civilizada, buena, universal, racional, superior y verdadera (Bautista 2014: 55).

El inicio para ir hacia la transmodernidad es el reconocimiento del *Otro*, basado en lo que Dussel (2011) ha denominado como analéctica, no solo es reconocerlo o tolerarlo, es dar y recibir construir en función del *Otro* y superar la barrera del *Otro* como diferente, sino más bien como *distinto*. Para Bautista (*Ob. Cit.*) las ideas-fuerza de la **transmodernidad** pudieran girar en torno:

1. “La razón del Otro, la razón de la alteridad, o de la exterioridad, no se podía expresar en el lenguaje de la razón moderna, sino en otra idea de racionalidad” (p. 56).
2. “Se trata de un proyecto mundial de liberación [...] es una co-realización que hemos llamado analéctica (o analógica, sincrética, híbrida o mestiza)” (*Ibid.*).
3. No puede ser premoderno como afirmación folclórica del pasado, ni anti-moderno, ni post-moderno, es **transmoderno**, aunque se pueda apoyar en cualquiera de las anteriores, requiere trascendencia.

4. Es preciso desmontar las ideas-fuerza de la modernidad basadas en el Unoracional o el universalismo abstracto que deslocaliza la producción de conocimiento y oculta el sujeto de enunciación con fines ideológico y posibles pretensiones imperiales.

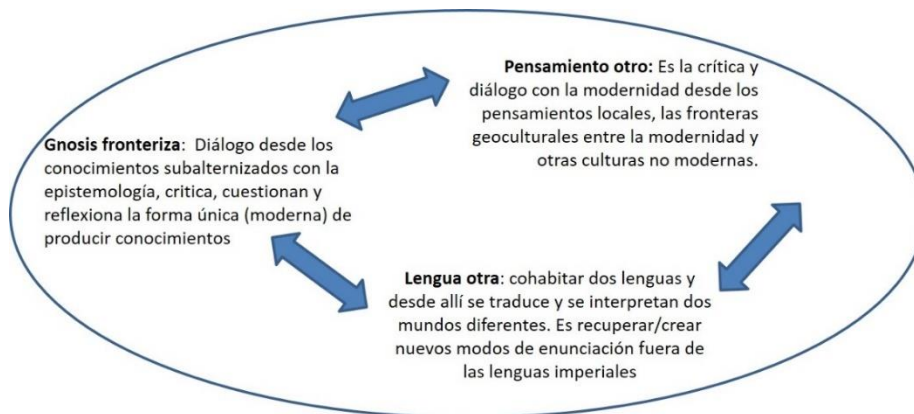
5. “En la idea de transmodernidad está contenida la idea de decolonialidad, pero no está ni desarrollada ni conectada con ella” (p. 71); hacer esa conexión de forma explícita ese es un trabajo pendiente.

La **transmodernidad** es el camino viable para dar respuesta a la crisis civilizatoria de la modernidad, es necesaria y pertinente, ya que, la sobrevivencia del planeta y la especie humana es lo que la modernidad ha puesto en peligro, pues la crisis civilizatoria de la modernidad no solo afecta a su lugar de enunciación encubierto, sino a todo el globo por su condición de sistema-mundo moderno. La transmodernidad se basa en el **pensamiento fronterizo** ya que según Grosfoguel (2007: 74).

Es desde la geopolítica y corpo-política del conocimiento de esta exterioridad o marginalidad relativa, desde donde emerge el pensamiento crítico fronterizo como una crítica de la modernidad hacia un mundo descolonizado transmoderno pluriversal, de múltiples y diversos proyectos ético-políticos, en donde pueda existir una real comunicación y diálogo horizontal con igualdad entre los pueblos del mundo, más allá de las lógicas y prácticas de dominación y explotación del sistema-mundo.

En este orden de ideas, la transmodernidad parte del pensamiento fronterizo y se basa en la interculturalidad; necesarios para el giro epistémico frente a la modernidad, (giro decolonial) que no es más que salir de los resortes de la modernidad y sus dispositivos para poder criticarla, cuestionarla, en términos de paridad y no de subalternización como se ha hecho hasta ahora. Por eso la posmodernidad no es la salida a la modernidad sino más bien es su continuo, el giro epistémico frente a la modernidad o más bien el giro decolonial ha de hacerse desde otros lugares de enunciación, desde el saber/pensamiento fronterizo.

Para Mignolo (2007a) el pensamiento fronterizo, es el que se desprende y abre de la racionalidad moderna, de la matriz griega y latina de las lenguas imperiales. Por eso el pensamiento fronterizo para el giro decolonial se basa en tres dimensiones:



**Infografía3.** Dimensiones del pensamiento fronterizo según Mignolo. Bastidas (2017). Elaboración propia a partir de la sistematización de Lepe (2008).

Es desde estas tres dimensiones que puede hallarse o (re)construirse el pensamiento fronterizo, que no es más que criticar y reflexionar sobre la modernidad para salir de ella y su crisis civilizatoria:

se trata de salir de esta autocontradicción, mas no sólo por la reflexión, que sigue siendo autorreflexión, sino por la recuperación y recreación de esas historias, saberes, conocimientos, lenguajes, formas de vida, etc., tantas veces negados, condenados, olvidados y excluidos de la reflexión. (Bautista 2014: 73).

Y esto solo es posible desde los intersticios, desde los bordes, desde las fronteras geoculturales entre la modernidad y las sociedades y comunidades locales subalternizadas, que pueden dar una crítica doble: desde la modernidad y fuera de ella, puede hablar desde los lugares de enunciación de dos o más lenguajes, desde otras formas de conocimientos fuera de la racionalidad moderna que dialoguen con la epistemología. De este modo, las ciencias sociales deben descolonizarse y comenzar a buscar hitos de **pensamiento fronterizo** que conduzcan al giro epistémico frente a la modernidad, es decir, al giro decolonial y a la transmodernidad: “significa reconocer la capacidad del movimiento para entrar a/dentro del trabajo con y entre los espacios social, político y epistémico antes negados, y reconceptualizar esos espacios a través de formas que respondan a la persistente recolonialización de poder, mirando hacia la creación de una civilización alternativa” (Walsh 2007a: 59).



## CAPÍTULO II

### **LAS VÍAS QUE CONDUJERON AL GIRO EPISTÉMICO DE LOS ESTUDIOS DECOLONIALES (O AL GIRO DECOLONIAL)**

En el presente capítulo se exterioriza una genealogía de los estudios decoloniales mediante el estudio de las condiciones socio-epistémicas que favorecieron su surgimiento, a partir de las coincidencias que en esta materia comparten Castro-Gómez *c.p.* Hernández (2007), Mignolo (2007b), Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), Bautista (2014), Maldonado-Torres (2007) y Gigena (2011), más aportes propios surgidos de la revisión documental. Cada teoría o tradición teórica tributaria se expone a partir de sus principales contribuciones a los estudios decoloniales entendiendo que son complejas y, por razones de espaciotiempo, no se pueden extender en toda su magnitud.

#### **Tradición marxista como lugar común de origen**

Uno de los primeros antecedentes que se puede rastrear de los estudios decoloniales es el marxismo, la teoría marxiana o la tradición marxista, la cual es la base común de los estudios culturales, los estudios poscoloniales y la teoría de la dependencia, todos tributarios de los estudios decoloniales. La elaboración teórica marxiana debido a su riqueza sintagmática quedó inacabada y sirvió de base para derivaciones posteriores gracias a las múltiples interpretaciones que de ella se han hecho, por esto en esta tesis doctoral se asume como tradición teórica, la cual se ha enriquecido al pasar el tiempo y aún recibe aportes, actualizaciones y contribuciones.

Una vía posible para la comprensión del marxismo es abordarlo en sus dos aspectos: (a) como método de investigación y (b) como sistemas de conocimientos que implica una concepción del mundo, del hombre y de la historia. El aspecto (a) se refiere al materialismo dialéctico y el (b) al materialismo histórico.

Con respecto al materialismo dialéctico cabe apuntar lo señalado por Damiani (2014) quien establece que para la tradición marxista la ciencia no solo debe conformarse con la captación o la aprehensión de la realidad social, sino develar lo

subyacente a ellos, lo sustancial, lo que no se manifiesta de forma aparente y es preciso interpretar por medio de la reflexión a partir de la dialéctica. La dialéctica pasa a ser la herramienta para estudiar la complejidad y multidimensionalidad de la realidad en general y, en específico, de la realidad social. Estas se rigen por las siguientes leyes (a) Ley del tránsito de lo cuantitativo a lo cualitativo; (b) Ley de la unidad y de la lucha de los contrarios; (c) Ley de la negación de la negación.

Para resumir, estas tres leyes explican uno de sus postulados más importantes: **todo orden social tiene o contiene en su interior la contradicción que dinamizará el cambio hacia un nuevo orden que de igual forma engendrará una contradicción**; así se sintetizan estas tres leyes que son aplicables al estudio de la sociedad. Aquí es preciso apuntar lo señalado por Damiani (*Ob. Cit.:* 9)

la totalidad en el sentido marxista no es sincrónica... es, por el contrario, diacrónica, o sea que debe entenderse como un proceso en continua transformación y cuyo movimiento es consecuencia de las contradicciones objetivas, concretas, que se engendran en la realidad social.

Solo así el investigador debe estar atento a la dinámica social, paseándose constantemente por el movimiento dialéctico de lo concreto a lo abstracto y de lo abstracto a lo concreto, para poder captar (solo momentáneamente) la riqueza y la imbricación de los hechos sociales objetivos. Marx define la realidad social como lo concreto, la unidad en lo múltiple, rica en determinaciones, relaciones e imbricaciones, lo que a su vez genera la totalidad, por eso es necesario e imperativo abordar la realidad como un sistema complejo y orgánico. En este sentido: “El marxismo plantea la exigencia del estudio global de la sociedad en su conjunto, en su totalidad, en vista de su transformación estructural y cultural, es decir, de su transformación histórica y concreta” (Damiani *Ob. Cit.:* 15).

Siguiendo a Marx la explicación de la realidad social no es posible si se le fragmenta o se le reduce, cualquier categoría como religión, política, Estado, filosofía, arte, entre otros, no pueden ser comprendidos en sí mismos sino en relación con un contexto social más general, o en términos recientes, holística; o en su defecto al

conjunto del cual forma parte. En el método dialéctico no aplica la explicación lineal causa-efecto, sino la múltiple y simultánea determinación de los hechos sociales, por eso no se les puede extraer o fragmentar, es preciso estudiarlos en su contexto y en relación a los otros hechos sociales. A este respecto Adorno (1973: 136) indica: “La sociedad es un proceso total, en el que los hombres abarcados, guiados y configurados por la objetividad, influyen a su vez sobre aquella”.

Para Marx y Engels (2007, orig. 1968) la sociedad es el resultado de un proceso histórico determinado, puntual y específico, “donde van afirmándose, de vez en vez, determinadas estructuras materiales (fuerzas y modos de producción) y determinadas fuerzas sociales (las clases sociales)” (Damiani 2014: 9).<sup>2</sup>

La dialéctica de las fuerzas productivas cuya base es material genera la realidad social. Todo modo de producción contiene la negación de sí mismo, la contradicción. Dentro de las propuestas de Marx y Engels, el materialismo histórico consiste en que la contradicción de las sociedades es captable a raíz de la lucha permanente de las clases sociales, las cuales son: “el conjunto de individuos que tienen una misma relación con la producción de los bienes y con la propiedad de los medios de producción” (Damiani *Ob. Cit.*: 11). La oposición de las clases sociales es el motor de la historia.

Aunque la teoría marxiana puede ser abordada desde sus dos aspectos fundamentales como lo son el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, sus aportes los trascienden, máxime que el mismo Marx dentro de su producción se movió desde una dirección más idealista en sus primeros escritos hacia una más materialista en sus escritos posteriores donde, según la mayoría de los autores, afinó su determinismo económico, es decir, la explicación de la dinámica social a partir de las fuerzas productivas y los modos de producción.

---

<sup>2</sup> Este es el principal aporte que los estudios decoloniales toman de la teoría original de Marx, es decir, la naturaleza histórica-social de los sujetos y vivencia humana. Sirve para desmontar el mito del universalismo abstracto de donde se basó el eurocentrismo para justificar la idea del punto cero (Castro-Gómez 2008) como principal argumento moderno de la colonialidad y del imperialismo.

En términos más simplistas lo político, religioso, estético, ético, filosófico e ideológico (superestructura) son determinados por lo económico (infraestructura): “Lo espiritual en la sociedad, lo mismo que en el individuo es un reflejo de la vida material. La marcha evolutiva de la historia humana, social, cultural y religiosa, está determinada por las relaciones económicas de producción” (Albornoz 2011, orig. 1990: 121).

En el marco del determinismo económico, el hombre debe satisfacer en primera instancia sus necesidades materiales como el alimento, el vestido y el techo, por ende, está forzado a trabajar para conseguirlo, de allí que el resto de sus actividades y relaciones estén determinadas por las relaciones de producción. De acuerdo con Damiani (2014: 16) para Marx: “Las relaciones interpersonales se organizan a partir de los problemas, de las exigencias, de las formas de las relaciones productivas”. Desde el mismo momento que el ser humano se vio forzado a trabajar comenzó la oposición entre él y la naturaleza, y comenzó así su extrañamiento tanto de la naturaleza como de sus semejantes. Con respecto a la naturaleza Marx (2009, orig. 1844: 112) establece:

Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.

El trabajo es el punto de inicio para que el ser humano se comience a sentir apartado, contrario, es decir, enajenado de la naturaleza, y por extensión de sí mismo. Para Marx (*Ob. Cit.*: 107) “El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Ésta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce”. La necesidad del trabajo y su ejecución son el punto de inicio para la enajenación y extrañamiento del ser humano, porque el producto de su trabajo se vuelve contra él:

el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño... como un poder independiente del productor. El producto del trabajo del trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación (Marx *Ob. Cit.*: 106)

Las razones del extrañamiento del ser humano con respecto al producto de su trabajo se explican de la siguiente forma:

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas mercancías produce (*sic.*). La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía... (*Ibíd.*).

Al sentirse el ser humano extrañado y en contradicción con la naturaleza y con el producto de su propio trabajo, también lo lleva a sentirse enajenado de sus congéneres. Así para Marx (*Ob. Cit.:* 114):

Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro. Lo que es válido respecto a la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.

El extrañamiento frente a la naturaleza sobre la cual debe ejercer su fuerza de trabajo, es porque debe ordenarla e intervenirla para poderse alimentar, vestir y hospedar; esto a su vez lo conduce a extrañarse del producto de su trabajo el cual se objetiva, y esto a su vez lo lleva a extrañarse frente a los otros (aislamiento de lo otro/el otro), como consecuencia de la competencia, y del intercambio basado en la necesidad. En palabras de Marx (*Ob. Cit.:* 160): “La enemistad abstracta entre sensibilidad y espíritu es necesaria en tanto que el sentido humano para la naturaleza, el sentido humano de la naturaleza y, por tanto, el sentido natural del hombre, no ha sido producido por el propio trabajo del hombre”.

De entre orden de ideas, el ser humano se convierte a sí mismo en un ser aislado y separado de la naturaleza, de sus semejantes y de su propio trabajo otorgándole a estos un carácter abstracto fuera de él, olvidándose que el ser humano crea sus

circunstancias, su trabajo, sus propias relaciones sociales, las tradiciones, costumbres y las instituciones sociales, lo que posteriormente Luckás definió como **reificación**.

Por eso la **enajenación** puede ser definida como: “el despojo y extrañamiento que se producen entre el individuo y su medio social, la ruptura o separación respecto de sus obras, lo cual reifica las relaciones humanas, las relaciones con las cosas y las relaciones consigo mismo”. (Hanak *c.p.* Montero 2008, orig. 1997: 58). En fin, es el olvido o el distraimiento de que la sociedad es un proceso total u holístico donde individuos determinan lo social y lo social determina a los individuos (Adorno 1973), la reificación es el olvido de esta premisa, es el otorgarles el carácter objetivado a las instituciones sociales.

En síntesis, la **enajenación** es la condición necesaria para los procesos de ideologización ya sean políticos o religiosos, es el paso previo para que el ser humano acepte de forma pasiva un orden social establecido y el *statu quo*. El efecto de la enajenación es el extravío de la personalidad y la identidad, que promueve la desactivación de la creatividad y capacidad transformadora humana, ya que:

implica la identificación de abstracción que conducen a una racionalidad que dispersa la interioridad psíquica ... Esta desagregación interior conduce a una vivencia que separa al ser de sí mismo y la compromete con experiencias de interioridad conceptual y psicológicas problemáticas (Barrera 2015: 49).

Así el ser humano al haber creado las ideologías y las instituciones sociales se entrampó a sí mismo, dándole un carácter abstracto e independiente de él (reificación), creando de esta forma las condiciones que fundamentan las estructuras de dominación y renunciando a su rol de co-creador de la realidad o en su defecto, de transformador de la naturaleza.

### **Pensamiento crítico o criticismo dialéctico**

De la premisa anterior surgió la tradición en las ciencias sociales de abordar los fenómenos culturales e ideológicos como indicios que ocultaban procesos manipulativos y vehículos de poder que no son evidentes superficialmente, pero sí son

susceptibles de develar, criticar y reflexionar para luego pasar a la acción con fines emancipadores. Para Mardones (2007: 317) los aportes de Marx trascienden lo que el mismo se propuso:

Mantuvo una tensión dialéctica entre el dominio de la naturaleza, el conocimiento técnico y el interés de dominio y control con la interacción que se desarrolla por medio del lenguaje y cristaliza en instituciones, la reflexión que pone en evidencia la manera como se enmascaran las diferencias en la distribución de lo producido y la tensión hacia una sociedad emancipada y justa que implica una interpretación del hombre y la historia.

Es por esto que el marxismo también se considera como la génesis del **crítico dialéctico**, y se convierte en una postura y corriente política, pues dentro de esta tradición el investigador social no se debe conformar con describir, explicar y comprender los hechos, sino que debe develarlos, denunciarlos, reflexionarlos para pasar a la práctica que consiste en la lucha política, la resistencia y la revolución. Siguiendo con Mardones (*Ob. Cit.*), la tradición crítica inaugurada por Marx fue continuada y elaborada por Adorno, siguiendo la línea de Escuela de Frankfurt, prosiguiendo los esfuerzos de Korsch y Lukács para finalizar más recientemente en los aportes de Habermas y Apel.

En la línea del discurso anterior, bajo los términos *teoría crítica* o *tradición sociocrítica* se denomina la producción intelectual de los fundadores de la Escuela de Frankfurt que sufrieron ostracismo y exilio por el régimen nazi alemán entre las Primera y Segunda Guerra Mundial, cuyos principales exponentes son Horkheimer, Adorno, Marcuse y Kendell, más próximos a la época actual, también se ubican a Habermas y a Apel en esta tradición.

Los *teóricos críticos* **no conforman una teoría en común sino una posición de criticar la sociedad capitalista**, pero no ya solo sobre los supuestos del determinismo económico de Marx y Engels, sino sobre la base del análisis dialéctico de los mecanismos ideológicos-culturales de la sociedad industrial que para estos autores son elementos de dominación y opresión más efectivos que los económicos: “Según la

Escuela de Frankfurt, la sociedad es una totalidad dialéctica... es una falsa totalidad que se presenta como una totalidad armoniosa, racional siendo, en efecto, una totalidad antagónica y contradictoria” (Damiani 2014: 33).

Otro factor común de los “teóricos críticos” es la crítica a la sociología reproductiva y no transformadora, la reificación (objetivación) del mundo social, la mercantilización del todo social por parte del capitalismo, el positivismo presente en todas las disciplinas y factor de dominación ideológica, el poder de la televisión y los medios culturales en general para reproducir la ideología capitalista (Rojas 2007). Los *teóricos críticos* también parten del principio de que: “La sociología, desde esta matriz teórica, debe contribuir a la formación de una conciencia crítica de la sociedad, debe producir una postura crítica frente a lo existente con intención práctica” (Damiani 2014: 33).

Para lograr este cometido la sociología no puede contentarse con la mera descripción o representación de lo real, para Adorno (1973: 137):

únicamente para quien sea capaz de imaginarse una sociedad distinta de la existente podrá convertir esta en problema; únicamente en virtud de lo que no es se hará patente lo que es, y esta habrá de ser, sin duda, la materia, de una sociología que no desee contentarse con los fines de la administración pública y privada.

Analizar el presente desde la proyección del futuro constituye la base de la reflexión y crítica de la sociología cuyo punto de honor es el desmontaje de los aparatos ideológicos que reproducen el orden social sin olvidar el carácter creativo e innovador prospectivo. De esta forma el *pensamiento crítico* o el *criticismo dialéctico* se constituye en “una mirada del mundo que conecta con las pulsiones culturales de una nueva época, con las necesidades de comprensión de las nuevas realidades, con las aspiraciones emancipatorias de los actores sociales emergentes (Lanz 2012: 1). Por esta razón, la *tradición socio-crítica*, aunque se apoya en el materialismo dialéctico de Marx y Engels, **se diferencia del marxismo original en el sentido de que parte del principio que el ser humano lleva implícito un deseo de libertad que le permite escapar de la enajenación y propender a la libertad.**



Se ha generalizado el uso del término *paradigma sociocrítico* donde además de los autores citados incluyen a los marxistas latinoamericanos como Paulo Freire, cuya tendencia es analizar dialécticamente el capitalismo a partir de los mecanismos ideológicos–culturales. Cuando se incluye en esta tradición a los autores latinoamericanos recientes como Paulo Freire o Fals Borda se le denomina *paradigma sociocrítico*. Este paradigma también se considera un discurso alternativo frente a la hegemonía del positivismo lógico en el siglo XX y es punto importante en la crítica a éste (Mardones 2007).

En este orden de ideas, para Mignolo (2007b) la *teoría crítica* puede rastrearse mucho más allá del origen común de la teoría marxiana: en el pensamiento político ubicado en América Latina que cuestionaba el poder colonial desde lo epistémico y con una perspectiva que desmontaba los dispositivos ideológicos de la modernidad como inauguradora del capitalismo a través del imperialismo y el colonialismo, se pueden ir tras las huellas invisibilizadas de **Waman Poma**, Mariátegui y Lepoldo Zea para nombrar los más representativos:

Waman Poma miraba y comprendía desde la perspectiva del sujeto colonial (el sujeto formado y forjado en el Tawantinsuyu y en el Keswaymara, confrontado con la presencia repentina del castellano y del mapamundi de Ortelius) y no del sujeto moderno que en Europa comenzó a pensarse a sí mismo como sujeto a partir del Renacimiento (Mignolo *Ob. Cit.*: 33).

Este autor también ubica a **Cugoano** (esclavo libre del siglo XVIII, residenciado en Londres) como precursor lejano de la corriente sociocrítica: “Como Waman Poma, Cugoano tomó los principios morales de la cristiandad al pie de la letra, y a partir de ahí proyectó su crítica a los excesos de los cristianos ingleses en la brutal explotación de los esclavos” (Mignolo *Ob. Cit.*: 40).

En esta misma línea, Castro-Gómez *c.p.* Hernández (2007) también ubica a Mariátegui dentro de la corriente sociocrítica, quien se basa en Gramsci para hacer la crítica al capitalismo industrial pero contextualizándolo en América Latina, este pensador trascendió a Marx y observó que la explotación capitalista en este hemisferio

no solo se regía por el salario, sino que junto a él coexistían otras formas de explotación/dominación tales como esclavitud, peonaje, producción simple (no industrial), y categorizó las identidades sociales más allá de la dicotomía burgués/proletariado: blanco, mestizo, indio, negro...

Estos pensadores críticos son pioneros más directos y relacionados con los estudios culturales, dentro del concepto que se ha denominado **giro decolonial** entendido como la salida de los dispositivos de la colonialidad/modernidad, solo posible en los lugares de enunciación de los sujetos subalternizados o del pensamiento fronterizo entre la modernidad y otras formas de ser-conocer-vivir hacer en el mundo.

En síntesis, Barrera (2008: 50-51) categoriza la tradición socio-crítica (o el criticismo dialéctico o pensamiento crítico) como un modelo epistémico al cual define como *reproductivismo crítico*, este autor parafrasea a Vázquez para precisar que dicho modelo “parte de entender que las distintas estructuraciones sociales, por supuesto portadoras de conocimiento, de carácter organizacional e institucional... constituyen aparatos de reproducción ideológica”.

Este autor señala que este hecho indica que tras estos dispositivos hay mecanismos de dominación económica, social y política, los cuales deben ser rechazados buscando fuentes periféricas o alternas de conocimiento, pasando de la investigación-denuncia a la investigación-acción: “asumiendo temas marginales, realidades sociales antes subvaloradas de antemano, pero cuyas dinámicas permiten comprender la vida política y cultural de una comunidad” (*Ibíd.*). Por esta razón, para Lanz (2012) es imperioso que se renueve el pensamiento crítico o el criticismo dialéctico para dar respuesta y a la vez inspirados en los fenómenos sociales actuales como lo es el resurgimiento de los movimientos sociales que desde necesidades locales aspiran a cambios mundiales.

### **Estudios Culturales**

Del criticismo dialéctico –más específicamente de la Escuela de Frankfurt– surgen los estudios culturales, a partir de la creación del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos en Birmingham (Reino Unido) en 1964. De acuerdo con Hall (2010),

uno de los fundadores además de Hoggart, Thompson y Williams, este centro en realidad fue un espacio de debates y de discusión sobre los estudios culturales, toda vez que las humanidades como rama del saber requería ser repensada después del período de guerras y ante los vertiginosos y complejos cambios culturales que sufría Inglaterra; ante la posición elitista y tradicional de las humanidades, más el desinterés de la sociología ante estos cambios socioculturales, se generó la potencialidad de crear estudios culturales desde un punto de vista interdisciplinario. El centro de estudios mencionado responde al mismo intento que se ha hecho en diferentes puntos del espaciotiempo ante la necesidad de abordar de forma compleja y profunda el análisis de la cultura.

De esta forma los estudios culturales no son ni una disciplina ni una institución, son más bien un enfoque de origen multidisciplinario e innovador que responde a momentos históricos en los cuales se gestan cambios socioculturales de importancia. Los principales temas son la cultura obrera, la cultura popular inglesa, los cambios de una sociedad tradicional hacia una sociedad de masas, el papel de los medios de comunicación en esos cambios, las posibles resistencias y la vivencia de las personas ante estos hechos. Los estudios culturales surgen, en definitiva, a partir de la crisis de las humanidades y para dar respuestas a los cambios de la cultura británica desde unas culturas tradicionales basada en estamentos sociales hacia una cultura de masas más homogénea teniendo el consumismo como principal eje (Hall 2010).

El pionero de los estudios culturales, Hoggart (1990, orig. 1957), señala que los medios de comunicación han sido los responsables del cambio de una cultura popular urbana por una cultura de masas. Para este autor, la cultura popular urbana tenía elementos y rasgos de una cultura campesina de una generación precedente que se traducían más en el plano simbólico que en el práctico; había cierto sentido comunitario y la consideración del vecino. Los medios de comunicación (radio, tv, periódico, revistas, producción literaria, cómics), con sus concomitantes pautas publicitarias, contribuyeron a sustituir esa referencia ancestral campesina hacia una vida urbana caracterizada por el consumismo, el individualismo, la organización del tiempo personal y familiar. El sentido de pertenencia a una clase obrera con ciertos patrones

culturales fue sustituido paulatinamente por una cultura de masas más homogénea y estandarizada alentada y favorecida por los medios de comunicación.

Sin embargo, según Hoggart (*Ob. Cit.*), la cultura urbana popular de los años 20 del siglo XX de Inglaterra, de algún modo ha sabido resistir a los embates de la imposición de la cultura de masas. Uno de estos rasgos resistentes es la centralidad del hogar como sitio de refugio y ordenador de la vida. Existía un sentido de pertenencia basado en un ejercicio de alteridad de un *ellos* referido a otros grupos o clases sociales, considerados indiferentes y hostiles y un *nosotros* caracterizado por la solidaridad y la cercanía. Otro rasgo propio de la clase obrera, según este autor, es el uso constante de la ironía y el humor como principal forma de expresión y de vivir en el mundo, una elevada autoestima y respetabilidad.

El cambio introducido por los medios de comunicación, la publicidad y la formación de opinión pública a partir de las encuestas, ya entrada la segunda mitad del siglo XX, significó la pérdida la clase obrera de su capacidad reflexiva, cuestionadora y contestaria, otrora expresada por medio de la ironía y el humor, por una actitud pasiva y conformista sobre lo que los medios de comunicación construían y sentenciaban sobre ella (*Ibid.*). Adicionalmente, la industria cultural juzga a la clase obrera de forma subalterna y le dispone medios simples y sin profundidad, desestimando cualquier razonamiento, situación criticada por el autor para indicar que cada persona o grupos hacen una interpretación distinta de cada obra literaria mediada.

En lo concerniente a lo establecido por Raymond Williams (2001, orig. 1958). La cultura no puede ser un asunto de élites o eruditos si se asumen como la forma en que las personas y grupos le dan sentido y significados a los hechos que producen y reproducen. En este caso, la realidad puede describirse en el contexto y con el lenguaje del espaciotiempo donde surgió. La cultura es el resultado del conjunto de prácticas sociales expresadas por los grupos sociales en contraposición a la postura que asume a la cultura como un conjunto de ideas. También criticó el determinismo económico marxista y ubicó a la cultura más allá de la dicotomía infraestructura/superestructura,

introduce la cultura como experiencias vividas por personas, quienes son capaces de definirlas, ejercerlas o innovarlas.

Williams (*Ob. Cit.*) critica el concepto de cultura popular como prácticas de orden inferior o subalternizadas, por ende, son categorías impuestas desde dispositivos de poder. También la cultura popular se ha entendido como tradición opuesta a la innovación (*folk*), y, por último, la concepción de cultura popular como lo que la gente produce y hace para sí misma, que es el concepto por el que se inclina el autor

Por su parte Thompson (1989, orig. 1963) la clase es una categoría dinámica y procesual, responde más a una cultura que a un ingreso económico, de allí su carácter cambiante. La clase obrera de Inglaterra se formó a partir de la revolución industrial de forma dolorosa y supuso para los campesinos el ingreso a una vida pobre y depauperada, se desestructuró un sistema que supuso la pérdida de:

(a) los derechos y vida comunal de los campesinos, (b) el status y privilegio social del artesano de su antiguo oficio, (c) independencia socioproductiva del tejedor, (d) el trabajo y recreación en el hogar de los niños y las niñas, y (e) para los obreros, supuso una creciente inseguridad, un entorno urbano cada vez más agresivo y la pérdida del tiempo libre. La única cohesión e identidad de la clase obrera es en oposición a su propio trabajo y a sus opresores, de resto, la desarticulación y desestructuración de la vida socio-comunitaria fue sustituida por el individualismo signado por la sobrevivencia y la competitividad en el contexto urbano-industrial (*Ibíd.*).

Finalmente, según Hall (1994) establece que los estudios culturales deben moverse entre los dos paradigmas para el estudio de la cultura, por una parte, el estructuralista donde todo acto social está enmarcado dentro de los márgenes y dispositivos proporcionados por la cultura entendida como un contexto, una estructura amplia: no se puede actuar fuera de ella; por otra parte, también los estudios culturales han de guiarse por el paradigma que concibe los actos sociales como determinados, *sui generis* y propios, adaptados y resignificados por quien los vive, en un proceso de innovación constante. Los estudios culturales para el análisis deben moverse entre ambos paradigmas y no omitir a ninguno de ellos. La cultura popular es el espacio

donde se generan las transformaciones culturales, más allá de las resistencias e imposiciones.

En esta tesis doctoral, se considera, sobre todo, los aportes de Williams (*Ob. Cit.*) y Hall (*Ob. Cit.*) como antecedentes de la categoría subjetividades, ampliamente usada en -y muy pertinente con- los estudios decoloniales. Tanto los cuatro pioneros-fundadores de los estudios culturales como quienes han seguido en su sistematización teórica, coinciden en afirmar que no basta con estudiar, analizar y explicar los procesos culturales, adicionalmente, es preciso intervenir o transformarlos. En este sentido, según Nelson, Treichler y Grossberg *c.p.* Giroux (2014:38) los estudios culturales “no sólo son una crónica del cambio cultural sino [deben comprenderse] como una intervención en él, y [sus practicantes] no se ven simplemente como estudiantes que proporcionan una versión sino como participantes políticamente comprometidos”.

A la luz de este razonamiento, los estudios culturales representan un análisis crítico-dialéctico de los procesos culturales para develar las cargas ideológicas que contienen los medios y dispositivos de difusión y recepción de información y de consumo cultural, con el fin de proporcionar herramientas para transformarlos con fines políticos a través de la educación. De hecho, conciben a la educación como un medio de transformación y liberación a través de la activación del **pensamiento crítico**. Para ello se valen de la interdisciplinariedad y usan constantemente la vigilancia epistemológica para evitar caer en la separación errónea entre cultura, arte, educación y política.

Los estudios culturales “son los enemigos de la educación superior porque plantean interrogantes fuera de los límites disciplinarios existentes e intentan ser auto-reflexivos sobre el conocimiento común con respecto a su construcción histórica, intereses ideológicos y verdades asumidas” (Hart *c.p.* Giroux 2014: 39). De hecho, Hall (2010) indicó que en varias oportunidades consideró -y de hecho lo hizo- retirarse de la vida universitaria. Por otra parte, Urteaga (2009) establece una periodización de los estudios culturales de la siguiente forma:

-En la década de los 70' se centra en el tema de las culturas jóvenes y obreras, y el análisis de los contenidos y la recepción, uso y gratificaciones de los medios de comunicación.

- A partir de la década de los 80' se integran a los estudios culturales el género, la etnicidad y las prácticas de consumo, este último tema comienza a revestir mayor interés a partir de la década de los 90' debido al fenómeno de la globalización. También a finales de los 90', los estudios culturales comienzan a dialogar con la crítica posmoderna en lo concerniente a los siguientes tópicos: (a) revalorización del sujeto, (b) rehabilitación del placer vinculado al consumo de los medios de comunicación, (c) fortalecimiento de las visiones neo-liberales o aceleración de la circulación mundial de los bienes culturales.

Esta evolución llevó a los estudios culturales pasar de un interés de los sentidos y significados del consumo cultural a partir de los diversos grupos y capas sociales, a analizar las preferencias de consumo desde otras categorías como la edad, el género y la identidad étnica (*Ibid.*). De acuerdo con Puerta (2013) en la actualidad los estudios culturales pueden considerarse como una tradición teórica que gira en torno a los siguientes temas:

1. Relaciones entre identidad cultural y movimientos sociales.
2. La industrial cultural y las culturas híbridas.
3. Estudios sobre el mestizaje y la heterogeneidad cultural.
4. La multiculturalidad y la interculturalidad.
5. Los efectos de la globalización capitalista en la cultura.
6. La comprensión del arte y la literatura en el contexto mundial actual.
7. La crisis civilizatoria.

En la línea de este autor, en la actualidad los estudios culturales se han constituido a partir de teorías y conceptos heterogéneos que tienen en común el estudio de los

procesos sociales a partir de la cultura entendida como red de significados y sentidos con carga ideológica. Según este autor sus principales autores, teorías y conceptos son:

1. Barthes y su semiología de lo cotidiano y los mensajes mediáticos.
2. Althusser con la noción de la ideología y el análisis de los aparatos ideológicos del Estado.
3. Bajtin y su propuesta dialógica para estudiar la literatura y la cultura popular.
4. Foucault aporta su arqueología, genealogía y microfísica del poder.
5. Derrida y su deconstruccionismo.
6. Williams con su análisis de los procesos culturales populares y de clase.
7. Jamenson con su análisis del posmodernismo como lógica cultural del capitalismo tardío.
8. García Canclini y su aporte en torno a las culturas híbridas y el consumo cultural.
9. Martín Barbero y su propuesta de análisis de los medios y sus mediaciones.
10. La ensayística latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX.

Los estudios culturales conforman una novedad acerca del análisis de los medios de comunicación y el consumo cultural, han evolucionado conforme el capitalismo industrial se desplegó hacia el capitalismo financiero basado en el encubrimiento de un poder difuso respaldado por una fuerza militar en combinación con élites multinacionales que controlan los recursos del mundo. Un poder invisible gracias a la avasallante red de medios de información y comunicación innovados desde la radio, la tv, el cine y la prensa escrita hasta las redes sociales digitales propias del siglo XXI.

### **Crítica Poscolonial/ Estudios Poscoloniales**

Los estudios poscoloniales se refieren a la perspectiva que comienza a criticar el hecho de que la descolonización o la independencia política de los países de Asia y África en la segunda mitad del siglo XX, no supuso la ruptura de un proceso mayor que hoy conocemos como colonialidad/modernidad; pero para llegar a este último



punto, fue necesaria la influencia post-estructuralista en los estudios poscoloniales, que se hace más patente entre Said (Foucault), Spivak (Derrida) y Bhabha (Lacan); estos autores reflexionaron sobre el autoconcepto que tienen las sociedades recién independizadas del siglo XX, desde sus movimientos independentistas hasta sus intentos fallidos de reconstrucción nacional. Los estudios poscoloniales se diferencian de los decoloniales en que los primeros aún conservan como punto de referencia la posmodernidad europea (Gigena 2011:4). A continuación, se hace una breve descripción de los aportes de los estudios poscoloniales que fueron abonando el terreno para los estudios decoloniales. En el pensamiento de Césaire (1955) se puede hallar lo siguiente:

1. Los conquistadores no fueron los detentores de la idea del orden superior y redentor del europeo, ese papel lo jugaron los evangelizadores quienes inventaron e introdujeron la idea dicotómica y biunívoca: cristianismo-civilización/paganismo-salvajismo.

2. Las sociedades colonizadoras son violentas, usan la fuerza, la crueldad y la barbarie. Terminan enfermas, siendo el racismo y la xenofobia el cáncer que las lleva a destruir otras sociedades y a sí mismas.

3. La colonización deshumaniza a cualquier hombre volviéndolo salvaje.

4. Para superar el colonialismo es necesario crear una nueva sociedad a la luz de los valores de hermandad, solidaridad y cooperativismo de muchas sociedades no-modernas.

5. El racismo fue argumentado con supuestos pseudocientíficos que contienen serias contradicciones, no tienen asidero empírico sino ideológico.

6. Finalmente según Grosfoguel (2007) Césaire critica la idea de universalismo propia de la modernidad y establece el concepto de pluriverso, puesto que todo conocimiento se da en unas coordenadas espaciotemporales específicas, cualquier abstracción universalista atemporal encubriría un mecanismo de dominación, explotación e imperialismo.

Con respecto a Fanon (1961) sus ideas-fuerza son:

1. La descolonización es siempre un fenómeno violento, adquiera la forma de nacionalismo o cualquier otra ideología o representación política.

2. La colonización es un pensamiento hegemónico dicotómico entre colonizador/colonizado, pero la descolonización al tratar de borrar esa dicotomía también homogeniza y omite la diferencia a favor del nacionalismo bajo las mismas coordenadas del racismo.

3. El racismo neutraliza, subalterniza y neutraliza la identidad de los colonizados, hasta el punto que estos internalizan la opresión y no tienen herramientas para salir de ellas, ya que sus dispositivos siguen siendo en su mayoría coloniales.

4. Los movimientos nacionalistas no pueden iniciar la descolonización porque siguen reproduciendo los dispositivos de la modernidad y la ilustración, tales como los partidos nacionalistas quienes calcan las dicotomías coloniales modernas tales como ser ciudadano/ser rural o campesino, omitiendo e invisibilizando a los segundos.

Sarup (1999: 24-25), resume el pensamiento de Fanon de la siguiente forma:

1. Promueve “la construcción de un yo políticamente consciente, unificado y revolucionario, que lucha contra el opresor”.

2. “El colonialismo trata de sembrar en las mentes de la población nativa la idea de que antes de la llegada del gobierno blanco, su historia está dominada por la barbarie”, de esta forma el colonizador lleva luces y progreso y el colonizado solo devuelve ingratitud.

**El principal aporte de Fanon fue comenzar a avizorar que la colonialidad es un proceso que no termina con la colonización**, es decir, los dispositivos ideológicos de la modernidad a través del colonialismo no terminan con la independencia política de las colonias y la construcción de Estados-nacionales, más allá de la dependencia económica existe una dependencia epistémica y un dominio ideológico en el ser del colonizado que no logra construir su identidad fuera del eurocentrismo.

Por su parte, Said (1979) destaca que el orientalismo o los estudios orientales son una invención de Europa y de la modernidad donde se justifica y se encubre la diferenciación del *Otro* no-europeo. De este modo, culturas diversas y disímiles en

espaciotiempo fueron rotuladas bajo el término de oriental, en contraposición al término occidental (modernidad europea). Así, las sociedades y culturas “orientales” quedan preterizadas, exotizadas, a la vez subalternizadas por la razón moderna para justificar el colonialismo liderado por las potencias de Europa sobre Asia a partir del siglo XVII.

Según Said (*Ob.Cit.*) este mito ideológico tiene sus raíces en los viajes de Marco Polo y su producción literaria que se asumieron como científicas en Europa, y por el argumento hegeliano de que el “ser” se desplazaba de oriente a occidente bajo la polaridad atraso-progreso. “Oriente ha ayudado a definir a Europa (u Occidente) como su contraste en cuanto a imagen, idea, personalidad y experiencia” (Said *c.p.* Sarup 1999: 22). Las ideas centrales del pensamiento de Said son (*Ibíd.*):

1. “El orientalismo es un estilo de pensamiento basado en una distinción ontológica y epistemológica entre oriente y occidente”.
2. El orientalismo “hace afirmaciones y autoriza opiniones sobre éste, lo describe, lo enseña, lo gobierna”.
3. El orientalismo es un “estilo occidental para tener autoridad sobre Oriente y dominarlo. La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder y dominación”.

**La contribución que hace Said fue develar la carga eurocéntrica y encubierta de Europa sobre el resto del mundo**, además de proponer el supuesto de que Europa (Occidente) se define a partir del colonialismo en contraste con otras culturas, no es una construcción endógena como ha pretendido argumentar a partir de la modernidad.

El pensamiento y los supuestos teóricos de Bhabha pueden sintetizarse de la siguiente forma (Sarup *Ob.Cit.*: 36-37):

1. El estereotipo colonial es una representación compleja, ambivalente y contradictoria. El estereotipo racial es construido por el poder colonial como algo fijo, de allí que lo asume como “Otro”.

2. El discurso colonial construye al Otro, proyecta y delinea su diferencia, a la vez que lo repudia.

3. El discurso colonial es susceptible de psicoanálisis y estudios históricos.

4. El sujeto colonial, además de ser objeto de vigilancia (Foucault) también es sujeto de paranoia y fantasía por parte del colonizador. La paranoia está representada por la objetivación o cosificación del colonizado, quien al no satisfacer la excesiva demanda de los deseos del colonizador es asumido como un ser ingrato y odioso por parte del colonizador, que reclama venganza o revancha.

5. No siempre hay una distinción entre el colonizador y el colonizado, existe una ambivalencia pues éste último siempre interpreta las órdenes del colonizador y las adapta a su contexto colonial.

**Bhabha profundiza en el sujeto colonial y lo coloca como un espejo que sirve para la construcción de la identidad del colonizador.** De allí la ambivalencia y la relación de paranoia del colonizador frente al colonizado. Ambos se temen y presumen el odio del Otro, de allí la violencia que Césaire dice que ineludible en el contexto del colonialismo. Con respecto a Spivak las ideas-fuera de su sistema de análisis son (Sarup *Ob.Cit.*: 38-39):

1. El discurso colonial es una violencia epistémica.

2. La noción de centralidad es falsa, todo centro se construye en interdependencia de los márgenes (o periferias), los márgenes a su vez construyen y dan vida al centro.

3. De la premisa anterior se desprende la relación que el llamado “tercer mundo” sostiene y mantiene la producción intelectual del “primer mundo” que a su vez genera los dispositivos ideológicos manipulativos para dominarlo.

4. El feminismo occidental es eurocéntrico y se convierte en una forma de discurso colonial. La mujer de los países colonizados o ex-colonias se enfrenta a la doble censura del imperialismo y de la sociedad patriarcal.

5. El concepto de nación es un concepto moderno de la corriente liberal, por ende, una vez superada la colonización, las sociedades al comenzar a construir su organización del Estado-nacional sucumben al neocolonialismo.

**Spivak aporta la visión de la interdependencia entre las sociedades colonizadoras y colonizadas no solo en lo económico sino en lo ideológico-cultural, es decir, en lo epistémico.** El proceso colonial no termina con la independencia, es una fase que en los estudios decoloniales se denomina colonialismo en diferenciación del concepto de colonialidad, éste último hace referencia a la trascendencia y continuidad del poder colonial más allá de las gestas independentistas, como proceso aún inacabado soportado en mecanismos de tipo ideológico y de dependencia epistémica, los cuales están soportados en la internalización del ser subalternizado de los habitantes de los países ex-colonias, que a fin de cuentas, representan la mayoría de la población mundial.

Las críticas y trascendencia del posestructuralismo por parte de los estudios poscoloniales pueden resumirse de la siguiente forma:

1. Fanon estudió las sociedades coloniales y metropolitanas como algo orgánico e interdependiente, mientras que Foucault se centró más en la microfísica del poder olvidándose cada vez de la contextualización y carácter orgánico de los procesos sociales (Sarup 1999). Said toma de Foucault los mecanismos de poder que se desprenden de forma oculta en la modernidad, pero critica la posición foucaultniana de micropoder que omite y oculta las grandes estructuras de dominación que oprimen a la sociedad (Gigena 2007). Para Follari (2007) Spivak toma de Derrida la textualidad de los discursos desde un sitio de enunciación que intenta universalizar y abstraer por medio del concepto con fines universalizantes y totalizadores, de allí que se suprime la diferencia a favor de la universalización del lenguaje que se convierte en fin y medio:

Se trata allí de descomponer la imagen de sí que los países centrales habrían impuesto a los coloniales: pensamiento binario, bipolar, que no reconoce diferencias ni matices y compele a los mismos dominados a asumir la liquidación de la diferencia como recurso de su propio pensamiento (Follari *Ob.Cit.:* 63).

2. Deconstruir el lenguaje y discurso colonial es una tarea que no sólo se realiza desde la crítica, sino que es necesario una vigilancia epistémica permanente desde la misma producción del pensamiento emancipador y nacionalista. Spivak también

cuestiona los pensadores posestructuralistas en la omisión de la división internacional del trabajo y su contradicción del estudio del sujeto individual con categorías totalizantes como poder y deseo (Gigena 2007).

3. Por su parte, Bhabha toma de Foucault el concepto de modernidad como proyecto, ideología y dispositivo de poder; así como la categoría de espectáculo que separa al acontecimiento y los espectadores, desfasa y abstrae el acontecimiento y el lugar de enunciación (*Ibíd.*). Bhabha toma de Lacan el concepto de mímica y lo adapta al sujeto colonial; la mímica estereotipa al sujeto colonial como imagen del colonizador pero que siempre será diferente, “blanco, pero no tanto”, el colonizador observa en el colonizado una imagen distorsionada de sí mismo, pues ha asimilado sus usos y costumbres, por ende, el *ser vigilado* al ser semejante deshace la superioridad panóptica a través de la igualación del “Otro fijo” (Sarup 1999).

4. Finalmente, Glissant *c.p.* Mignolo (2000: 55) los estudios poscoloniales introducen el concepto de imaginario definido como “la construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a sí misma”. La novedad de este concepto de imaginario tiene que ver con su carácter geopolítico, es decir, mucho más allá de lo simbólico; como representación que se da en coordenadas espaciotemporales y desde una determinación histórico-social. En síntesis.

En retrospectiva los estudios poscoloniales tienen como punto común (Follari 2007: 63-64):

1. “Hay que vigilar permanentemente en la propia producción de significados la acechanza de la tendencia al colonialista al bipolarismo dominador”, propia de la modernidad/ilustración y su Uno racional.

2. “Esta actividad de liquidación de la razón dominadora es pensada como acción política contra la dominación, a la cual se juzga sin centro ni punto fijo de anclaje” y que invisibiliza las diferencias bajo la categoría universalizante de *otros*.

3. Su *locus* de enunciación ya no es eurocéntrico.

4. Búsqueda de la interdisciplinariedad y los saberes fronterizos, desde lo local-periférico que puedan dar cuenta del poder hegemónico, desde lo marginal, lo oblicuo, lo hasta ahora invisibilizado.

Según Sarup (1999) los aportes de Said, Bhabha y Spivak, aparte de dejar sentado la auto-representación de las sociedades colonizadoras a partir de sociedades por ellas colonizadas son un giro y un avance de lo político a lo psicoanalítico, y de lo ideológico, a lo discursivo y luego a la textualidad.

Es preciso destacar que para Follari (2007) no es fácil de precisar el surgimiento de los estudios poscoloniales. El pensamiento poscolonial o los estudios poscoloniales, surgen a partir del posestructuralismo anglosajón dentro de la corriente de la tradición socio-crítica en el período de posguerra. De acuerdo con Gigena (2011: 2):

El pensamiento poscolonial surge en la mitad del siglo XX en el marco de las experiencias de luchas anticoloniales en Asia y África y; pese a ser un campo de reflexión heterogéneo, el común denominador es que consideran a las experiencias de las luchas anticoloniales como instancias performativas tanto del sujeto colonizado como del colonizador.

El pensamiento poscolonial o los estudios poscoloniales surgieron desde intelectuales emigrantes de países colonizados o recientemente independizados residenciados en países de Europa o Estados Unidos quienes entran en contacto con los estudios posestructuralistas (Mignolo 2007b) y posmodernos; y desde allí, elaboran un crítica de la descolonización a partir de la independencia nacional de las sociedades africanas y asiáticas que fueron logrando su autonomía durante el siglo XX, pero conservaban su dependencia económica y epistémica de sus antiguas metrópolis y de las potencias imperiales emergentes. Dentro esta línea de pensamiento (Gigena 2007; Castro-Gómez y Grosfoguel 2007; Hernández 2007) se puede subrayar:

La tesis fundamental es que tal conciencia se ha conformado a partir de la que el dominador colonial impuso, y que esta ha sido sutilmente impositiva: en la década bipolar dominador/dominado, colonizador colonizado, se ratificó calladamente la lógica del pensamiento de la dominación misma en las poblaciones colonizadas (Follari 2007: 62).

En este sentido, existe una lógica colonial que se inscribió y se reproduce en los colonizados, aún después de lograda la independencia política y en el curso de la construcción de los Estados-nacionales. Los estudios poscoloniales observan al sistema colonial/imperial (luego llamado sistema mundo moderno por las corrientes de los estudios decoloniales) cargado de dispositivos ideológicos-culturales sumamente efectivos y cuidadosamente encubiertos:

Creen que ámbitos semióticos tales como los imaginarios *mass*-mediáticos y los *discursos sobre el otro* son un elemento sobre-determinante de las relaciones económico-políticas del sistema capitalista, y que la lucha por la hegemonía social y política del sistema pasa necesariamente por el control de esos códigos semióticos ... Para ellos, las relaciones económicas y políticas no tienen sentido en sí mismas, sino que adquieren sentido para los actores sociales desde espacios semióticos específicos (o ‘epistemes’) (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 16).

Es un paso hacia delante con respecto a la teoría crítica por cuanto no se había analizado al capitalismo **desde una visión que desmontara el eurocentrismo propio del marxismo y sus derivaciones**. Fue un análisis que fue de lo cultural a lo semiótico y de lo semiótico a lo epistémico. Siguiendo a Gigena (2011: 3) se pueden ubicar tres momentos del pensamiento poscolonial:

1. Un primer momento caracterizado por reflexiones a partir de la elaboración intelectual tipo ensayo para luego devenir en una sistematización teórica más amplia y profunda. “El colonizado reflexionaba sobre sí mismo, articulando en nuevos sentidos (de mutua implicación) la discusión sobre clase y raza” (*Ibíd.*). Los pioneros de estas disertaciones son: Fanon, Seghor, Césaire, Glissant; centrados en la novela y el pensamiento militante nacionalista.

2. Un segundo momento surgido en la década de los 80’ del siglo XX y fue calificado de “alta teorización”, construido en diálogo con la historiografía y el discurso literario. “Por un lado, la aparición del texto canónico, *Orientalismo* de Edward Said (publicado por primera vez en 1978), que presenta al oriente como una invención de Europa” (*Ibíd.*). Las figuras sobresalientes de este segundo momento fueron: Said, Nandy, Spivak y Bhabha.



3. “Un tercer momento del pensamiento poscolonial está marcado por la radicalización de la globalización y su presión sobre los recursos naturales y la vida humana” (Gigena 2011: 4). Según este autor los principales representantes de esta última corriente son Mbembe, Spivak, Bhabha y Mudimbe.

### **Complementariedad entre la Teoría de la Dependencia y el Análisis del Sistema-mundo de Immanuel Wallerstein**

La Teoría de la Dependencia (TD) es una respuesta a las tesis de modernización y desarrollismo impulsadas por la Cepal en el período entreguerras cuyos principales exponentes y precursores fueron:

1. Prebisch (1948). Para este autor la economía mundial es preciso entenderla en la dinámica centro-periferia, donde el intercambio de bienes primarios significó una mayor dependencia y un refuerzo de la relación asimétrica desfavorable para los países de la periferia. En este esquema, el centro es quien acumula la mayor capacidad de renta, mientras que en los países de la periferia las burguesías nacionales eran quienes podían, en mayor medida, percibir rentas y capital en esta lógica. En una primera fase propone la industrialización de los países de América Latina con inversión del Estado, así como estructurar una política económica racional y coherente que entienda y enfrente la lógica centro-periferia.

En su obra posterior, critica la exagerada visión monetarista de los organismos internacionales, y defiende a la Cepal, en el sentido que no omite los desajustes macroeconómicos, pero sostiene que esa visión no puede ser la única, también es necesario cambiar los factores estructurales, tales como la estructura de la propiedad, la distribución más equitativa del ingreso y mejorar el ahorro interno (Prebisch 1961). Posteriormente introduce en sus recomendaciones: (a) ampliar y diversificar la exportación como medida para minimizar el control externo, principal obstáculo para la industrialización, (b) la integración regional para ampliar los mercados y reducir la dependencia, (c) los cambios de la propiedad y uso de la tierra mediante la reforma agraria y (d) la modificación de las políticas fiscales (Prebisch 1963).

2. En lo que respecta, a lo estipulado por Dos Santos (2011, orig. 1978), los orígenes de la dependencia económica está en la dependencia tecnológica que resultó ser más cómoda para las burguesías nacionales y se convirtieron en agroexportadoras, es decir, le dieron continuidad al rol de la oligarquía colonial con pocas modificaciones. Así se conformó una burguesía industrial que captaba gran parte del capital generado por la economía exportadora, lo que a su vez reafirmaba su *statu quo* con el apoyo de agentes externos: multinacionales, organismos económicos internacionales, Estados de los países centrales. No obstante, ante la inminente necesidad de la sustitución de importaciones por las guerras mundiales, la burguesía industrial brasileña no estaba fortalecida ni financiera ni técnicamente, por ende, hubo de permitir la inversión directa de capitales extranjeros y, con ello, perder su posición privilegiada.

Esto generó el surgimiento y fortalecimiento del populismo que hacía más débil la inversión interna tanto privada como pública y la subsecuente privatización y desnacionalización (*Ibíd.*). Dos Santos (*Ob. Cit.*) fue el pionero de la teoría de la dependencia, al advertir la existencia de una economía-mundo capitalista, y destacar, que solo a partir de una visión de ese sistema mundial se puede entender la dependencia de las economías nacionales. También advierte que las relaciones de la economía-mundo capitalista son diferenciadas con los diversos países de la periferia, dependiendo del poder e intereses particulares en cada momento histórico del proceso de capitalismo industrial. Su propuesta fue privilegiar la cooperación sobre la competencia para poder construir una economía mundial sobre una civilización planetaria, fundamentada en la integración y la complementariedad.

3. En esta línea Marini (1991) estipula que América Latina nació para favorecer el capitalismo internacional en el siglo XVI. Fue gracias a la capacidad financiera de España y Portugal -sustentada en la explotación de metales preciosos- que se creó una incipiente manufactura, génesis del capitalismo industrial de Europa del norte o anglosajona, toda vez que las economías latinoamericanas se convertían en receptoras, consumidoras y demandantes de productos manufacturados. De la exagerada demanda importadora de los países latinoamericanos, surgió la deuda ya bajo el control externo

de Inglaterra. Este es el comienzo de la dependencia que intrínsecamente genera mayor dependencia, hasta que se trascienda o se quiebre el sistema completo.

La sociedad industrial central necesitaba no solo la contraparte periférica que la proveyera de materia prima, sino de productos agrícolas que le permitiera explorar, manufacturar y diversificar productos, es decir, la especialización de la producción. Luego, a la exportación de materia prima agrícola y para la producción de alimentos, se sumó la provisión de materia prima industrial que significó una fase de avance en el capitalismo industrial; es decir, un salto cualitativo de la plusvalía por la explotación del trabajador a la plusvalía generada por la capacidad productiva del trabajo (*Ibíd.*)

Así mismo, la plusvalía relativa es necesaria en la medida que el trabajador percibe ciertos ingresos para ser, paralelamente, consumidor estable de los productos manufacturados: requiere percibir ingresos suficientes para adquirir bienes, pero insuficientes para poder acumular o generar capital. Mientras esto sucedía en los países centrales, en los países periféricos se generaba la sobreexplotación del trabajador, mayor trabajo con menor remuneración, a objeto de proveer materia prima para la industria a un mismo o menor costo, en este caso, el trabajador no entraba como potencial consumidor, por ende, la plusvalía se seguía basando en su explotación (*Ibíd.*).

Marini (*Ob. Cit.*) y Dos Santos (*Ob. Cit.*) estiman que ir hacia un socialismo mundializado supone la oposición de las burguesías nacionales, los intereses de la multinacionales y las clases políticas de las burocracias estatales; por ende, los procesos revolucionarios son necesarios e inevitables para romper con la estructura económica centro-periferia

4. Bambirra (*s.f.*) argumentó que las burguesías nacionales latinoamericanas, a partir de la década de los 60' del siglo XX, pactaron con gobiernos de facto a fin de contener la presión popular surgida a través de organizaciones políticas y sindicales, y con ello poder aplicar medidas restrictivas formuladas por el Fondo Monetario Internacional (FMI), a fin de contener los sueldos, los créditos a la pequeña burguesía

y con ello equilibrar la balanza de pagos; y así iniciar un nuevo ciclo de inyección externa de capitales.

Para esta autora la dependencia se inicia con la emergencia de Inglaterra como potencia económica en la segunda mitad del siglo XIX, hecho que re-articula el sistema, permitiendo a ciertas economías latinoamericanas manufacturar productos, pero los bienes de producción (maquinarias, repuestos); es decir, la tecnología, se seguía produciendo en los países centrales, el ensamblaje o la manufactura final fue el signo de la industrialización de América Latina en el siglo XX; la tecnología no aparece como producto final o mercancía sino como capital invertido e inyectado desde el exterior (*Ibíd.*). Estas son las razones por las cuales la modernización de América Latina resultó ser una ilusión; es necesaria una autonomía tecnológica. Hasta tanto no se enfrente esta realidad de una economía-mundo bajo la lógica estructural centro-periferia no es viable ningún cambio.

5. Furtado (1969) indicó que en América Latina en el transcurso del siglo XX pasó de ser una referencia geográfica a una realidad histórica. Para este autor, la dependencia económica de América Latina se inicia desde la sociedad colonial caracterizada por el arquetipo individualista, la encomienda; lo que a su vez generó formas subalternas de relación política y social. De este modo, la región nació dentro la división internacional del trabajo, por ende, al crearse y fortalecerse los Estados nacionales éstos reforzaron su rol de proveedores de materia prima. Las relaciones coloniales de latifundio/comunidad indígena o latifundio/minifundio se mantuvo casi intacta hasta bien entrado el siglo XX, este tipo de economía agraria explica la desigual retribución de los diferentes grupos sociales participantes del proceso productivo, situación que reprodujo el Estado nacional.

Este orden económico donde los países de la región se ubicaron como productores y exportadores de materia prima, y grandes importadores, es la causa del alto endeudamiento externo, situación agravada por las políticas de refinanciamiento que los hizo más vulnerables y dependientes. La primigenia industrialización de los países latinoamericanos responde a la expansión de las exportaciones, la crisis mundial

de 1929 generó mayores índices de inflación, la necesidad de crear un parque industrial y la sustitución de importaciones. Las causas estructurales de la dependencia, son entre otras, la falta de infraestructura, sistemas fiscales eficientes y escasez de mano de obra calificada (*Ibíd.*).

El autoabastecimiento y la satisfacción de demandas de un mercado interno no se vieron favorecidos por una agricultura extensiva, y una escasa o nula inversión en conocimiento tecnológico; ambos factores más el control externo financiero de las economías nacionales, generaron el decrecimiento o estancamiento de las economías pese a los esfuerzos realizados por los Estados para atacar las causas estructurales mediante el diseño de políticas industriales. Furtado (*Ob. Cit.*) es pesimista ante las salidas integracionistas por la persistencia del mismo panorama: diversos niveles de desarrollo de las regiones o provincias al interior de los países, desigual distribución del ingreso y concentración de capital por pequeños grupos sociales (burguesía). El autor ve como una solución viable la independencia y autonomía en la tecnología, la creación de empleos, así como priorizar la cooperación antes que una apresurada integración.

6. Cardoso (1971; 1977) explica que el crecimiento del sistema capitalista mundial liderado por Estados Unidos en el siglo XX, fue una clara política que promovió y amplió la dependencia de América Latina al pactar con las burguesías nacionales, mediante el acicate de los créditos financieros y el monopolio de la investigación científica-tecnológica; a cambio de que éstas mantuvieran sus privilegios en su capacidad para retener la mayor parte de la renta. De esta forma, la dependencia tecnológica fue el principal impedimento para el éxito de la sustitución de importaciones, que sucumbió ante la imposición de parques industriales que no eran más que bastiones de ensamblajes de industrias de las multinacionales e industrias de los países centrales.

Según Maza Zavala (1973) en la teoría de la dependencia se explica el subdesarrollo como proceso dialéctico de expansión del capitalismo, y como un hecho propio de él, esencial, sustancial y no visto como su producto o consecuencia. Para este

autor los países o sociedades dependientes o según la lógica capitalista “subdesarrollados”, se caracterizan por ser economías abiertas y receptivas a las influencias políticas, culturales y, sobre todo, económicas de las potencias extranjeras.

Los procesos siguen siendo expoliativos y extractivistas, se descapitalizan a las sociedades dependientes y se bloquea cualquier intento innovador dirigido a romper la dependencia epistémica. En este contexto el “desarrollismo industrial” está dirigido a satisfacer las necesidades de expansión del sistema capitalista mundial, mientras que las intervenciones se realizan bajo la estrategia de inteligencia militar y espionaje, para asegurar los intereses de potencias mundiales, así como debilitar la creación de una burguesía nacionalista (Brito Figueroa 1972). Esta tendencia teórica surge a partir de la década de los 60’ y 70’ de la reconceptualización del desarrollismo cepalista bajo la influencia del estructuralismo (Maza Zavala *Ob.Cit.*; Sonntag 1989). Según Quijano (2007: 96). la propuesta de la Teoría de la Dependencia más destacada fue la de Raúl Prebisch y sus asociados:

para pensar el capitalismo como un sistema mundial diferenciado en “centros” y “periferias”. Tal visión fue retomada y reelaborada en la obra de Immanuel Wallerstein, cuya propuesta teórica del “sistema-mundo moderno”, desde una perspectiva donde confluyen la visión marxiana del capitalismo como un sistema mundial y la braudeliana sobre la larga duración histórica.

En este orden de ideas, la idea central de la Teoría de la Dependencia es tomada por Immanuel Wallerstein y a partir de allí desarrolla su análisis del sistema-mundo moderno caminando hacia un enfoque menos economicista o determinista, más inter y transdisciplinario donde lo ideológico-cultural toma fuerza interpretativa. El análisis del sistema-mundo moderno es una trascendencia de la Teoría de la Dependencia desde un determinismo económico hacia un análisis más holístico donde los factores ideológicos, culturales; es decir, epistémicos, son también fundamentales:

En América Latina, muchos dependentistas (teóricos de los años setenta vinculados a la ‘escuela de la dependencia’ en la economía política latinoamericana) privilegiaban las relaciones económicas y políticas en los procesos sociales a costa de las determinaciones culturales e ideológicas.

La ‘cultura’ era considerada por la escuela dependentista como instrumental para los procesos de acumulación capitalista. En muchos aspectos, los dependentistas reproducían el reduccionismo económico de los enfoques marxistas ortodoxos (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007:18).

Para los autores citados los analistas del sistema-mundo moderno observan los imaginarios y las epistemes como dispositivos ideológicos y derivaciones de la acumulación capitalista, lo que representa un paso al frente, pero no definitivo hacia los estudios decoloniales. Wallerstein (*Ob. Cit.*) mediante una sistematización de la evolución de su enfoque teórico durante las cuatro últimas décadas del siglo XX y los subsiguientes años del siglo XXI, establece que la categoría de análisis en primer lugar fue en singular “sistema-mundo” y luego pasó a ser una categoría en plural “sistemas-mundo”.

El **sistema-mundo** se entiende como: “una zona espaciotemporal que atraviesa múltiples unidades políticas y culturales, una que representa una zona integrada de actividad e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémicas” (Wallerstein *Ob. Cit.*: 32). Para este autor esta categoría de análisis la tomó de Braudel y luego se combinó con la Teoría de la Dependencia a raíz de la re-conceptuación desarrollista de la Cepal, con antecedente remoto en Polanyi y las categorías centro-periferia propuestas por Prebisch y sus colaboradores. Los supuestos que fundamenta el análisis del sistema-mundo moderno son (Wallerstein *Ob.Cit.*):

1. “Los TiempoEspacios son construcciones reales que se encuentran en constante evolución y cuya construcción es parte componente de la realidad social que analizamos” (p. 39).

2. “Los sistemas históricos dentro de los que vivimos son, efectivamente, sistémicos, pero también son históricos” (p. 39). Permanecen iguales más no idénticos, es una paradoja con la cual deben lidiar los científicos sociales.

3. Los sistemas-mundo tienen dos subcategorías de apoyo que son las economías-mundo y los imperios-mundo. La economía-mundo son las relaciones comerciales y de producción que soportadas en acciones coercitivas y de índole militar se integran de

forma orgánica en un determinado espaciotiempo, las cuales adquieren la forma de imperios-mundo.

4. El sistema mundo-moderno toma la forma de economía-mundo cuyo trasfondo es el capitalismo. Es decir, sistema-mundo moderno se fundamenta en una economía-mundo-capitalista. Un sistema capitalista solo puede existir en una economía-mundo. El sistema-mundo-moderno ha sido el único sistema-mundo que se ha mantenido por tanto tiempo y no ha dejado de expandirse e innovarse.

5. La economía-mundo capitalista carece de estructura política y se sostiene por medio de la división internacional del trabajo. La economía-mundo capitalista requiere de un poder político limitado para poder mantener **la acumulación incesante de capitales**; esta es la clave para diferenciar capital de capitalismo.

6. Por eso en el sistema-mundo moderno es necesario la multiplicidad de Estados nacionales que amplíen los límites de la economía de mercado pero impidan la formación de un poder político tipo imperio-mundo que compita con el poder económico.

7. La economía-mundo capitalista es una red de relaciones a partir de un conjunto de instituciones entre las cuales está el mercado o los mercados, los Estados nacionales, las clases sociales, las unidades domésticas (familias, hogares, famiempresas, etc.; organizadas en función de la sociedad industrial capitalista como consumidores/productores/administradores, socialización primaria), las identidades.

8. La economía-mundo capitalista para generar de forma **incesante la acumulación de capital** repele los mercados completamente libres, en su defecto requiere y fortalece la constitución de cuasi-monopolios y oligopolios en concordancia con sistemas de patentes que controlan la innovación, es decir, el valor agregado protegido de la competencia.

9. La división internacional del trabajo solo es posible gracias a la existencia de los Estados nacionales.

10. La división internacional del trabajo se corresponde al esquema centro/periferia. El intercambio comercial desigual entre centro/periferia es una



estrategia para transferir el capital acumulado de regiones periféricas a las regiones centrales; sin embargo, pueden coexistir otras estrategias expoliativas o extractivistas. La producción central es cuasi-monopólica, mientras que la producción periférica es competitiva; esto genera intercambio desigual, porque se transfiere la plusvalía de las regiones periféricas a las regiones centrales de la economía – mundo.

11. De acuerdo al supuesto anterior, el capital se mueve hacia las industrias de punta, porque estas tienen vidas breves y se pasan de ser oligopólicas (en el centro) a competitivas (en la periferia), en este proceso pierden el valor agregado conferido por la innovación protegido temporalmente por el sistema de control de patentes.

12. Las clases sociales y las identidades dentro del sistema-mundo moderno se organizan de forma jerárquica en orden, siendo el hombre blanco, heterosexual, empleado/emprendedor el modelo de ciudadano ubicado en la cúspide de dicha jerarquía.

13. El sistema mundo moderno se fundamenta en la polaridad universalismo/anti-universalismo basadas en el racismo y sexismo, principalmente. Las tendencias anti-universalistas pregonan la diferencia, pero el sistema-mundo moderno las ha absorbido para justificar la subalternización y el dominio; es decir, son incluidas, pero en rangos inferiores como “margen de tolerancia”. La inclusión/exclusión se convirtió en una dicotomía que sustenta a los Estados nacionales en una permanente tensión entre grupos que pretenden ser incluidos en la banda de “ciudadanía”, y los ya incluidos, luchan por cerrar esa brecha de inclusión.

14. Esto generó una geocultura (cultura mundial basada en la ciudadanía y la democracia bajo preceptos liberales). La geocultura se basa en nacionalismos que soportan un sistema interestatal con limitada maniobrabilidad política, hecho necesario para la existencia de la economía-mundo, soporte del capitalismo y su móvil de acumulación incesante de capital. De acuerdo con Castro-Gómez y Grosfoguel (2007: 13): “El análisis del sistema-mundo ha desarrollado el concepto de ‘geocultura’ para referirse a las ideologías globales”.

15. La geocultura consiste en una pugna ideológica al interior y en la administración de los Estados nacionales que facilitan la capacidad del poder económico para generar capital de forma incesante, ya que ayuda a velar o a disfrazar la continuidad del sistema mundo moderno: igual pero no idéntico en el transcurso del espaciotiempo.

Como se puede observar, el sistema-mundo moderno representa una alta contribución teórica a los estudios decoloniales al permitir sustentar y desarrollar el concepto de **colonialidad**. No obstante, aún observa lo simbólico-epistémico como una derivación de la economía-mundo capitalista, en los estudios decoloniales, ambas adquieren el mismo rango. Este supuesto es posible al realizar los estudios decoloniales un sintagma de este aporte con los estudios culturales y los estudios poscoloniales, quienes le imprimen relevancia a los dispositivos ideológicos y la violencia epistémica en la comprensión del sistema-mundo moderno.

### **Filosofía de la Liberación**

Otra corriente tributaria e importante que ha dado un gran aporte en la sistematización de los estudios decoloniales es la filosofía de la liberación propuesta por Dussel quien también realizó un giro epistémico frente a la modernidad en su intento por dar con una filosofía latinoamericana. Para Bautista (2014) la filosofía de la liberación fue desarrollada por el argentino Enrique Dussel desde su exilio en México en la década de los 70', fue un proyecto que se fue madurando a partir de la ética de la liberación y culmina con la política de la liberación. La filosofía de la liberación tiene como antecedentes inmediatos a Apel (1985) con su giro pragmático al denunciar el no-lugar y la atemporalidad del ser moderno y de Levinas (2006) con su concepto de la otredad o alteridad.

Esta subversión le permitió a Levinas presentar una idea muy particular de la filosofía y de la vocación del ser humano: el comienzo del filosofar no consta en el encuentro entre sujeto y objeto sino en la ética, entendida como relación fundamental entre un yo y otro (Maldonado-Torres 2007: 128).

Levinas (2006) trasciende lo óntico hacia lo ontológico, la intersubjetividad es fundamental para desarrollar su concepto de justicia basado en el dar o la donación mutua o recíproca. Sin embargo, Dussel da un paso hacia adelante al vincular la otredad como el principio básico no solo de la ética y de la justicia sino que lo extrapola hacia la política. De allí que para Maldonado-Torres (2007) Dussel plantea de forma contundente una filosofía propia latinoamericana desligada por completo de las categorías modernas, por consiguiente también de las posmodernas, incluyendo a Levinas (2006); quien sigue con la atemporalidad y no-lugar del sujeto moderno/posmoderno; Dussel, por su parte, hace un sintagma (integración trascendente) cuando le imprime a la propuesta de Levinas (*Ob.Cit.*) el carácter histórico-social considerando en el giro pragmático de Apel (1985) de tradición marxista y criticista:

La filosofía de la liberación también se deslinda de las utopías modernas ya que estas reproducen el no-lugar y la atemporalidad del ser propia de la modernidad y reforzada en la posmodernidad, pero que en el fondo encubren el eurocentrismo y justifican la colonialidad. En este sentido, una de la tesis central de la filosofía de la liberación de Dussel (2000) es que con la entrada en vigencia del proyecto moderno en 1492 se impone como único modelo social el iluminista-europeo-burgués al resto de las sociedades, con sus consecuentes dosis de dicotomías y fragmentaciones del amplio espectro de la vida humana y social.

En el contexto del proyecto moderno, la política fue entendida como las actividades realizadas en o desde el Estado o vinculadas a él, se asume como una esfera separada de la moral (Maquiavelo), de la religión (secularismo) y luego de la economía (liberalismo). De este modo, la política como asuntos referidos al Estado quedan encapsulados en una esfera manejada por expertos que en su defecto son los funcionarios y los gobernantes. Sobre esta premisa surge la idea de que el poder político reside en aquella clase social que administra el Estado, excluyendo a las demás clases y grupos sociales de los beneficios que dicha posición le confiere, este sería el poder como *potestas* enajenado según Dussel (2006). Esta idea de la filosofía de la liberación se ilustra de la siguiente forma:

en la modernidad quienes mandan, o sea, quienes tienen el poder, lo ejercen en cuanto dominio, porque mandan sin obedecer a la voluntad de quienes les han delegado la *potentia*, que básicamente es la voluntad colectiva de un pueblo soberano, cuya voluntad en consenso es lo único que puede legitimar (más allá de la legalidad) el poder delegado de una persona (rey, presidente o funcionario) o un grupo (congreso, constituyente, parlamento, etcétera) (Bautista 2014: 49).

Queda así justificado el poder político desde el Estado y la política quedó definida como las acciones para conquistar o bien mantener el poder político detentado desde el Estado en las dos vertientes modernas como lo son el liberal-capitalismo y el socialismo real o científico. En ambas la burocracia estatal es imprescindible y se entiende como un bien necesario y es admisible que también se convierta en factor de poder y, en casos diversos, hayan sustituido a la clase burguesa en el poder político del Estado.

El proyecto moderno en su vertiente liberal-capitalista también propició el individualismo y en la actualidad el ultra-individualismo, al representar a la persona como autónoma, independiente y ajena al otro y a lo otro. Esta concepción del ser humano ha tenido sus consecuencias en el plano político, pues al individualizarse el ser humano no solo se objetiva al otro y a lo otro, sino que desde una concepción materialista-utilitaria se les observa como medios para sus propios fines, concepción que se aplica al individuo y al sujeto como clase social, grupo o Estado (Bautista 2014).

Cabe destacar que la concepción individualista del ser humano es una constante de la civilización y filosofía “occidental” que se consolida con el proyecto moderno. Para dar respuesta a la contradicción que le genera la individualidad al ser humano como un ser gregario o comunal, surge así la alteridad o la otredad entendida por la capacidad de ubicar el *yo en el otro* para ir hacia un *nosotros*, y así re-significar el sentido *del yo en el nosotros*.

Dussel (2000, 2006, 2011) precisa que en otredad en vez de tomar la diferencia es mejor tomar el concepto de distinción, ser distinto es en realidad reconocer al otro que en pocos o en muchos de sus aspectos no es igual a mí. La alteridad pasa entonces por reconocer que pueden existir miles de representaciones de la persona, la sociedad,

el mundo, del yo, que tienen *otros* próximos o lejanos, tan válidas como las propias, pero que pueden coincidir, congeniar o complementarse en ciertos o en muchos aspectos.

Aquí Dussel (2011: 38) propone el concepto de **analéctica** como un proceso donde la subjetividad se construye en función del otro, estableciendo la distinción –y no la diferencia- que se trasciende a partir del diálogo, *se es por y para el otro*, pero ambos ubicados en coordenadas espaciotemporales específicas y nunca abstraídas:

El método analéctico desde la lógica analógica, subsume a la dialéctica y opino que la supera, no es totalizada (puramente ontológica) ni equívoca (como Levinas), sino que se abre a un ámbito, donde la hiper-potencia relanza el proceso político hacia los actos políticos anti-hegemónicos y que transforman las instituciones (*Ibid.*)

La filosofía de la liberación se nutre de la **analéctica**, de ese diálogo con el otro oprimido, subalternizado, racializado, y negado; es decir, el invisibilizado y colonizado dentro de la implantación del proyecto moderno. Con esta visión de dominio sobre el otro/lo otro fue que prorrumpió el europeo con su *yo-conquistador* en la lógica moderna del mundo (Dussel 2000).

Para este filósofo el *yo-conquistador* es anterior al *yo-pienso* de Descartes y posteriormente desarrollado por Kant, en este caso, el proceso de conquista fue determinante para construir el sujeto –abstracto- moderno basado en la racionalidad; este fue el justificativo del hecho de la conquista y no la conquista a partir de la justificación de la supremacía racional del europeo como hasta ahora se había creído (Bautista 2014; Maldonado-Torres 2007). El sujeto racional-abstracto moderno, también fue el que moldeó la vertiente burocrática-socialista al asumir una posición egocéntrica desde la administración del Estado y a objetivar al otro/los otros distintos al poder concentrado en el partido/gobierno/Estado.

Todos estos ejercicios de no-alteridad sin diálogo ni apertura, generan una barrera que construye las separaciones y las diferencias. Para Dussel (2006) la voluntad-de-vivir; es decir, de cubrir las necesidades básicas ya es un poder como *potencia*, que sí se realiza en comunidad, en la capacidad de reunir esfuerzos, de congeniar y

compatibilizar estrategias sería una voluntad de vivir-en-común, aumentando la *potencia*, que a su vez serviría como protectora ante las amenazas de la naturaleza y las tensiones que se originan en el interior de las comunidades y atienden a la disgregación y las salidas no institucionales y bélicas.

Esto a su vez tiene un abordaje de la política moderna como dominación hacia otra noción de política como una: “actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros” (Dussel 2006: 14); aquí entra el *poder obediencial*. En este contexto, la alteridad o la otredad pasa primero por percibir y aceptar al otro como igual, como capaz de aportarme, de nutrirme, cuestionarme y aliado para trascenderme como ser humano integrado a una sociedad. Sin simetría ni paridad no hay alteridad, ni mucho menos una política como “potencia”. La especificidad latinoamericana de esta política inspirada en esta filosofía es hacer **analéctica** (Dussel 2011), es decir, hacer un ejercicio de alteridad con el ser encubierto, el ser colonizado que ha sido reprimido en su expresión y diálogo:

Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano, es el “tema” de la filosofía latinoamericana. Este pensar analéctico porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente posmoderna y superadora de la europeidad (Bautista 2014: 53).

En este sentido para Dussel (2006; 2011) la filosofía de la liberación (ética y política) se basa en el hecho de que la persona y todo ser humano es igual a otro, y ambos han de encontrarse en la coincidencia a partir de la distinción para generar una voluntad entendida como *potencia* hacia el bien común. Para Dussel (2006) el poder político se re-significa como convergencia de voluntades hacia el bien común, ya sea por vías cercanas a la tradición o bien asentadas en el diálogo, así como otros medios innovadores hasta ahora insospechados (analéctica).

Cabe destacar que, la política como dominación afinada en el proyecto moderno justamente se basa en la desigualdad, en no reconocer a lo otro o al otro, como igual o par, al objetivarlo todo para dominarlo y explotarlo con fines egocéntricos e

individualistas que han mantenido bajo amenaza al planeta, ya sea por la posibilidad de una guerra mundial catastrófica o por la alteración del equilibrio ecológico, por medio de la contaminación. En otras palabras, es una concepción óptica/ontológica que justifica la dominación, es una concepción utilitaria que a la postre es un plan imperialista y colonial abordado como política, basada en el no-lugar y atemporalidad del sujeto moderno/posmoderno, que no es más que un ardid para ocultar el eurocentrismo para justificar la colonialidad y el imperialismo.

De acuerdo con Mignolo (2007a) y Castro-Gómez (2008) al ubicarse la sociedad burguesa iluminista como cúspide del progreso y sociedad modelo impuesta al resto de las sociedades del orbe, comienza una categorización del ser humano jerárquica, que la auto-sitúa en la cúspide de dicha clasificación social y humana, representando una forma de justificar la dominación y sus consecuentes explotación, expoliación, racismo; todos estos atributos necesarios para la política imperial y colonial, la cara oculta del proyecto moderno, justificada en el *yo-pienso* cartesiano desarrollado luego por Kant, y llevado a la categoría de ser por Hegel y ser histórico por Heidegger: “La analéctica no es otra dialéctica más, sino que es la dialéctica desfondada desde la palabra del Otro como revelación, la cual no viene desde arriba o desde el cielo, sino desde lo que la totalidad ha negado siempre” (Bautista 2014:24).

Para Dussel (2006, 2011) ver al otro como igual resituaría a la política como un ejercicio de alteridad como *potencia*, en el cual el poder político ejercido desde el Estado no sería de dominación/sumisión sino como un poder obediencial, donde el Estado está al servicio del pueblo. Así, quedaría abolida y perdería vigencia la concepción moderna del Estado como una entidad reificada al dominio de una mayoría y manipulada o explotada por una minoría que representa una clase o un grupo social. Según Bautista (2014) Dussel logra salirse de los dispositivos modernos para criticarla y proporcionar salidas viables a la crisis civilizatoria, logra entonces el giro decolonial y le da un aporte extraordinario a los estudios decoloniales

## **Pensamiento decolonial/ Estudios decoloniales**

El pensamiento decolonial o los estudios decoloniales son el conjunto de teorías e investigaciones que asumen que la modernidad y la colonialidad son las dos caras de una misma moneda, de allí que sus teóricos se dirigen a develar la ideología que en ellas subyace. Su principal diana es la racionalidad moderna como instrumento ideológico para subalternizar al resto de la humanidad no-europea y con ello justificar la colonialidad y el imperialismo (matriz epistémica colonial).

Quienes se inscriben en los estudios decoloniales parten del hecho que la racionalidad moderna/posmoderna al objetivarse pretendió –y pretende- colocarse como el pináculo de la humanidad y de allí creó una serie de categorías como progreso/atraso, bárbaro/civilizado; entre otros, con criterios raciales y sexistas principalmente. Según Dussel (2000) 1492 es la fecha metafórica inaugural de dicha posición eurocéntrica se basaron en el cristianismo para luego derivar en la racionalidad moderna y luego posmoderna. Por eso el pensamiento decolonial o los estudios decoloniales pretenden, en primera instancia, romper con la tradición moderna (matriz epistémica colonial) y salirse de sus categorías:

Una de las primeras conclusiones a las cuales podríamos arribar sería que utilizar ingenuamente el marco categorial del pensamiento moderno conduciría de modo inevitable a reproducir, en la construcción de nuevos proyectos políticos, económicos, culturales o de vida, relaciones sociales, humanas, económicas, etc., de colonización (Bautista 2014:72).

Uno de los objetivos de los estudios decoloniales es la **decolonialidad**, que necesariamente no terminó con la independencia (descolonización) porque al seguir vigente la modernidad/posmodernidad, sigue en vigor la colonialidad y el imperialismo con categorías remozadas como progreso y desarrollismo. A este respecto Mignolo (2007b: 30) plantea: “El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder (es decir, de la matriz colonial de poder)”.

La decolonialidad es un trabajo complejo pues la colonialidad alcanzó las relaciones intersubjetivas y fue internalizada por los sujetos colonizados (personas, etnias, grupos sociales, sociedades). El pensamiento decolonial y los estudios



decoloniales son también políticos. En este sentido Gigena (2011:7) señala: “el pensamiento decolonial es un proyecto intelectual y político de reciente emergencia, en vías de consolidación, con fronteras abiertas y una prolífica producción de textos predominantemente teóricos y filosóficos”.

La diferencia de los estudios decoloniales con los estudios poscoloniales radica en el **giro deocolonial**, es decir, en soltarse de las amarras de la racionalidad moderna, sobre todo de su idea-fuerza de la atemporalidad y no-lugar de la producción de conocimiento (Lander 2000, Mignolo 2007a, 2007b; Maldonado-Torres 2007); es decir, la *hybris* del punto cero (Castro-Gómez 2008) o la “neutralidad valorativa” desde la cual fue encubierta la ideología eurocéntrica y sus pretensiones imperiales soportadas en la modernidad que contiene la colonialidad (Gigena 2011). Para Mignolo (2007b: 32) “El pensamiento decolonial, al asentarse sobre experiencias y discursos como los de Waman Poma y Cugoano en las colonias de las Américas, se desprende (amigablemente) de la crítica poscolonial”.

Cabe señalar que los estudios poscoloniales aún se basan en el posestructuralismo y la posmodernidad, donde el sujeto sigue siendo atemporal y sin lugar (abstracto y abstraído), mientras que la tradición marxiana, incluida la teoría crítica, aunque le dan carácter histórico-social al sujeto, no salen de los márgenes de la modernidad: “Y la razón es que el pensamiento decolonial ya no es izquierda, sino otra cosa: es desprendimiento de la episteme política moderna, articulada como derecha, centro e izquierda; es apertura hacia otra cosa, en marcha, buscándose en la diferencia” (Mignolo *Ob.Cit.*: 30-31).

Los estudios poscoloniales y la teoría crítica tienen fundamento en el yo-pienso cartesiano y luego universalizante kantiano (Maldonado-Torres 2007; Gigena 2011), el sujeto trascendental hegeliano con fuertes cargas ideológicas donde también se han colado categorías jerárquicas de superioridad/inferioridad basadas en el racismo (Quijano 2000) y el sexismo fundamentalmente:

los estudios culturales y poscoloniales han pasado por alto que no es posible entender el capitalismo global sin tener en cuenta el modo como los discursos raciales organizan a la población del mundo en una

división internacional del trabajo que tiene directas implicaciones económicas: las ‘razas superiores’ ocupan las posiciones mejor remuneradas, mientras que las ‘inferiores’ ejercen los trabajos más coercitivos y peor remunerados (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 16).

Los estudios decoloniales son un sintagma de la teoría marxiana, la tradición sociocrítica, los estudios culturales, los estudios poscoloniales y la filosofía de la liberación; integrados de forma trascendente, pero a la vez depurados de las categorías modernas basadas en la *hybris* del punto cero y su subsecuente categorización jerárquica del ser humano para justificar la colonialidad que en la actualidad es tangible por medio de la división internacional del trabajo:

El problema no está en cuestionar solamente el capitalismo, el modelo neoliberal o, si se quiere, el socialismo real del siglo XX, sino en problematizar y criticar la racionalidad que los presupone y les da sentido, para no recaer en lo que siempre criticamos y que queremos superar (Bautista 2014: 14).

El **giro decolonial** va mucho más allá de las ideologías modernas (izquierda-derecha) más bien se ubicaría en los anti-sistemas que buscan trascender la colonialidad y la geocultura (Wallerstein 2006). En este contexto, Mignolo (2007b) indica que los supuestos que fundamentan el **giro decolonial** son los siguientes:

1. “El giro epistémico decolonial es una consecuencia de la formación e instauración de la matriz colonial de poder” (p. 28).

2. “El giro decolonial es la apertura articulada en la retórica de la democracia y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber” (p. 29-30).

3. “Los seres humanos son iguales y libres frente a otros seres humanos y no frente al Estado” (p. 43).

4. “El desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial” (p. 29-30).

Puede hallarse los antecedentes de los estudios decoloniales en proceso inaugural de implantación del proyecto moderno, siendo Gauma Poma su principal exponente;

este intelectual, se diferenci6 de Fray Bartolom6 de Las Casas en sus planteamientos, porque no solo trascendi6 la denuncia de los pueblos ancestrales: tambi6n critic6 la modernidad como modelo epist6mico que generaba un orden pol3tico de dominaci6n. Otros antecedentes de los estudios decoloniales pueden ubicarse en el pensamiento surgido a trav6s de la descolonizaci6n posguerras de independencia tanto en Am6rica en el siglo XIX como en 6frica y Asia en el siglo XX (*Ib3d.*). El pensamiento decolonial o los estudios decoloniales tambi6n se caracterizan por:

1. “Las variadas oposiciones planetarias al pensamiento 3nico (tanto el que justifica la colonialidad, desde Sep3lveda a Huntington, como el que condena la colonialidad (Las Casas) o la explotaci6n del obrero en Europa (Marx)” (Mignolo 2007b: 32)

2. “Tambi6n atiende a los horrores del holocausto, lo hace desde su gesti6n hist6rica en el siglo XVI, en historias paralelas, en Europa, en las Am6ricas y en las poblaciones de Asia” (Mignolo *Ob. Cit.*: 42)

3. “Reconoce el papel fundamental de las epistemes, pero les otorga un estatuto econ6mico, tal como lo propone el an6lisis del sistema-mundo” (Castro-G6mez y Grosfoguel 2007:16-17).

4. “El cuestionamiento de conexiones entre poder, conocimiento y distribuci6n territorial del mundo que establecieron a Europa como ‘centro’” (Gigena 2011: 8).

5. “La b3squeda de rupturas y el descentramiento geocultural del locus de enunciaci6n del conocimiento [euroc6ntrico]” (*Ib3d.*).

6. “La formulaci6n de un conocimiento capaz de dar cuenta de la agencia hist6rica de los sujetos subalternizados atendiendo, siempre, a la historia y la historicidad concreta de cada contexto” (*Ib3d.*).

7. “La cultura est6 siempre entrelazada a (y no derivada de) los procesos de la econom3a-pol3tica” (Castro-G6mez y Grosfoguel 2007: 16)

8. “Hay estrecha imbricaci6n entre capitalismo y cultura. El lenguaje, ‘sobredetermina’, no s6lo la econom3a sino la realidad social en su conjunto” (*Ib3d.*).

Puede observarse los estudios decoloniales como un sintagma (integración trascendente) entre las complementariedades de diversas tradiciones teóricas, pero a la vez descarta de sus enfoques tributarios las categorías modernas tales como la objetivación y universalización, ergo, la *hybris* del punto cero. Para Mignolo (2007b) la genealogía de los estudios decoloniales puede ubicarse en tres momentos:

- Un primer momento ubicado en la primera fase de “la colonia” cuando aún no habían surgido las colonias inglesas ni francesas. Siendo el primero y más representativo Waman Poma de Ayala, en el virreinato del Perú, mediante su obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno al Rey Felipe III*, en 1616, donde plantea un gobierno basado en Tawantinsuyu sin la jerarquía racial traída de “europa”, es decir, era un desmontaje de la matriz epistémica colonial y sus fundamentos. Este estadio resurgió luego con el pensamiento decolonial de las Américas que buscaban una reorganización de las sociedades en las excolonias.

- Un segundo momento se puede rastrear en el caso del esclavo afrocaribeño liberto Otabbah Cugoano, quien en 1787 publicó su tratado *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, donde se cuestionaba y se le daba rango epistémico a la matriz colonial, aunque desde los valores cristianos planteaba una ruptura a los fundamentos de la modernidad.

- Un tercer momento a partir de la crítica y reflexión de los movimientos de descolonización en Asia y África, las cuales tuvieron lugar en la Guerra Fría y la consolidación del poder emergente de índole político-militar de Estados Unidos.

Los estudios decoloniales parten del supuesto que mientras los procesos de colonización se maduraban en el territorio hoy denominado América, la visión del *Uno-universal teológico* (tradición judeocristiana) propio de Europa, terminaba su mutación hacia el *Uno-universal racional* constituido por medio del empirismo inglés, el racionalismo y, finalmente, el idealismo kantiano. Aquí se observa que el imaginario eurocéntrico se forma a partir de la idea de América desde 1492 y no fue un hecho aislado y abstracto como se ha querido demostrar por medio de la modernidad (Dussel 2000). Paralelamente, en la región iberoamericana y caribeña, se consolidaba la

implantación de las sociedades coloniales apoyadas en los procesos de aculturación e invisibilización de los saberes de los pueblos originarios-ancestrales, toda vez que en un primer momento no pudieron exterminarse (como sí ocurrió en las colonias inglesas de Norteamérica).

En este caso, los saberes que no fueron exterminados por la destrucción física ni la aculturación gracias al *Uno-universal teológico* inaugural, comenzaron a no ser reconocidos, invisibilizados, ridiculizados, minimizados, enmascarados y excluidos a partir de la justificación del *Uno-universal racional*, el cual se inicia a partir del XVIII y en el siglo XIX y XX alcanza su clímax por medio del positivismo como única forma de saber y conocer. A este procedimiento se le ha denominado **colonialidad del saber** (Cfr. Lander 2000).

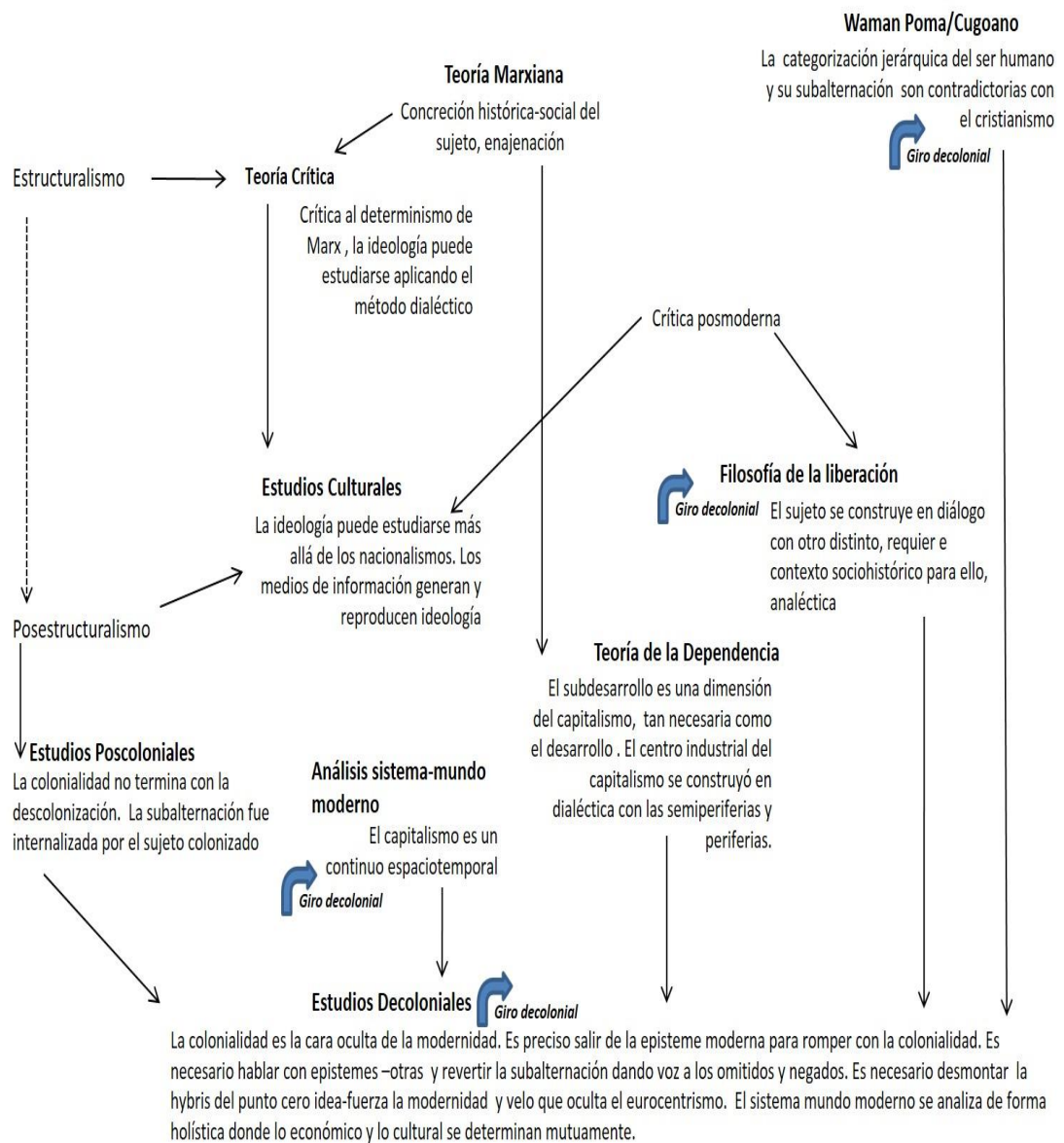
La independencia política de Iberoamérica y del Caribe que se inició en 1804 con la Revolución Haitiana y se mantuvo durante todo el siglo XIX, no significó un cambio sustantivo en la colonialidad, ya que el sistema-mundo capitalista fundamentado en el *Uno-universal racional* –otrora teológico- ya estaba consolidado. La división internacional del trabajo ya quedaba establecida como escenario para el agotamiento del imperialismo europeo-continental y el surgimiento del imperialismo estadounidense enmarcados ambos dentro del imperialismo eurooccidental. A esta dimensión se le ha denominado **colonialidad del poder** (Lander 2000; Quijano 2000, 2007).

Tanto la colonialidad del poder como del saber permitieron la **colonialidad del ser**, esto quiere decir, que los mecanismos de invisibilización-exclusión de cualquier forma de conocer ajena al *Uno-universal* fueron internalizados por las sociedades iberoamericanas y caribeñas, y luego en el siglo XX las africanas y asiáticas, recién independizadas políticamente. De esta forma, la colonialidad del ser y del poder se perpetúan manteniendo la división del trabajo internacional epicentro del sistema-mundo capitalista, donde los países “periféricos” del sistema-mundo moderno no solo pasa a ser proveedora de materia prima, sino que evoluciona en la actualidad hacia un mercado ávido de productos, servicios, epistemes y rasgos culturales eurooccidentales

(la aculturación se ha convertido en un continuo conformado como geocultura, Wallerstein 2006) dentro del marco de la posmodernidad o la fase avanzada del capitalismo (Cfr. Jamenson 1995; Lypovetzky 1994).

La **colonialidad del ser** permite que las sociedades occidentalizadas del mundo (periferias del sistema-mundo moderno) observen “normal” su renuncia a generar sus propias formas de ser y conocer, y su único referente epistémico sigue siendo el eurooccidental. De allí que el sistema-mundo moderno en su versión capitalista observe como mayor amenaza la contracultura árabe-islámica y desestime la iberoamericana-caribeña, ya que ésta última -con excepción de la resistencia de pueblos originarios-ancestrales, afrodescendientes y algunos movimientos sociales alternativos-, mantiene la formalidad moderna en la constitución de su organización política-social de Estados – nacionales, la pasividad frente a la división internacional del trabajo y la aceptación-conformidad de su rol de mercado del eje económico y cultural eurooccidental (su condición de marginalidad o periferia).

Para Vargas (2006) es difícil salir de esta situación porque la intelectualidad de la hoy denominada América Latina le cuesta -por la misma colonialidad del saber- volcarse hacia los discursos alternativos de los pueblos originarios-ancestrales, afrodescendientes y de los movimientos sociales emergentes: su referente sigue siendo el europeo.



**Infografía 4.** Genealogía de los estudios decoloniales (Bastidas 2017). Elaboración propia a partir de la sistematización de varios autores.

### CAPÍTULO III

#### JUSTIFICACIÓN DEL GIRO DECOLONIAL EN EL ESTUDIO DE LAS MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS RELIGIOSAS SINCRÉTICAS

En este capítulo se argumenta y justifica cómo el arte y la religión sincréticos pueden ser considerados pensamiento fronterizo; es decir, como “lugar de enunciación desde donde se articulan nuevas relaciones locales y globales” (Lepe 2008: 92). Para ello se esboza cómo se asume el arte y la religión en la modernidad incluida la posmodernidad. Se fundamenta la necesidad de crear una socio-estética otra que oriente sobre la decolonialidad que se inicia desde la corpo-política y se refleja en la geo-política (decolonialidad del ser para ir hacia la decolonialidad del saber y del poder).

Seguidamente se introduce la justificación del estudio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas desde la perspectiva de los estudios decoloniales; lo que llevaría sin duda **al giro decolonial** necesario por cuanto las ciencias sociales no han salido de la modernidad y la subalternización de estas expresiones y prácticas culturales.

#### **Crítica de la religión y el arte como reproductores y vehículos de la racionalidad moderna**

En primer lugar, cabe apuntar que la herencia helénica en el arte moderno aún sigue vigente. De acuerdo con Bravo (2006) la concepción eurocéntrica del arte tiene su raíz en Platón como la búsqueda de la belleza y la perfección entendida bajo los criterios de armonía y proporción identificadas con el bien y luego con la virtud. El arte servía para hacer honor y resaltar la grandeza de los dioses, y por extensión, el culto a los héroes como heredero o bendecido por los dioses. La legitimación del poder ubica al príncipe en el centro auspiciado y tutelados por el halo divino.

El artista desde una posición distante rinde honor al príncipe (al poder, al *statu quo*) con sus creaciones. La masa queda eclipsada por el carisma del príncipe, recibe



el culto heroico y los dispositivos estéticos para diferenciar lo feo de lo bello, lo corrupto de lo virtuoso; todos a favor de la admiración del poder legitimado. La obra de arte tiene un sentido primero cultural y luego de contemplación por ser bello, rozando con lo divino; entonces se explica la vinculación del arte con la religión pues ambos no son más que legitimadores de un poder visible o bien oculto (*Ibíd.*).

En consecuencia, la estética kantiana contiene estos elementos legitimadores del poder, es decir, ubica la apreciación estética como algo universal, un universalismo abstracto que toca la sensibilidad de todos los seres humanos, lo bello/apreciable está en el consenso y la coincidencia del juicio estético común frente a un objeto de arte (Kant 2003, orig. 1791). Aquí es evidente como lo universal abstracto desterritorializa al sujeto y se introyecta en su subjetividad e impide reconocer la apreciación estética ligada a los lugares, lo cotidiano, lo comunal (Pérez *et. al.* 2011).

El cuerpo y la intimidad del ser humano se ven atravesados por los dispositivos modernos que le sugiere que es bello y que no lo es, en otras palabras, la estética ha respondido a la dominación "epistémico-ontológica de las condiciones humanas, acusando el uso desmedido de filtros perceptuales diseñados para condicionar la mirada furtiva que se escapa de nuestra inquieta y sensible corporalidad" (*Ibíd.*). Obviamente la apreciación estética moderna es eurocéntrica y eurocentrada, solo las bellas artes aceptadas por la racionalidad ilustrada son dignas de apreciación estética, todo lo demás es desechable y grotesco, el transfondo aquí es tanto epistémico como ontológico:

La estética ha sido una de las propiedades máspreciadas de la ideología dominante, pues ha forjado la concreción del proyecto político de la burguesía ilustrada mediante la previsión de controles necesarios para encauzar el orden social de las subjetividades humanas (Pérez *et. al.*, *Ob. Cit.*: 33)

La estética es entonces un factor fundamental, sutil y efectivo de la colonialidad, y no solo eso, de la reproducción de la modernidad al inducir a las personas a filtrar y seleccionar solo aquello que desde el eurocentrismo es relevante, mientras que lo no-moderno resultaría grotesco, irrelevante, feo, y, por ende, desdeñable. Es bajo esta

óptica que hoy se siguen borrando subjetividades y epistemes que han sobrevivido a más de 500 años de colonialidad-modernidad.

La estética y la religión en el marxismo tienen una función sublimadora. El ser humano al percibir que no tiene el control sobre la naturaleza y sobre el producto de su trabajo se siente extrañado, por eso intenta ocultar o sublimar ese sentimiento por diversos mecanismos de su invención o imaginación. Es allí donde aparece en sus organizaciones más simples el arte y la religión, Marx y Engels (2007, orig. 1968: 35) lo establecen así: “La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real”. La religión y el arte buscan servir de intermediarios para ocultar o sublimar la sensación de extrañamiento y, al mismo tiempo, velar las relaciones sociales de producción, así Marx (2009, orig. 1844: 116) explica:

Toda la enajenación del hombre con respecto de sí mismo y de la naturaleza aparece en la relación que él presume entre él, la naturaleza y los otros hombres distintos de él. Por eso la autoenajenación aparece necesariamente en la relación del laico con el sacerdote, o también, puesto que aquí se trata del mundo intelectual, con un mediador, etc.

En este sentido, el ser humano busca mediadores para resolver la oposición que el asume entre él y la naturaleza y los otros, dicho de otro modo, su oposición ontica-ontológica, es allí donde surge la función de los sacerdotes, la religión, la estética o el arte en general, como dispositivos para ocultar, sublimar o apaciguar su sentimiento de extrañamiento por medio de un sentido de trascendencia, sin embargo, estos medios no resuelven el dilema porque la solución estaría en que: “La enajenación del hombre y, en general, toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con el otro” (Marx *Ob. Cit.:* 114). Estas formas de ocultamiento o sublimación de la enajenación del ser humano no logran disipar las relaciones sociales de producción, solo las disfrazan porque:

Las diferentes fases del desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho, en otros términos, cada etapa de

la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo (Marx y Engels 2007, orig. 1968: 30).

La religión puede comprenderse como un hecho de sublimación y ocultamiento de las relaciones sociales de producción, y de los dispositivos de dominación política, social y económica que de ellas se derivan. Marx y Engels (*Ob. Cit.*) apuntan que el interés común o general se vuelve ajeno y abstracto gracias a la división del trabajo. El poder social en tanto la fuerza de producción multiplicada por cooperación de varios individuos, también se percibe enajenada por la división del trabajo, por no tener un carácter voluntario tal como suele suceder con la religión y el arte.

Siguiendo con la tradición marxista y el criticismo dialéctico, Adorno (1983, orig. 1970) el arte cobra un sentido distinto en cada época y contexto sociocultural, no se pueden hacer juicios estéticos extemporáneos, tampoco entender la historia del arte como una secuencia evolutiva lineal (moderna) según la tendencia hegeliana y kantiana. Esta posición coincide con lo establecido con Benjamín (2009, orig. 1936) para quien el arte se interpreta en las coordenadas de una o varias tradiciones, por ejemplo, en la antigua Grecia la *Venus de Milo*, fue interpretada como objeto cultural, pero en la tradición monacal medieval como algo pagano y aborrecible.

En la época actual –posmodernidad- el arte tiene un nuevo sentido. Según lo apuntado por Benjamín (*Ob. Cit.*) la reproducibilidad trastocó el sentido moderno de la obra de arte como un objeto único susceptible de contemplación, es decir, la reproducibilidad le quitó su aura (capacidad de evocación) y la colocó como un objeto más dentro del mercado de bienes de consumo. Lo bello ahora no solo puede ser admirado, puede comprarse y reproducirse cuantas veces se desee. La litografía, la fotografía, la reproducción musical y el cine incorporaron la reproducibilidad como un elemento deseable de las obras de arte al mediarle tecnológicamente la realidad al espectador (el filtro selectivo estético legitimador de poder de la modernidad se perfecciona y profundiza).

El carácter único y el aura de la obra de arte moderna desaparece, toda vez que esta puede ser captada por una cámara y ser reproducida: Parece el sentido de

subyugación y evocación que antes producía, por cuanto su accesibilidad no solo es masiva, sino que es permanente. Benjamín (*Ob. Cit.*) indica que la reproducibilidad y la tecnología integrada al arte supusieron el surgimiento de una nueva forma de apreciación estética que dejaba atrás la mera fascinación e intentaba captar la admiración, concentración y contemplación del espectador.

Todo esto creó las condiciones del arte posmoderno que es el correspondiente y complementario con el capitalismo multinacional actual: Es la sintomatología de la esquizofrenia en el sentido lacaniano, como una ruptura entre la temporalidad pasado-presente-futuro que era la *psiquis* propia de la era moderna. El presente se vuelve tan evidente y contundente que la persona pierde la perspectiva de pasado-futuro (Jamenson 1995).

Benjamin (2009, orig. 1936) y sobre todo Jamenson (1995) apuntan hacia una vía para la denuncia y transformación de la cultura posmoderna (que no es más que la lógica del sistema-mundo-moderno actual) por medio de la educación. Esa vía puede comenzar –como muchos procesos históricos revolucionarios- mediante el arte que con las mismas categorías y manipulaciones de la posmodernidad denuncie su lógica capitalista multinacional subyacente, y así llamar a la reflexión, basada en procesos estéticos-educativos en función de transformar conciencia como un primer paso para desmontar el aparato sublime del capitalismo avanzado.

Por su parte a diferencia del arte, la religión, con la modernidad ha tenido complementariedades y contradicciones. Para Mignolo (2007a) en la construcción del Estado moderno las comunidades tenían un vínculo basado en la fe, esta vinculación debió ser sustituida por otra, de allí la invención del Estado nacional y el concepto de ciudadanía, ambas son creaciones modernas. En este contexto, la religión, aunque apartada del laicismo del Estado moderno, adquirió un rol un poco menos visible pero no menos importante en la constitución del sistema-mundo moderno.

A este respecto, Weber (2009, orig. 1904-1905) demostró como la ética de las confesiones religiosas metódicas -específicamente las de origen calvinista- fueron determinantes para el desarrollo de la ética del capitalismo inaugural con sus ideas-

fuerza de la misión de vida que propendía a la profesionalización y el culto al trabajo metódico como garantías de salvación, estos valores religiosos fueron depurándose de su raíz religiosa para aparecer siglos después como ética capitalista; y ayudaron en gran medida a asimilar la idea de hacer vida en la fábricas, o en la proyección profesional-empresarial, requeridas por la división del trabajo. Del mismo modo, Houtart (2001) también vincula la ética de la religión budista como complementaria y condición del desarrollo del capitalismo en el sudeste asiático en la segunda mitad del siglo XX.

Para Ortiz (2005) el hecho que en la sociedad moderna la religión perdió su centralidad, no quiere decir que haya declinado o desaparecido; al contrario, se diversifica y se individualiza en la fase del capitalismo avanzado. Es decir, hay una complementariedad con la cultura *psi* y la religión, donde cada persona escoge de las doctrinas religiosas y de sus dogmas lo que más le conviene o se adapta a sus formas de vida, surgió la libertad de seleccionar los elementos de la ética religiosa que más se complementaban con la filosofía de vida de cada quien, y el poder de descartar u omitir aquellos no congruentes o afines a su forma de ser. En este caso, la religión adquirió no solo un nuevo significado sino un nuevo repunte insospechado hace algunas décadas atrás.

Lo anterior se debe a que: “Es posible argumentar que actualmente, en el caso de algunas de esas religiones, valores como ciudadanía y democracia fueron incorporados al discurso y la práctica religiosa” (Ortiz *Ob. Cit.*: 109). Esto quiere decir que valores modernos y ultramodernos como la libertad personal, la ultra-individuación, la igualdad, la equidad, la diversidad y la inclusión fueron asumidos e incorporados por las grandes religiones, lo que significó una flexibilidad en sus cánones, preceptos e incluso en sus rituales: “Las religiones universales para construir nuevas identidades necesitan un referente global, de allí la íntima relación que se establece con la ecología” (Ortiz *Ob.Cit.*: 116). Para este autor en la actualidad la religión dejó de ser como asunto privado, ahora religión y esfera pública no son polos excluyentes, sino más bien complementarios.

En síntesis, la modernidad se aprovechó de la fuerza legitimadora del arte y la religión y las incorporó como dispositivos controladores y reproductores del poder de la matriz colonial, la religión y el arte son vehículos que expresan y organizan una ética basada en la corpo-política dirigidas a sublimar el extrañamiento y el sentido de pérdida de la libertad. Pero paradójicamente en cualquier momento pueden convertirse en nichos subversivos desde donde se cuestione al sistema mundo moderno al incorporar nuevos valores y al ubicarse en la frontera de lo personal y lo público.

### **Las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas como espacios dinámicos de pensamiento fronterizo**

El arte y la religión al subjetivarse y territorializarse pueden propender a la creación; también pueden convertirse en intersticios, bordes del saber fronterizo y, por ende, en focos o refugios de resistencias de raíces tradicionales o de planteamientos futuristas que puedan descentrar la matriz colonial de poder. Todo esto es posible al tener el arte y la religión los valores como la esperanza, la libertad, la inclusión y el respeto al Otro o lo Otro.

La potencialidad educativa o transformadora desde la estética y la religión no parecen ser nada desdeñables a favor de un pensamiento que vaya en contra, o descentre o trastoque la matriz colonial de poder del sistema mundo moderno. Es necesario en primera instancia salirse de los resortes y coordenadas de la modernidad, pero se puede criticar incluso desde ella, tal como Cugoano lo hizo a finales del siglo XVIII quien planteó un giro decolonial usando los valores cristianos de libertad, solidaridad, carisma, etc.; es decir, planteó un giro decolonial desde la ética cristiana, desde los fundamentos propios de la modernidad (Mignolo 2007a; Mignolo 2007b).

De allí se desprende la importancia del estudio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas desde la perspectiva epistémica de los estudios decoloniales que develaría en ellas nuevos sentidos y significados. De acuerdo con Castro-Gómez y Grosfoguel (2007: 17) “Con el objeto de encontrar un nuevo lenguaje para esta complejidad [de la decolonialidad], necesitamos buscar ‘afuera’ de nuestros paradigmas, enfoques, disciplinas y campos de conocimientos”. Por eso es necesario ir

al pensamiento fronterizo, entendido como: “la derivación específica de respuesta contracolonial tendrá que ver con la condición en que se inserta la historia local, invisibilizada o subalterna en el diseño global hegemónico (Lepe 2008: 83).

De allí que el **giro decolonial** comienza con rastrear y visibilizar a aquellas sociedades que quedaron subalternizadas y han resistido a través del tiempo innovándose para comunicar los vestigios de culturas ancestrales e innovación de tradiciones que pueden haberse constituido en espacios dinámicos de pensamiento fronterizo: “Necesitamos entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo” (*Ibíd.*).

En este orden de ideas, de acuerdo con Bansart (2012) la ética y las subjetividades de los pueblos ancestrales tanto africanos como indoamericanos son un importante reservorio de una filosofía de vida en la cual el ser humano forma parte de un todo universal, es parte constitutiva de él, es decir, se sale de la ego-política propia de la modernidad, contienen subjetividades alternas a la colonialidad/modernidad, o las vías o indicios para comenzar a salir de ella.

Estas subjetividades y cosmovisiones generalmente, sobre todo en la hoy denominadas América, África y Asia, se encuentran en las sociedades campesinas y en las periurbanas, ya que el *damné*<sup>3</sup> ancestral indoamericano y africano se refugió en sitios apartados y selváticos a fin de preservar su unidad cultural estructural amenazada de muerte por el *yo conquistador* y ahora por el poder de los Estados-nación: “El campesinado es dejado sistemáticamente de lado por la propaganda de la mayoría de los partidos nacionalistas. Y es evidente que en los países coloniales sólo el campesinado es revolucionario. No tiene nada que perder y tiene todo por ganar” (Fanon 1961: 9).

No se trata de pensar ingenuamente que las comunidades campesinas y periurbanas han conservado de forma pura la heredad del *damné*, sus tradiciones y

---

<sup>3</sup> Término acuñado por Fanon (1961) para hacer referencia al ser subalternizado mediante la implantación del proyecto moderno a través de la colonialidad (por medio de la diferencia colonial). Es el ser subyugado que resiente la herida colonial y la sufre.

costumbres ancestrales, lo más probable es que estas hayan hecho simbiosis con la modernidad en distintos grados o en algunos casos se hayan fundido completamente. En el caso de Venezuela, la cultura hispano-árabe se implantó con incorporaciones de algunos elementos indígenas (Carrera Damas 2012; orig. 1992; Bastidas 2013); es decir, se construyó la “superioridad del europeo” sobre su extensión reflejada en el *Otro* europeo “de segunda” latinoamericano (Lepe 2008; Carrera Damas *Ob. Cit.*). No obstante, los rasgos ancestrales pueden ser más susceptibles de ser captados en las comunidades campesinas, los pueblos o villas y las zonas perirurbanas:

es interesante observar cómo a pesar de la penetración, estas comunidades han podido amalgamar una cultura de vida en la que, si bien no se rechazan nuevos valores, se logran integrar a los valores tradicionales y terminan formando una nueva visión de mundo que es ejercida con tal autonomía, que entraba el intento de rastrear el origen o procedencia de cualquier manifestación socio-cultural (Suárez de Paredes y Castillo 2000: 123).

Y es que la pureza de los elementos culturales en los estudios decoloniales no constituye una prioridad, se trata de conocer como desde el saber fronterizo se crearon otras epistemes o subjetividades capaces de interpelar o trastocar a la matriz de poder colonial, o en su defecto, dialogar con ella en términos de paridad, se trata de encontrar hitos que lleven a la decolonialidad: “Es necesario decir que la visibilización de los conocimientos ‘otros’ propugnada por el grupo colonialidad/modernidad no debe ser entendida como una misión de rescate fundamentalista o esencialista por la ‘autenticidad cultural’ ” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 19).

No interesa en esta tesis la pureza de una tradición, sino las confluencias, los diálogos interculturales a las que estas sociedades se han visto sometidas desde 1492 y que han actualizado en una armonía y complementariedad entre lo tradicional y lo moderno, que constituiría atisbos y rutas relevantes para salir de la compleja trampa del sistema mundo moderno y su actual autodestrucción planetaria por el uso y abuso de los recursos naturales, y con ello, plantear vías alternas al modelo de la ego-corporo-geo-política de generación incesante de capital: “Más que una autenticidad incontaminada o una tradición que se perpetúa idéntica desde los tiempos



inmemoriales, son los bordes, las interacciones y la heterogeneidad los que convocan a este tipo de estudios” (Restrepo 2007: 299).

Según Bautista (2014: 14) “Ahora se trata de hacer la transición hacia esa otra forma de vida, que requiere esta otra forma de producir conocimiento y sabiduría para la vida” y en este sentido las comunidades campesinas y periurbanas han sido hábiles en este sentido, son ricas en intersticios, en pensamiento fronterizo, en formas de vida Otra donde el rentabilidad no es un fin sino un medio: “la racionalidad campesina no asume el trabajo como un ejercicio impersonal para la satisfacción de necesidades materiales, sino como una expresión de vida y de identificación cultural” (Suárez de Paredes y Castillo 2000: 132)

Cabe destacar que las respuestas a la decolonialidad son necesariamente locales, territorializadas, y en este particular las comunidades campesinas y periurbanas tienen mucho que decir al respecto -mediante sus manifestaciones artísticas sincrética religiosas-, con sus valores de conexión ancestral, innovados e integrados a la modernidad, o en un diálogo permanente de interculturalidad con la sociedad criolla. Es mucho lo que pueden aportar con respecto a: “La liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, las formas de organización económicas alternas a este sistema, sólo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales” (Grosfoguel 2007: 73).

Las comunidades campesinas y periurbanas centran usualmente sus subjetividades y epistemes en la tradición oral, esta se expresa tanto en la vida cotidiana como en sus tecnologías socioproductivas, y también se expresan en ocasiones especiales, pero más visibles, en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas: “La tradición oral está en el habla cotidiana, en la historia oral compartida por la comunidad, en sus festividades, generalmente está inmersa en la visión cosmogónica de los pueblos expresados en sus mitos y rituales” (Lepe 2008: 92). Es por ello que en esta tesis doctoral se estudiaron las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas como un receptáculo de claves que pueden orientar hacia la decolonialidad; es decir, como pensamiento fronterizo, por eso, su estudio bajo esta perspectiva, permite

avizorar otras formas de producir conocimiento y subjetividades distintas a la moderna, en su análisis, se configuraría un nuevo lenguaje.

Las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas representan un reflejo de las comunidades que las expresan por cuanto: “El hombre proyecta en la esfera de lo divino sus propias carencias y miedos, sublimizándolos” (Feuerbach *c.p.* Kraemer 2005: 217). Es decir, mediante una expresión estética y de fe las comunidades representan lo divino, como su extremo, como proyección de su interioridad, sus necesidades, sus temores, sus inquietudes, solo que en claves simbólicas que requieren ser interpretadas.

Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas expresan y subliman la sensación de extrañamiento y representan -en clave- las soluciones a ella escondidas en la sublimación que le otorga la complementariedad entre arte y religión. Para Feuerbach *c.p.* Kraemer (*Ob. Cit.* 216): “el hombre proyecta su propio ser y sus sueños en la religión y dado que no tenemos la posibilidad de conocer la esfera de lo divino, sino solo a conocer el fondo de nuestro ser, así la teología es un lenguaje sobre el hombre, pero proyectado en el ámbito de lo divino”

En consecuencia, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas son mucho más que una simple expresión de fervor y devoción religiosa. En el caso de América Latina es una tradición que se manifiesta desde el arte, y contiene subjetividades que interceptan la diferencia colonial, al estar vinculadas con la ancestralidad y la tradición, pero ocultas por la religión sincrética:

Bajo una aparente y formal adhesión a la fe cristiana, las creencias de sus mayores persistieron en ellos con gran fuerza. Esta constatación fue motivo de reflexión sobre los misioneros, hasta llegar al convencimiento de que solo por la vía del conocimiento de las creencias y formas de pensar del indígena harían posible una profunda y real transformación en su religiosidad. Sin embargo, el daño estaba hecho. Para el indio los misioneros eran también españoles (Perera *c.p.* Duque 2002: 157).

Es de hacer notar que las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas no son una criogenización de tradiciones y costumbres ancestrales, pueden ser entendidas como un hito de pensamiento fronterizo sobre todo en aquellas localidades donde los

pueblos ancestrales y sus culturas fueron integradas por completo a la sociedad indoeuropea, a la sociedad colonial o bien a la sociedad nacional, considerando que la colonialidad es un proceso aún vigente que sigue su curso invisibilizador y destructor de epistemes *otras*.

Para Hernández y Fuentes (2012) este tipo de tradiciones tienen su origen en Europa cuya visibilidad mayor fue a partir del siglo XIII, las cuales eran representaciones teatrales de los episodios de vida de Jesús de Nazaret, pero luego fueron prohibidas por las autoridades eclesiásticas por su origen popular, para luego ubicarse en los portales de las catedrales y finalmente en las plazas y calles. Los conquistadores españoles y los primeros colonizadores trajeron dichas tradiciones que en el caso de España muchas aún se celebraban en el siglo XV en el interior de los templos pese a la prohibición del Vaticano.

Al llegar al territorio hoy denominado América, hicieron sincretismo con tradiciones artísticas y religiosas de los pueblos autóctonos y los pueblos afrodescendientes: “La cultura tradicional religiosa permaneció y fue objeto de persecución por parte de los misioneros. Otros misioneros insertaron ritos y danzas a los ritos católicos. Los santos y vírgenes católicos fueron sustituyendo a los dioses indígenas” (Duque *Ob.Cit.*: 157). La mayoría de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas se expresan en localidades campesinas, periurbanas o en pequeños centros poblados (villas y pueblos). No obstante, se está asistiendo al fenómeno que han sido incorporadas a las zonas metropolitanas localizadas en barrios gracias a la migración campesina a los centros urbanos.

Aunque la riqueza de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas es indiscutible como saber o pensamiento fronterizo, las ciencias sociales hasta ahora, con una que otra excepción en las tesis doctorales, las han omitido o bien las han subalternizado a partir de la diferencia colonial. Los estudiosos generalmente se limitan a hacer un estudio descriptivo tipo reportaje periodístico o reseña turística. Esto se debe en gran parte a que las ciencias sociales han invisibilizado a las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas respondiendo a la colonialidad desde la cual parten: “la

ciencia social contemporánea no ha encontrado aún la forma de incorporar el conocimiento subalterno a los procesos de producción de conocimiento” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 21).

De allí que la colonialidad tenga un denso contenido epistémico difícil de desmontar basado en la ciencia y la técnica; siendo las ciencias sociales las principales herramientas de la colonialidad por medio de la diferencia colonial para estudiar las diferencias socioculturales, invisibilizar la ecodiversidad cultural de América, África, Asia e incluso de Europa. Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas son un caso no solo visible sino vistoso de estas diferencias, pero paradójicamente ha sido invisible para muchos académicos. Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas han representado el insumo del Estado moderno para articular políticas y programas de homogeneización social a favor de una construcción e integración nacional vital (identidad nacional) para el sistema productivo capitalista a fin de imponer la disciplina del trabajo y el pensamiento único.

En consecuencia, las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas fueron absorbidas por el Estado-nacional como elementos homogeneizantes de identidad nacional, intentando desterritorializarlas y vaciarlas de contenido, o simplemente adjudicándole un rol meramente devocional como hecho curioso o pintoresco. Los científicos sociales muchas veces han caído en dicha trampa. Con respecto a la invisibilización de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas se puede apuntar:

para oscurecer el saber de la comunidad y sus diferencias en bien del progreso, así se disuelven sus conocimientos encasillándolos bajo la denominación de folclor o tratándolos simplemente como mitos sin considerar el efecto pedagógico y social que tienen para la comunidad (Lepe 2008:86).

Y es que las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas son además generadoras de identidad local-regional (Duque 2003), o representan para las comunidades un medio para auto-comprensión, sistematizar sus epistemes y subjetividades, descubrir sus potencialidades, reconstruir su memoria histórica, aprender sobre planificación y la autogestión comunal, propulsar el aprendizaje y el

liderazgo colectivo, entre otros (Rivas de Prado 2008). Pero todas estas ventajas de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, no ha sido del interés de las ciencias sociales, las cuales requieren en este sentido de un **giro decolonial** por cuanto: “el análisis de la estética como categoría conceptual determinada desde los discursos prescritos por el sistema mundial moderno, destaca su vinculación con la docilización de los cuerpos subjetivos colectivos” (Pérez et. *al.*, 2011:17). Es decir, por análisis de ausencias se puede deducir que la invisibilización de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, por parte de las ciencias sociales, es un indicio de que pueden ser subversivas o más bien representar un pensamiento fronterizo y, por ende, contienen claves o pistas para iniciar el proceso de decolonialidad.

### **Importancia del estudio de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas desde la perspectiva de los estudios decoloniales**

Según Bouzo (2017) la etimología de sincretismo proviene del griego antiguo: “*συνκρητισμός* (*synkretismos*) formada del prefijo *συν-* (*syn* = con, juntamente, a la vez), *Κρήτη* (*Kriti* = Cretense) y el sufijo *-ισμός* (*-ismo* = cualidad, doctrina, sistema), para hacer referencia a la unión de los distintos pueblos que habitaban la isla de Creta para enfrentar invasiones de enemigos comunes. Sincretismo alude a una complementariedad o integración de elementos culturales, generalmente referidos a la religión y el arte.

El sincretismo religioso y artístico dentro de la antropología -y por extensión, dentro del estructuralismo cultural- alude a varios procesos: (a) la mezcla, integración o síntesis de religiones o estilos de arte que generan una religión o arte nuevos, (b) la complementariedad de elementos religiosos o artísticos provenientes de distintas fuentes tributarias en una manifestación aparentemente nueva, (c) la coexistencia de elementos religiosos o artísticos en una manifestación, algunos de ellos escondidos detrás de los elementos considerados oficiales o visibles (Cf. Mercado 2014). Para García (2006) el término adecuado es paralelismo religioso, pues según este autor, la síntesis, complementariedad o integración difícilmente se da; es decir, se inclina por la tercera acepción esbozada por Mercado (2014).

Si bien es cierto que el proceso de aculturación de Europa sobre los pueblos indígenas americanos y afrosubsaharianos, dejó poco margen para la negociación y acuerdo entre dos o más culturas que permitieran la integración, complementariedad o coexistencia de dioses, rituales y ceremonias, también es cierto que los resultantes de estos procesos son diversos y variados. Dicha variedad depende del énfasis puesto por los evangelizadores sobre las comunidades que pretendieron aculturizar, y de los medios y estrategias recreadas por éstas últimas para resistir, ocultar y negociar - siempre en desventaja- (Cf. Bravo 1993), ante la imposición de nuevas creencias y ritos como consecuencia de la implantación del proyecto moderno en su primera fase.

Hubo ocasiones donde se pudo ocultar dioses o rituales detrás de los impuestos, en otras hubo sustitución, en otras negociaciones, en el sentido de que la comunidad objeto de la imposición reinterpretó y asimiló una deidad en representación de varias ancestrales, o aceptó algún santo a partir de uno o varios rasgos (Cf. Clarac de Briceño 2016, orig. 1976). Algo similar ocurrió con la implantación de catedrales o templos cristianos sobre santuarios indígenas, hubo negociación no en el sentido de acuerdo equitativo, sino en que la comunidad receptora aceptó la nueva estructura física, pero de alguna forma seguía rindiéndole tributo a sus dioses ancestrales, y los evangelizadores permitieron esta situación, quizás por un sentido pragmático o bien por la esperanza que en algún momento la deidad o el rito ancestral quedara perdido en el olvido.

De este modo, en esta tesis doctoral se asume el **sincretismo-paralelismo religioso como niveles de análisis**, es decir, en un primer momento de acercamiento a la manifestación, los rituales, las deidades, las ceremonias y los significados parecen integrados o complementarios, aparecen de forma confusa o yuxtapuesta (sincretismo), hasta que se puede profundizar el análisis y así dar con formas de coexistencia, superpuestas: se develan las estrategias de ocultamiento y se interpretan los códigos (paralelismo). No obstante, es difícil llegar a dar con el paralelismo, sobre todo en el caso de las manifestaciones donde las comunidades ancestrales tenían una estructura social simple y el proceso de aculturación fue mayor, o donde hay poco soporte

histórico o arqueológico que permitan diferenciar bien donde está cada uno de los elementos de las religiones o artes confluyentes.

Por este motivo, en esta tesis doctoral se escogió el término manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, para hacer alusión a las festividades y celebraciones donde se combinaron, de forma aparente, elementos religiosos y artísticos de índole ancestral-indígena con los cristianos traídos por los hispanoárabes. Se prefiere hablar de **manifestaciones** porque no todas las celebridades, sobre todo las de los campos más alejados, están vinculadas al templo cristiano, y aún a principios del siglo XXI, muchas no han sido aceptadas dentro del calendario oficial de fiestas católicas.

También es preferible hablar de manifestaciones porque generalmente suceden de forma cíclica una vez al año. **Artísticas** porque la mayoría también son expresiones estéticas donde se manifiestan rituales y ceremonias a través de danzas, vestuarios, coreografías, puestas en escenas, performances teatrales que pueden contener o no disfraces o máscaras, entre otros implementos como banderas, atuendos y otros enseres decorativos. **Religiosas** porque son rituales y ceremonias para comunicarse o rendirle tributo a la divinidad, contienen jerarquías y normas específicas. **Sincréticas** porque, en apariencia, o en una primera lectura, contienen elementos de varias culturas que expresan subjetividades ancestrales o tradicionales, estas últimas como resultas de procesos dialécticos de aculturación/resistencia cultural.

De este modo, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas pueden ser vistas como un saber fronterizo, intersticios donde confluyen saberes ancestrales, tradicionales, superpuestos u ocultos en dispositivos modernos donde se halle la pluriversidad de saberes que alternen y enfrenten a la hegemonía cultural propia de la modernidad/posmodernidad. Según Restrepo y Rojas *c.p.* Giagena (2011: 6):

la inflexión decolonial refiere una ética y una política de la pluriversalidad. En oposición a diseños globales y totalitarios en nombre de la universalidad [...] la pluriversalidad constituye una apuesta por visibilizar y hacer viables la multiplicidad de conocimientos, formas de ser y de aspiraciones sobre el mundo.

Analizar e identificar la perforación y mecanismo de la diferencia colonial para captar las resistencias culturales desde la pluridiversidad es una opción y obligación de los estudios decoloniales, siendo un caso de ellos las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, las cuales, en su mayoría, siguen siendo vulnerables ante la colonialidad/modernidad que las debilita y transforma desde los criterios religiosos institucionales-doctrinales y desde la posmodernidad (en su afán de consumo y etnofagia); así como el descuido de las ciencias sociales que se inclinan por lo urbano y caen en las trampas del universalismo abstracto y la *hybris* del punto cero. Sin contar con el asedio del Estado moderno que ha desterritorializado algunas manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como elementos de identidad nacional; vaciándolas muchas veces de contenido e invisibilizando sus aportes a la identidad local-comunal, a la memoria histórica, al aprendizaje y liderazgo comunitario, y desestimándolas como pensamiento fronterizo.

Por eso resulta coherente y consistente estudiar las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, como expresiones de las contradicciones del sujeto colonizado como personas, grupos y comunidades donde puede emerger un pensamiento fronterizo rico en subjetividades, diálogo de saberes e interculturalidad como tradición. Aquí cabe señalar: “[frente a la modernidad] afloran epistemes populares entre actores sociales encontrados ante sus diferencias culturales cotidianas, reveladoras de miradas pluriversales sobre los mundos sensibles y estéticos” (Pérez *et. al.* 2011: 16).

No se está afirmando que dichas manifestaciones hayan criogenizado los saberes ancestrales, sino que los ha incorporado y actualizado, pero también pueden mostrar su lado moderno/colonial, lo que también ayudaría a conocer como se reproduce espaciotemporalmente la matriz epistémica colonial del poder: “La colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas” (Maldonado-Torres 2007: 130).

Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas pueden decir mucho para descolonizar las ciencias sociales, como pensamiento contra-hegemónico no solo a la



modernidad -incluida la posmodernidad- cuyos dispositivos controladores son mucho más sutiles porque son elaborados desde la estética. Una respuesta a este hecho desde la estética pluriversal fronteriza sería lo ideal. Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como expresión resistente sigue siendo atacada por la modernidad, específicamente por la posmodernidad superlativa basada en el consumo, la etnofagia (Cfr. Díaz-Polanco 2013); coadyuvada por la pasividad de las ciencias sociales al estudiarlas de forma descriptiva o anecdótica, muchas veces a favor del turismo; o en la mayoría de los casos, simplemente las omiten:

“La socioestética se entiende desde la pluridiversidad de las corporeidades que se oponen a la razón y estética universalizante del sistema mundo moderno” (Pérez *et al.* 2011). La socioestética *Otra*, forma parte del pensamiento fronterizo, siempre ha estado allí, solo espera que las ciencias sociales den el **giro decolonial**; aquí, en esta tesis doctoral se plantea hacerlo con las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, que son parte de la ecodiversidad cultural de la hoy denominada América Latina, pero también están presentes en Asia, África, Oceanía e incluso en el centro mismo del sistema-mundo moderno, esperando no ser vaciadas de contenido: “no basta con narrar o describir procesos, historias o hechos negados o encubiertos por las historias oficiales, sino que paralelamente a ello, para que estos procesos aparezcan con su grado de novedad, se necesita producir categorías con las cuales estas historias aparezcan con su real sentido” (Bautista 2014: 68).

Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas son un ejemplo como la colonialidad las sigue atacando como herederas de la ancestralidad indígena y afrodescendiente, ubicándolas en la línea del tiempo moderno como retrasadas, se preterizan y su sentido actualizante generalmente es pasado por alto por los estudiosos de dichas manifestaciones, quienes parten para sus análisis desde la racialización, ya que se basan en la dicotomía moderna bellas artes/arte popular, fundamentándose así en la **diferencia colonial** correspondiendo las bellas artes a la expresión de las subjetividades y legitimaciones modernas, mientras que en el arte popular se categoriza cualquier expresión artística y subjetividades no-modernas. De esta forma, se

subalternizan o exotizan las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, de este último término se puede inquirir:

En los esquemas de la colonialidad, se han labrado cuidadosamente diferentes formas de opresión. Uno de ellos es quizá el exotismo, cuyo vínculo primordial es el primitivismo. Elemento que puede ir desde la caracterización del buen salvaje como señala Tzvetan Todorov, hasta la sexualización de los sujetos, y toda una gama de máscaras que se han labrado cuidadosamente para perpetuar la opresión de los dominadores (Álvarez 2011: 63).

Por ende, en muchos estudios las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas son exotizadas, por lo tanto, subalternizadas, rotuladas y disueltas en la categoría de arte/cultura popular. Los estudios cuando mucho son descriptivos, monográficos, generalmente desde la anécdota tipo manual turístico. Por eso en esta tesis se da un **giro decolonial** al asumir que las tradiciones o manifestaciones artísticas sincréticas religiosas son susceptibles de contener pensamiento fronterizo. Es por esto que las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas de origen rural o campesino que han pasado y se han actualizado en los espacios periurbanos, e incluso urbanos, hay claves para comenzar el proceso de la decolonialidad, mediante sus epistemes y subjetividades alternas a la modernidad y su tradición de diálogo con ella (gnosis fronteriza).

No se puede seguir observándolas bajo el cristal de la preterización-exotización de la línea temporal moderna. Mientras los científicos sociales en la hoy denominada América Latina están preocupados y centrados en la modernización y el desarrollismo (Escobar 2000), las comunidades expresan y actualizan sus subjetividades ancestrales heredadas de sus *damné* originarios. Aquí es preciso citar el siguiente argumento: "Los antropólogos [modernos] en tanto especialistas en culturas exóticas, costumbres poco habituales o que ya nadie cree que se practiquen, y por eso... (se) propone designarlos mercaderes de lo insólito" (Geertz 1996 *c.p.* García Canclini 2007: 18).

Esta tesis propone entonces una premisa que visibilice la **resistencia cultural** contenida en las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas en los diversos contextos histórico-sociales, que oriente y de un **giro epistémico** en su estudio, creando

para ello una serie de categorías que ayuden analizarlas como pensamiento fronterizo. El tiempo apremia porque muchas de ellas están siendo presionadas desde los dispositivos de la modernidad para vaciarlas de contenido, a saber, las políticas turísticas, la desterritorialización para ubicarlas como elementos de identidad nacional y la etnofagia propia de la posmodernidad o la era del vacío. Todo esto sin contar la presión de los medios de comunicación y difusión de la información y el ataque de la Iglesia católica que en la mayoría de las oportunidades las consideren actos paganos susceptibles de erradicar.

La perspectiva epistémica planteada no pretende ser un estándar sino una orientación flexible que ayude a la detección, acopio y sistematización de los indicios de pensamiento fronterizo codificados en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, no con intenciones generalizantes, sino como marcas interpretativas que arrojen luces para descentrar la matriz del poder colonial y señale senderos para la decolonialidad y el **giro decolonial** en otros ámbitos socioestéticos. Aquí vale apuntar lo señalado por Mignolo (2007b: 45): “La actualidad pide, reclama, un pensamiento decolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas ‘otras’”.

Esta tesis representa un conjunto de claves para iniciar áreas y líneas de investigación de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas más allá de la descripción; busca comprensión, interpretación, pero también prescripción con fines políticos transformadores hacia la decolonialidad ya que:

la comprensión reflexiva de la construcción de saberes desde la sensibilidad comunitaria junto a la acción cotidiana que la caracteriza, constituye un aspecto fundamental para problematizar la cultura. La sociedad y las personas en sus dimensiones relacionales, experienciales y sensibles; con ello, la adopción de una perspectiva Otra (Pérez *et. al.* 2011: 16).

Finalmente, la perspectiva epistémica de relectura de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas propuesta, adquiere significación porque para iniciar los rumbos hacia la decolonialidad es necesario empezar por lo estético, lo sensitivo, lo

creativo; es decir, lo subjetivo, porque para Mignolo (2007a y 2007b) por medio de la decolonialidad del ser (subjetividad) y el saber (conocimiento) se puede lograr la decolonialidad del poder: "su propuesta de emancipación es el pensamiento fronterizo, que al liberar al ser y al pensamiento, podrá ejercer autonomía sobre las otras colonialidades asentadas en lo político y lo económico" (Lepe 2008:87).

**INFLEXIÓN 2:**  
**FUNDAMENTACIÓN EPISTÉMICA DE LA SUBVERSIÓN**

## **CAPÍTULO IV**

### **FUNDAMENTO EPISTÉMICO DEL ABORDAJE DE LAS MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS RELIGIOSAS SINCRÉTICAS COMO PENSAMIENTO FRONTERIZO**

En este capítulo se presentan, definen, explican, argumentan y relacionan los principios, premisas, supuestos, conceptos y categorías de análisis de los Estudios Decoloniales, a objeto de sustentar y construir la premisa del giro decolonial para el estudio de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas como pensamiento fronterizo.

Es importante destacar que los estudios decoloniales son un modelo epistémico en construcción y en la actualidad está pasando por una fase fuerte de teorización, por ende, el estado de arte arrojó un gran número de publicaciones desde el movimiento colonialidad/modernidad, teóricos pioneros originales, investigadores nóveles de todo el mundo (principalmente de la hoy denominada América Latina) que dialogan entre sí y justifican y argumentan la necesidad de los estudios decoloniales. De allí se halló la cita concurrente entre muchos de ellos, el uso excesivo de la ensayística, dejando de lado un poco la investigación de campo o la contrastación de conceptos y categorías de análisis con referentes empíricos.

Por todas estas razones no fue fácil la redacción de este capítulo, el cual se construyó desde la triangulación de autores y de los aportes que cada uno de ellos da a los conceptos y categorías. En algunas oportunidades hubo interpretaciones diversas, conceptos que denotaban eventos distintos o conceptos que se usan como sinónimos.

Mediante contraste entre varios autores se logró depurar y superar estos retos de orden epistémico. No obstante, la sistematicidad de los estudios decoloniales ha sido cuidada en alto grado por sus propulsores y por ello se pudo triangular, definir y aclarar los conceptos y categorías de análisis que se presentan a continuación.

### **Colonialidad del poder: La punta del iceberg**

La colonialidad según Dussel (2000) es la cara oculta de la modernidad, son dimensiones de un mismo proceso, se refiere a los mecanismos de dominación del sistema-mundo moderno, que se inauguraron como fecha referencial o metafórica en 1492, y se han mantenido después de la descolonización de la hoy llamada América Latina en el siglo XIX y África y Asia en el siglo XX; es decir, “con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder” (Quijano 2007: 94).

La colonialidad hace referencia a esa dependencia económica y epistémica de los países periféricos del centro del sistema-mundo moderno, a la construcción del imaginario configurado en las ex colonias como (sujeto colonizado) y en el centro del sistema-mundo (sujeto colonizador), en este caso, Europa, cuya construcción de sí misma como “occidente” se hizo en contraposición a sus colonias.

En síntesis, la **colonialidad** parte del supuesto que: “la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia” (Castro-Gómez y Grasfoguel 2007: 13). Para estos autores la colonialidad es un proceso continuo de despliegue espaciotemporal aún vigente del cual se tienen indicios gracias a:

1. “una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial” (*Ibíd.*).

2. “El fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidad, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global” (*Ibíd.*).

De acuerdo a lo anterior, la modernidad, y su cara oculta la colonialidad, siguen vigentes y cada día despliegan mecanismos de dominación innovados y refinados poco susceptibles de ser detectados e identificados ya que fueron naturalizados y avalados por las ciencias sociales modernas (Lander 2000). Las ciencias sociales modernas surgieron con esta función y por eso hoy es preciso cuestionarlas, sobre todo, desde el lugar de enunciación que se ha denominado América Latina “la antropología supone una tecnología de sentido y manejo del mundo, en un entramado de poder de un modelo de sociedad que la parió y la sigue nutriendo” (Restrepo 2007: 299)

A este respecto Mignolo (2007b: 26) sostiene que la modernidad en la actualidad “sólo muestra una [cara]: “la retórica de salvación y progreso. La colonialidad, una de cuyas facetas es la pobreza y la propagación del sida en África, no aparece en la retórica de la modernidad como su necesaria contraparte, sino como algo desprendido de ella”.

Dentro de la modernidad se justifica ideológicamente las relaciones de **superioridad/inferioridad** del europeo sobre el resto de los grupos étnicos y culturales del globo, lo que a su vez justificó el colonialismo y el imperialismo, y el proceso continuo de la colonialidad en todos sus órdenes; su efectividad o logro más significativo ha sido la penetración en la subjetividad de los colonizados, así como la naturalización y normalización de ese hecho prácticamente en la sociedad global:

el colonialismo produjo durante la colonia un fenómeno llamado «colonialidad», el cual consistiría básicamente en la colonización del ámbito de la subjetividad de las relaciones humanas, de la sociedad, de la cultura, del conocimiento, del saber y del poder, o sea, en un **sometimiento, sojuzgamiento, dominio o colonización del ámbito de las visiones, las percepciones, las cosmovisiones y la autocomprensión del mundo que tenían los dominados** (Bautista 2014: 65).

En este sentido, una vez lograda la independencia política-administrativa de las colonias, se dio continuidad a los patrones de dominación, sobre todo en lo ideológico, lo que permitió darle prosecución, a su vez, a la dependencia económica, todo en un ensamblaje de estructuras de dominación correspondientes al sistema mundo moderno



en su versión capitalista, aún en despliegue y expansión. Así lo establece Quijano (2007: 93):

La **colonialidad** es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una **clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder**, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social.

De allí que aún hoy se vea natural que el desarrollo científico y tecnológico se hallen en los países del centro del sistema mundo moderno capitalista y que existan países que solo provean materia prima y mano de obra (periferia). La colonialidad y su efecto en la subjetividad y las percepciones revisten las siguientes características (Bautista 2014):

1. “El fenómeno de la colonización pasó a formar parte ya no sólo de la subjetividad de los colonizadores, sino también de **la subjetividad y la interioridad de los sujetos colonizados** (p. 65).

2. “la colonialidad consiste en creer que esta realidad que el colonizador ha producido, es la única que tiene el colonizado, que más allá de esta realidad no hay nada” (p. 67).

3. [la colonialidad] “consiste básicamente en una relación de dominio impuesta por el conquistador o dominador de forma militar, económica, política, cultural, etc., sobre los dominados o conquistados” (p. 64).

Por ello salir de la **colonialidad** es un reto sin precedentes pues se trata de la internalización de patrones culturales que se reproducen en el plano personal, comunal, social y global con mecanismos efectivos pero sutiles e imperceptibles que los sostienen; es decir, aún es preciso desmontar el mito de que con la descolonización (independencia política-administrativa) se terminó la colonialidad. En este sentido, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) estiman que la colonialidad debe observarse y apercibirse desde los siguientes criterios y premisas:

1. “el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las **jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad**” (p. 13).

2. “preferimos hablar del ‘sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial’... con ello **se cuestiona abiertamente el mito de la descolonización y la tesis de que la posmodernidad nos conduce a un mundo ya desvinculado de la colonialidad**” (*Ibíd.*).

Estudiar la **colonialidad** exige un enfoque holístico y orgánico del sistema mundo moderno en su versión capitalista donde lo económico y lo cultural revisten el mismo rango de importancia y análisis. Sumergirse en los estudios decoloniales es asumir, al igual que en los estudios culturales, un compromiso político, se analiza la colonialidad para buscar e iniciar salidas viables hacia la decolonialidad, la cual también sería un proceso de largo aliento y de múltiples dimensiones complejas (**heterárquico**) “Empezar a pensar desde lo negado por este Ser [colonizado] es empezar a pensarse en perspectiva decolonial” (Bautista 2014: 67). La **decolonialidad** ha de partir las siguientes premisas:

1. [La colonialidad] “es una red global de poder, integrada por procesos económicos, políticos y culturales, cuya suma mantiene todo el sistema” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 17)

2. [La decolonialidad] “tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas” (*Ibíd.*).

3. “la decolonialidad es un proceso de re-significación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político” (Grosfoguel, 2007).

4. “La **decolonialidad** es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad” (Mignolo 2007b: 26).

Para trascender la lógica de la colonialidad ubicada en la matriz epistémica de la modernidad es necesario partir de las siguientes iniciativas que favorecen el giro decolonial (Grosfoguel 2007; Bautista 2014):

1. Desarrollar un nuevo lenguaje desde el cual se ordene y analice el sistema mundo moderno en su complejidad que trascienda las ciencias sociales nacidas en la modernidad durante el siglo XIX.

2. Transformar primero la dimensión cognitiva para luego pasar a lo político, es decir, de lo epistemológico a lo político; se requiere nuevas formas de construir el conocimiento trascendente de la modernidad.

3. Analizar los mecanismos de dominación que se han vehiculado a través de la corpo-política y la geopolítica, como una forma iniciar el reverso del proceso.

La dimensión más visible, pero a la vez más profunda y sólida de la colonialidad es el poder. Quien propuso el concepto de **colonialidad del poder** y lo desarrolló fue Quijano (2000) quien señaló que la división internacional del trabajo se realizó bajo criterios raciales, suceso que nunca había tenido parangón en ninguna historia antes de 1492: “Su teoría de la ‘colonialidad del poder’ busca integrar las múltiples jerarquías de poder del capitalismo histórico como parte de un mismo proceso histórico-estructural heterogéneo” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 18).

De acuerdo con Maldonado-Torres (2007: 130) la “**colonialidad del poder** se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación” que van desde la simple y brutal expoliación registrada en los primeros años de la conquista española hasta las actuales maquilas y las estrategias contemporáneas de consumismo en la era avanzada del capitalismo financiero a través de medios de comunicación tradicionales y digitales (redes sociales).

Ya Césaire (1955) describía la **colonialidad del poder** así: “en la colonización no hay contacto, solo relaciones de servilismo, humillación, explotación y expoliación, entonces surge la ecuación colonización-cosificación”. Todo esto con una raíz óptica derivada del *yo pienso, luego existo* de Descartes, pero que Dussel (2000; 2007) afirma que estuvo precedida por el *yo conquisto (ego conquiro)*. del explorador y colonizador

europeo Dussel (1996 *c.p.* Maldonado-Torres 2007: 134) propone que Hernán Cortés dio:

expresión a un ideal de la subjetividad moderna, que puede denominarse como ego conquiro, el cual antecede a la formulación cartesiana del ego cogito. Esto sugiere que el significado del cogito cartesiano, para la identidad moderna europea, tiene que entenderse en relación con un ideal no cuestionado de subjetividad, expresado en la noción del ego conquiro. La certidumbre del sujeto en su tarea de conquistador precedió la certidumbre de Descartes sobre el “yo” como sustancia pensante (*res cogitans*), y proveyó una forma de interpretarlo.

El *yo conquisto* español y luego el portugués de raíz etno-céntrica provincial (eurocéntrico) ayudó a forjar el *yo racional* (*ego cogito*) de Descartes, y tuvo su influencia en él, en su separación del ser pensante y la realidad (separación óptica) (*la res extensa*). De esta premisa, se desprende se creó una **matriz epistémica de poder** que justificaba la división internacional del trabajo a partir de 1492, aún vigente; la filosofía, la teología y finalmente las ciencias sociales, asistieron a justificar con sus argumentos la superioridad “racial y natural” del europeo blanco como destinatario ineludible del progreso del ser humano, lo cual lo facultó no solo para ser el orientador y líder de la modernidad así concebida, sino como el garante y primer –y único- beneficiario de ella (Quijano 2000; 2007).

Los rasgos distintivos no se refieren solo a lo epistémico y epistemológico, sino a criterios raciales donde también se forjó una geopolítica y geocultura (Wallerstein 2006) de la **división internacional del trabajo** entre centro/semiperiferia/periferia que se inauguró en 1492 y aún hoy se mantiene con una que otra variación: “La división internacional del trabajo vinculó en red una serie de jerarquías de poder: etno-racial, espiritual, epistémica, sexual y de género” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007:18). Quijano (2007) apunta que la **colonialidad del poder** puede rastrearse y reconocerse por los siguientes aspectos:

1. **La sociedad –en la concepción moderna- solo puede existir** como un conjunto orgánico y estructurado de relaciones, múltiples existencias no son posibles, a menos que se plantee **desde lo hegemónico**.

2. “Fueron... formalmente naturalizadas las experiencias, identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial” (p. 94).

3. “en todas esas vertientes subyace la idea de que de algún modo las relaciones entre los componentes de una estructura social son dadas, ahistóricas, esto es, son el producto de la actuación de algún agente anterior a la historia de las relaciones entre las gentes” (p. 96).

4. “las relaciones entre los elementos de un patrón histórico de poder tienen ya determinadas sus relaciones antes de toda historia” (p. 97).

Las premisas anteriores tienen fundamento en las ideas-fuerza de la modernidad donde se presume un progreso histórico de un sujeto trascendental que se encarnó en Europa (entendido como lugar de enunciación y sujeto epistémico), cuyo aporte más significativo es el pensamiento abstracto sin-lugar ni tiempo; en esta cadena están Descartes-Kant-Hegel-Heidegger.

En síntesis, para Quijano (2000; 2007) **la matriz epistémica colonial del poder** se fundamentó y desarrolló en el complejo de superioridad étnica y epistémica -del español primero y del europeo después-, lo que les permitió invalidar, anular y casi exterminar cualquier otra forma de producción de conocimientos distinta a la europea, lo que a su vez, les permitía la dominación, al tener el control por medio de la hegemonía epistemológica, la abrogación del derecho único de producir conocimientos y el control unilateral de la organización de lo real (óptico/ontológico) por medio del lenguaje, de allí que cualquier forma de conocer o de comunicarse en América después de 1492 haya pretendido ser exterminada y sigan siendo anuladas en un proceso que aún está en desarrollo (Castro-Gómez 2008; Bastidas 2013). De acuerdo con Maldonado-Torres (2007: 32):

¿Cómo surgió la colonialidad del poder? Quijano ubica su origen en discusiones sobre si los indios tenían alma o no. Nuevas identidades fueron creadas en el contexto de la colonización europea en las Américas: europeo, blanco, indio, negro y mestizo, para nombrar sólo las más

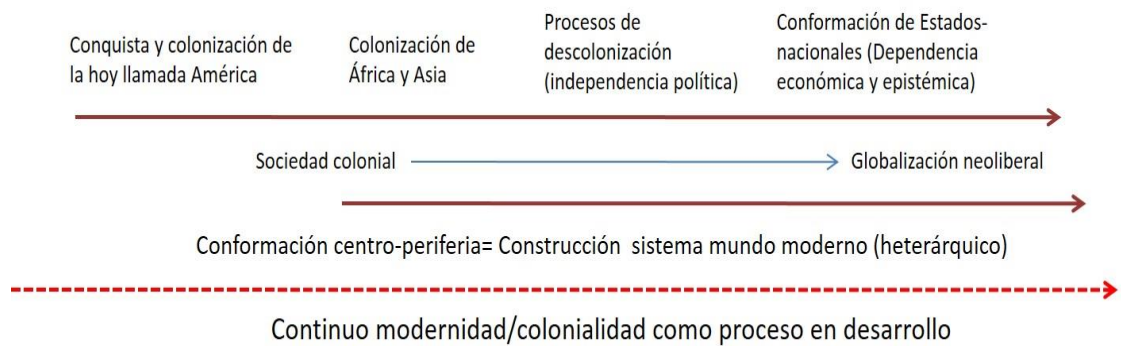
frecuentes y obvias. Un rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste en que la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical.

En este sentido, “Al centro de la ‘**colonialidad del poder**’ está el patrón de poder colonial que constituye la complejidad de los procesos de acumulación capitalista articulados en una **jerarquía racial/étnica global y sus clasificaciones derivativas de superior/inferior, desarrollo/subdesarrollo, y pueblos civilizados/bárbaros**” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007:18).

La **colonialidad del poder** se basa en la **violencia epistémica** entendida como el exterminio sistemático y continuo de cualquier forma de producción de conocimiento y organización social distinta a la moderna, la cual se inició en los procesos de colonización y aún se mantienen dentro de la continuidad espaciotemporal de la colonialidad (Castro-Gómez 2008) siendo los Estados nacionales quienes tomaron el testigo en este sentido en el siglo XIX y XX. La colonialidad del poder es un hecho porque:

1. “La descolonización coacciona a la joven nación a una dependencia cuando la metrópoli tutelar desmantela los capitales y los dispositivos tecnológicos y técnicos” (Fanon 1961: 41)

2. La nacionalización dentro del marco de la descolonización significó “transferencia a los autóctonos de los privilegios heredados de la etapa colonial” (*Ibíd.*); es decir, no hubo rompimiento ni intento de romper con la dependencia epistémica, y por ende, tecnológica ni económica de las metrópolis, ni siquiera hubo intentos por plantearse algo distinto. Según Brito Figueroa (1972) durante el siglo XX la inteligencia de los Estados imperiales se aseguró que las nacientes burguesías no intentaran una ideología nacionalista que afectara el nexo y dependencia de capitales y tecnológica.



**Infografía 5.** Colonialidad/modernidad como un proceso continuo que trasciende la descolonización. Bastidas (2017). Elaboración propia.

### **Sistema mundo moderno en su versión capitalista como heterarquía**

El sistema mundo moderno fraguado a partir de 1492 como fecha referencial, es una continuidad espaciotemporal, una red de relaciones que se construyó en su dimensión liberal capitalista con soporte en la modernidad, no puede observarse como una estructura jerárquica o un sistema cerrado, al contrario, es preciso verlo como un sistema complejo sin una jerarquía específica, es una red de relaciones que se mueve de forma interdependiente y avanza sin un liderazgo ubicable o especificable (Cfr. Jamenson 1995).

Esta idea la sustentan Castro-Gómez y Grosfoguel (2007: 18) y usan el concepto de **heterarquía** para designarlo y comprenderlo: “Las **heterarquías** son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas”. Por ende, es menester cuestionar la forma como desde ahora se ha estudiado el capitalismo porque, incluyendo la vertiente marxista, se ha estudiado desde la misma modernidad. A este respecto Quijano (2007: 96) precisa:

El lugar del capitalismo mundial fue ocupado por el Estado-nación y las relaciones entre Estados-nación, no sólo como unidad de análisis sino como el único enfoque válido de conocimiento sobre el capitalismo; no sólo en el liberalismo sino también en el llamado materialismo histórico, la

más difundida y la más eurocéntrica de las vertientes derivadas de la heterogénea herencia de Marx.

La **colonialidad del poder** ha de estudiarse con el criterio del sistema mundo moderno en su versión capitalista como un **sistema heterárquico** sin un poder visible o identificable. Jamenson (1995) ya había advertido que en la fase actual del capitalismo avanzado ya no se puede ubicar el poder en los capitolios, los congresos, la gerencias de las multinacionales; sino es algo más oculto, menos reconocible basado en un poderío militar creciente sustentado en un control del mercado de capitales financiero global, imperceptible pero efectivo, cuya justificación es la lucha contra el terrorismo inaugurada como fecha referencial el 11 de septiembre de 2001; en este escenario se ven disminuidos, sino más bien debilitados, los valores civiles de la primera modernidad mediante una activa participación política en los asuntos públicos (Giroux 2014; Ramonet 2008).

Lo anterior se ve reforzado por una cultura *psi*, hedonista y narcisista que distrae a la persona mediante un consumo hiper-individualista en una posición de espectador y consumidor permanente (Lypovetzky 1994; Rancière 2010). En este contexto, cabe apuntar: “En el momento en que los múltiples dispositivos de poder son considerados como sistemas complejos vinculados en red, la idea de una lógica ‘en última instancia’ y del dominio autónomo de unos dispositivos sobre otros desaparece” (Castro-Gomez y Grosfoguel 2007: 18). Para Quijano (2007: 96): “Tal como lo conocemos históricamente, el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social”:

1. El trabajo y sus productos.
2. En dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción.
3. El sexo, sus productos y la reproducción de la especie.
4. La subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento.



5. La autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales, y regular sus cambios. Se puede decir entonces que la colonialidad del poder ha cercado a las personas y a las comunidades en todos sus ámbitos posibles de existencia humana. De acuerdo con Quijano (*Ob. Cit.:* 115):

El modo como las gentes llegan a ocupar, total o parcialmente, transitoria o establemente, un lugar y un papel respecto del control de las instancias centrales del poder, es conflictivo. Es decir, consiste en una disputa, violenta o no, en derrotas y en victorias, en resistencias, y en avances y retrocesos. Ocurre en términos individuales y/o colectivos, con lealtades y traiciones, persistencias y deserciones.

Las resistencias a la colonialidad **no son continuas ni estructurantes, pueden ser puntuales o permanentes, visibles u ocultas, manifiestas o latentes, violentas o bajo el rótulo de comensalismo político.** Pero todavía hay más, la decolonialidad tiene otros retos:

puesto que toda estructura de relaciones es una articulación de discontinuos, heterogéneos y conflictivos ámbitos y dimensiones, los lugares y los papeles no necesariamente tienen o pueden tener las mismas ubicaciones y relaciones en cada ámbito de la existencia social, o en cada momento del respectivo espacio/tiempo. Esto es, las gentes pueden tener, por ejemplo, un lugar y un papel respecto del control del trabajo, y otro bien diferente y hasta opuesto respecto del control del sexo o de la subjetividad, o en las instituciones de autoridad. Y no siempre los mismos en el curso del tiempo (*Ibíd.*).

Esto quiere decir que hallar atisbos para la decolonialidad se vuelve una tarea compleja pues un determinado actor social puede hacer resistencia desde el plano productivo-laboral, pero, al mismo tiempo, reproducir patrones machistas-patriarcales. Una persona o grupo social puede ser manipulado por intereses coloniales, pero usando una forma de producción de conocimiento ancestral. Lo anterior denota que allí **donde pueda haber resistencias a la colonialidad hay relaciones y expresiones contrapuestas con respecto a los ámbitos de poder, se pueden observar sometimientos y resistencias al mismo tiempo, pero en varios órdenes;**

**contradicciones, paradojas, y las ciencias sociales deben estudiarlas para analizarlas y extraer de ellas lo rescatable para la decolonialidad.**

Un tipo de resistencias pueden ser las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas quienes de forma oculta conservan algunas claves para ir en pos de la decolonialidad, ya que al ser una o varias subjetividades, en apariencia difusas, pueden contener conocimientos ancestrales o sincréticos orientadores de la liberación, es decir, en ellas puede escenificarse un diálogo intercultural, una analéctica, *ergo*, un pensamiento fronterizo. Por ello es menester estudiarlas usando como referencias los estudios decoloniales.

### **La diferencia colonial**

La colonialidad del poder se basa entonces en la **diferencia colonial** la cual según Quijano (2007: 96) puede definirse como: “una concepción de humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos”. La diferencia colonial es el vaso comunicante entre la modernidad y la colonialidad. Dentro de los estudios decoloniales, como herencia de los estudios poscoloniales se parte de concepción foucaultniana de poder en cuanto a normalización, disciplinamiento dentro de las coordenadas de la modernidad, pero la crítica que se le hace es su cariz eurocéntrico donde habría que incluir la **diferencia colonial** “como co-constitutiva de la modernidad y, en consecuencia, del biopoder y la gubernamentalidad” (Gigena 2011: 2).

Para Mignolo (2000) la **diferencia colonial** es el punto central de la producción de conocimientos, a partir de ella se creó la diferenciación y clasificación humana entre las dicotomías atraso/progreso, bárbaro/civilizado, y las más recientes subdesarrollado/desarrollado. Las ciencias sociales asisten a este argumento y bajo esas premisas realizan sus análisis. Según Mignolo (2007a) la diferencia colonial consiste en el hecho que la civilización única con historia es la europea, la moderna, las otras culturas no tienen civilización porque fueron olvidadas u omitidas, si se les reconoce es acercándola a la moderna en condiciones de pretérito o inferioridad.

La efectividad de la **diferencia colonial** es que al plantear el pensamiento dicotómico entre lo civilizado (moderno) y lo bárbaro (premoderno) quedaron en esta segunda categoría multiplicidad de culturas y formas de vivir-ser-conocer en el mundo; quedan así invisibilizadas, homogeneizadas, ocultas, mezcladas. Pero algunas de ellas no quedaron del todo exterminadas (fueron obliteradas). Así que para ir hacia la decolonialidad hay que empezar a romper la clave de la **diferencia colonial** desde el otro omitido e invisibilizado, que a fin de cuentas es diverso, múltiple y heterogéneo pues se trata de las formas de producción de conocimiento o más bien las subjetividades que hay en el mundo distintas a la moderna. En este sentido Walsh (2007a: 53) señala:

se hace evidente es que la **colonialidad del poder** no es una entidad homogénea que es experimentada de la misma manera por todos los grupos subalternizados, y que la **interculturalidad** no es un concepto que quede fuera de las complejas imbricaciones de las historias locales y de la diferencia.

Esto quiere decir que cada contexto histórico-social tiene una forma de vivir, experimentar y resistir a la imposición de la diferencia colonial. **Algunas comunidades resistieron a la diferencia colonial sublimándola y expresando su ser-vivir-conocer en el mundo mediante las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas** que en el caso de la hoy denominada América Latina fue lo permisible entre la autoridad colonial (representada en la Iglesia católica) y los grupos subalternizados.

En este punto Maldonado-Torres (2007: 151) destaca: “La colonialidad del ser produce la **diferencia ontológica colonial**, lo que hace desplegar un sinnúmero de características existenciales fundamentales e imaginarios simbólicos”. **Esos imaginarios simbólicos durante quinientos años pudieron quedar registrados, innovados, sistematizados y codificados en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.** Pero observarlo así es posible si se sale del lugar de enunciación moderno eurocéntrico y se observan como procesos estructurantes, como configuraciones y no como objetos o hechos cosificables tipo restos arqueológicos: “La diferencia es resultado de las tensiones y cruzamientos. Por tanto, se piensa en términos de

transformaciones, que no sólo significan ‘pérdida’, sino que son también estructurantes” (Restrepo 2007: 299).

La **diferencia colonial** tiene un trasfondo ideológico y es justificar que los dominados quedaron en la categoría de “bárbaros” o “atrasados”, incluyendo los “criollos”, los seres humanos desechables, sin valor, tanto que ni siquiera vale la pena ser estudiados dentro de la lógica de la colonialidad/modernidad. Para Mignolo (2007b: 42) las corrientes filosóficas humanistas hablan de la universalización del ser humano, pero generalmente obviaban lo que estaba ocurriendo en América desde 1492 bajo el principio de la **diferencia colonial**:

1. “Rousseau escribió un párrafo que revela el encandilamiento del deseo y voluntad de hablar por la humanidad, en un momento en que la transformación masiva de la vida en materia desechable... llevaba ya más de dos siglos de historia”.

2. “No podemos asumir el consenso habermasiano o relaciones horizontales de igualdad entre las culturas y los pueblos, cuando a nivel global están divididos en los dos polos de la diferencia colonial” (Grosfoguel 2007: 72).

Aquí se observa que el humanismo moderno no consideró ni tenía en su horizonte la diferencia colonial, como sí lo tuvieron Waman Poma y Cugoano. La **diferencia colonial** consiste en el contraste establecido por la **matriz epistémica colonial de poder** entre el ser subalternizado y el ser dominador o colonizador. Cada imperio tuvo sus bemoles en la aplicación, justificación y reproducción de la diferencia colonial, a este hecho se le ha denominado **diferencial imperial** (Mignolo 2007a) o también se le denomina heterogeneidad colonial (Maldonado-Torres 2007).

La **diferencia colonial por paradójico que parezca puede contener claves para la decolonialidad**, como se ha dicho líneas arriba, para Walsh (2007a: 51) un camino en este sentido es la interculturalidad, el estudio de la diferencia colonial y cómo se ha reproducido, vivido y resistido en diversos contextos histórico-sociales:

interculturalidad representa una lógica, no simplemente un discurso, construido desde la particularidad de la diferencia. Una diferencia, en la terminología de Mignolo, que es colonial, que es la consecuencia de la pasada y presente subalternización de pueblos, lenguajes y conocimientos.

El primero en estudiar la **diferencia colonial** fue Waman Poma quien propuso un buen gobierno a partir de los diversos grupos humanos de la sociedad indoeuropea a partir de estudios críticos para cartografiar, sobretodo, sus virtudes. El giro colonial de Waman Poma fue darle tratamiento de equidad e igualdad entre todos ellos, incluyendo a los mestizos, los indios, los blanco-europeos, los blanco-criollos, los moros: en ese buen gobierno inspirado en el Tawantinsuyu, se propone como el lugar de la convivencia y la superación de la “diferencia colonial epistémica, invisible para los castellanos, visible como una gran muralla para Waman Poma” (Mignolo 2007b: 37).

En este orden de ideas, el **giro decolonial** se da gracias al **pensamiento fronterizo**, es decir, desde el “paradigma otro que emerge desde las historias coloniales, en el conflicto con otras lenguas y otros saberes” (Lepe 2008: 86), desde los conocimientos invisibilizados pero resistentes que pueden entrar en diálogo con la modernidad y atisbar salidas decoloniales. La principal barrera para lograr el giro decolonial es la internalización de la subalternización por los sujetos colonizados y sus descendientes que son quienes ocupan los lugares de enunciación del saber o el pensamiento fronterizo. Esto fue viable y posible gracia a la **racialización** que es un dispositivo ideológico colonial/moderno aún vigente que va mucho más allá de la diferenciación fenotípica de la humanidad.

Para Mignolo (2007a) la diferencia colonial se basó en la categoría de raza, pero no entendiéndolo sobre la base del color de piel –lo cual fue en un inicio- o rasgos fenotípicos, sino como diferencias entre grupos humanos donde unos son más avanzados que otros dentro de los criterios de la modernidad redentora:

Es claro que el significado de ‘raza’ ha cambiado a través de los siglos, y que el concepto no significó en el siglo XVI lo que llegó a significar durante la revolución biologicista, en el siglo XIX, que produjo taxonomías basadas en la categoría biológica de raza. Sin embargo, se puede hablar de una semejanza entre el racismo del siglo XIX y la actitud de los colonizadores con respecto a la idea de grados de humanidad (Maldonado-Torres 2007: 134).

En este caso, lo común en los no-europeos no era el color de la piel o rasgos fenotípicos no caucásicos, sino una inferioridad epistémica y epistemológica (gradada pero indefectiblemente inferior a la europea) que los colocaban en un status de preterización y de necesidad de rescate; la idea-fuerza de la **racialización** es que esa inferioridad se debía a razones genéticas, ambientales, adquiridas por años y centurias, y, por ende, difíciles o imposibles de superar, de este modo queda justificada la colonialidad (Cfr. Dussel 2000; Mignolo 2000, 2007a, 2007b) y la construcción del sistema mundo moderno sobre la base de la división internacional del trabajo. Este proceso de reproducción de la **diferencia colonial** a partir de la “raza” para justificar los mecanismos de dominación de la colonialidad se le ha denominado **racialización** y:

produjo todo tipo de discriminaciones y jerarquizaciones raciales, culturales, étnicas o nacionales, las que produjeron a su vez relaciones intersubjetivas de dominación colonial por parte de los europeos y luego de los norteamericanos que fueron asumidas como si fuesen categorías con pretensión «científica» y «objetiva» de la realidad humana, es decir, como si fuesen fenómenos naturales y no así históricos (Bautista 2014: 65).

De este modo la teología cristiana, luego la filosofía moderna, las ciencias sociales después, justificaron y naturalizaron la **racialización**, la cual no puede verse como un estándar universal, sino que adquiere especificidades histórico-culturales, muestra de ello fue el estudio presentado por Castro-Gómez (2008) en la elite burguesa criolla del Virreinato de la Nueva Granada. A este respecto Gigena (2011: 7) sostiene: “Quienes adhieren a este proyecto intelectual decolonial asumen que la **racialización** no funciona igual entre distintos tiempos y distintos espacios geográficos; lo que exige siempre historizarlas y localizarlas”. La historización de la **racialización** y su reproducción específica se puede explicar de la siguiente forma: “es un pensamiento situado y local, que tiene una pretensión de universalidad, sí, pero de dominación, exclusión y colonización” (Bautista 2014: 12).

La **racialización** está presente antes del *yo racional* cartesiano, el *yo conquistador* había edificado la duda sobre la humanidad del ser colonizado y

conquistado. La duda o la sospecha de la humanidad del indígena americano fue anterior a la duda cartesiana, pero no solo eso, también ayudó a constituirlo:

El bárbaro era ahora un sujeto racializado. Y lo que caracterizaba esta racialización era un cuestionamiento radical o una sospecha permanente sobre la humanidad del sujeto en cuestión. Así, la “certidumbre” sobre la empresa colonial y el fundamento del ego conquiro quedan anclados, como el cogito cartesiano, en la duda o el escepticismo (Maldonado-Torres 2007: 135).

La duda de la humanidad en la hoy denominada América recayó sobre los pueblos ancestrales indígenas y afrodescendientes, el blanco criollo se erigió como amo-guía, amo-civilizador que con disciplina rectificaba la cuasi-humanidad de sus siervos y esclavos, como encomendero primero y como hacendado después.

Para Castro-Gómez (2008) y Carrera Damas (2012, orig. 1993) las élites burguesas en la Nueva Granada y Venezuela respectivamente reprodujeron la **racialización** donde ellos al igual que el europeo en el sistema-mundo se colocaban en la cúspide racial jerárquica de castas propias de la sociedad colonial. Al salir de la descolonización estas élites asumen el rol redentor en la construcción del Estado-nación para salir de la “barbarie”, en este proceso -evidencia de la colonialidad- se reiteró con la descolonización de África en el siglo XX:

La burguesía occidental ha levantado suficientes barreras y alambradas para no temer realmente la competencia de aquéllos a quienes explota y desprecia. El racismo burgués occidental respecto del negro y del «moro» es un racismo de desprecio; es un racismo empequeñecedor. Pero la ideología burguesa, que proclama una igualdad esencial entre los hombres, se las arregla para permanecer lógicamente consigo misma invitando a los subhombres a humanizarse por medio del tipo de humanidad occidental que ella encarna (Fanon 1961: 45).

La efectividad del proceso de **racialización** es haber penetrado en el pensamiento y en la subjetividad de las personas. En la actualidad es evidente en los medios culturales de comunicación y difusión de la información entre los cuales destaca las pautas publicitarias y el discurso cinematográfico eurocéntrico-norteamericano de Hollywood. La **racialización** justifica la idea-fuerza del ser humano como desechable

(Mignolo 2007a), y siempre lo ha hecho desde la crítica decolonial de Waman Poma y Cugoano: “Y es verdad que los grandes responsables de esa **racialización** del pensamiento, o al menos de los pasos que dará el pensamiento, son y siguen siendo los europeos que no han dejado de oponer la cultura blanca a las demás inculturas” (Fanon *Ob.Cit.*: 59).

La **racialización** sigue siendo efectiva porque no solo conserva y reproduce la **diferencia colonial**, sino que los sujetos subalternizados caen en sus trampas al racializar su lucha contra la decolonialidad, deslizándose sutilmente hacia los crímenes de odio, creando rivalidades entre los grupos humanos subalternizados: “Esta obligación histórica en la que se han encontrado los hombres de cultura africanos, de racializar sus reivindicaciones, de hablar más de cultura africana que de cultura nacional va a conducirlos a un callejón sin salida” (Fanon *Ob. Cit.* 62).

Para transitar hacia la decolonialidad es preciso según Maldonado-Torres (2007: 140) tener en cuenta las siguientes premisas:

1. “Entender la idea de raza y la certidumbre sobre la misma como una expresión de un escepticismo misantrópico más fundamental”.
2. “Relacionar ese escepticismo, la idea de raza y la colonialidad con la naturalización de la no-ética de la guerra”.
3. “Explicar la vinculación intrínseca entre raza y género en la modernidad, en relación con esa no- ética y su naturalización”.

De las premisas anteriores se puede comprender desde una nueva visión las guerras generadas en la actualidad mucho más allá de la geopolítica y geoestrategia por el control de los recursos naturales, ya que en ocasiones parecen no ser suficientes. La **racialización** sostiene el antivalor o la no-ética de la guerra al subalternizar y homogeneizar distintos grupos humanos, de allí el axioma que la Amazonia o la Antártida deben ser administradas por una institución multinacional debido a “la incapacidad” de sus habitantes ancestrales y actuales para su gestión sostenible y sustentable.



Las guerras de índole religiosa actuales del fundamentalismo islámico contra occidente, es una consecuencia directa de la **racialización y la diferencia colonial**, ya es hora de dirigir los análisis en esa dirección. Aquí cabe destacar:

todo el debate en los *media (sic.)* sobre la guerra contra el terrorismo, por un lado, y todo tipo de levantamientos de protestas y movimientos sociales, por el otro, en ningún momento insinúan que la lógica de la colonialidad, escondida bajo la retórica de la modernidad, genera necesariamente la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados (Mignolo 2007b: 26).

### **Sinergia de la colonialidad del poder y del saber**

En las coordenadas de la estructura del poder del sistema-mundo-moderno, De Sousa (2010) identifica cinco lógicas del proyecto moderno que sostienen la invención y subalternidad del otro, o lo que él llama ausencias, como justificadoras de la colonialidad, ellas son: el ignorante, el inferior, el retrasado, el local/particular, el improductivo o estéril. Todo ser no-moderno es **ignorante** y, por ende, **inferior** (subalternización/racialización), sirve para justificar la diferenciación racial y de sexo, así como la construcción de la geopolítica del sistema-mundo-capitalista.

Bajo el concepto de **retrasado** se incluye cualquier forma de organización, racionalidad, economía, cultura o cosmovisión que no se correspondiera con la sociedad liberal-ilustrada; de allí viene la **preterización**, ubicando a muchas culturas en un pasado remoto o sociedades presentes encapsuladas en una burbuja de tiempo a las cuales es necesario actualizar. La colonialidad cobra sentido y justificación cuando el conquistador y el colonizador se representaron como los salvadores que fueron a modernizar y nivelar (incluso re-evolucionar) a los pueblos atrasados que obviamente fueron los pueblos colonizados.

La cuarta lógica deviene del uno-racional (universalismo abstracto) y consiste en la universalización y estandarización del ser en detrimento de lo **particular o lo local**, siendo estos últimos considerados como simples, bárbaros, sin-sentido o bien vernáculos. Esta lógica es la que sustenta el actual entramado y difuso poder de la

globalización, la dicotomía saber científico/saber popular, bellas artes/arte popular, ciudad (urbanidad)/ campo (rústico/vernáculo).

Finalmente, la quinta lógica está relacionada con el pensamiento único moderno de la productividad capitalista generadora de excedentes, cualquier otra forma de producción o relación con la naturaleza es omitida o invisibilizada (se asume como **improductiva**), desacreditando las formas de ser, conocer y hacer relacionadas con ellas, sirve para justificar la ego-política y la anti-ética de la guerra.

La subalternización de estas cinco lógicas son el soporte de la **colonialidad del saber** consiste en la instauración de: “una subalternización de los saberes y conocimientos que no responden al logocentrismo occidental, encarnado en la razón instrumental propia del conocimiento experto” (Restrepo 2007:301). La preterización es apenas el comienzo de este proceso, la estrategia de la colonialidad es invisibilizar y exterminar cualquier forma de conocimiento distinta a la europea moderna: “Así, emergen las nociones de la ‘**colonialidad del saber**’ (la invisibilización de múltiples formas de conocimientos, por no ajustarse al patrón de conocimiento occidental)” (Giagena 2011: 7).

La **colonialidad del saber** entendida como instrumento ha sido efectivo porque el sujeto colonizado y/o colonial internalizó el saber racional moderno europeo como el único válido, desestimando sus conocimientos ancestrales y los sincréticos, de allí el endorracismo epistemológico. La **colonialidad del poder** usó como instrumento fundamental el lenguaje, allí donde se implantó el lenguaje colonial en detrimento de las lenguas ancestrales fue más efectiva la aculturación (Lander 2000; Dussel 2000; Castro-Gómez 2000; 2008). El mestizo, el criollo asimiló casi por completo la racionalidad moderna, pero desde una posición de genuflexión e inferioridad. Evidencia de ello lo ilustra Fanon (1961: 5) de la siguiente forma:

Para asimilar la cultura del opresor y aventurarse en ella, el colonizado ha tenido que dar garantías. Entre otras, ha tenido que hacer suyas las formas de pensamiento de la burguesía colonial. Esto se comprueba en la ineptitud del intelectual colonizado para dialogar. Porque no sabe hacerse inesencial frente al objeto o la idea.

La filosofía y el arte que se ha expresado desde la hoy denominada América Latina han estado en su mayoría inscritos en la modernidad, sobre todo la elite burguesa criolla que después de la descolonización ha intentado crear un Estado-nacional; por eso el arte, la filosofía, así como las ciencias sociales, para tomar el giro decolonial han de basarse en la analéctica, en el diálogo a partir de los omitidos y grupos culturales resistentes hasta ahora, es decir, el pensamiento fronterizo, siendo las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas un espacio para ello.

La **colonialidad del saber** ha configurado y diseñado la geopolítica mundial soportada en la división internacional del trabajo donde en el centro (o ahora centros) del sistema mundo moderno en su versión capitalista se genera conocimiento, sobre todo el científico-tecnológico y la periferia solo reproduce o adapta los esquemas del centro. Wallerstein (2006) advirtió que la tecnología de punta se crea en el centro y es perentoria por medio de la propiedad intelectual para asegurar los cuasi-monopolios u oligopolios, a fin de reducir la competencia y con ello asegurar generación incesante de capitales. Perdida la patente, las tecnologías se devalúan y pasan a la periferia.

En atención a lo apuntado por Grosfoguel (2007) el estudio de la **colonialidad del saber** se soporta en las siguientes premisas:

1. Todo universalismo que se inspire en la racionalidad moderna, es decir, en su objetividad o neutralidad valorativa (ego-política del conocimiento) es y será un diseño global imperial/colonial.

2. “El universalismo abstracto epistémico en la tradición de la filosofía occidental moderna forma parte intrínseca del racismo epistemológico...El racismo epistemológico es intrínseco al ‘universalismo abstracto’ occidental” (p. 70).

3. El universalismo abstracto de la racionalidad moderna es un artilugio ideológico que “encubre a quien habla y el lugar desde donde habla” (*Ibíd.*). De esta premisa se desprende el carácter eurocéntrico de la modernidad, que atiende a intereses locales y particulares, nunca universales; de allí la contradicción del humanismo moderno que omite la diferencia colonial.

El uno racional o el universalismo abstracto es el dispositivo ideológico que vela el **eurocentrismo**. Es un hecho común más no general que las sociedades se vean a sí mismas como las detentoras de la cultura más avanzada y superior al resto de las sociedades. El *yo conquisto* partió de este hecho, es decir, el sujeto conquistador cuando cruzó el Atlántico se concebía a sí mismo como el detentor de la cultura más avanzada, este proceso ayudó a construir el concepto de Europa como el centro del mundo conocido, la modernidad le confirió ese título y se abrogó ser heredera de la Grecia Clásica (Dussel 2000).

Esta posición etnocéntrica de Europa donde construyó su autoconcepto y autoimagen a partir del sujeto colonizado se denomina **eurocentrismo**: “el eurocentrismo es una actitud colonial frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/raciales” (Quijano 2007: 95). El **eurocentrismo** usa como bandera la racionalidad moderna, como única racionalidad válida y forma legítima de producir conocimiento donde la universalidad y la abstracción objetiva oculta que es un interés ideológico provincial con una pretensión imperial-colonial. Por eso es preciso determinar:

Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad (Quijano 1992 *c.p.* Mignolo 2007b: 30).

El eurocentrismo no solo impone una forma específica y particular de producir conocimiento, sino que omite y busca exterminar cualquier cosmovisión alterna. Las ciencias sociales fortalecen esta idea-fuerza por aquellas realidades que no han sido uniformizadas por relaciones de mercado capitalistas no son cognoscibles desde la ciencia social moderna, porque ésta está hecha para hacer cognoscibles realidades atravesadas y estructuradas por relaciones capitalistas y modernas (Zavaleta *c.p.* Bautista 2014: 10). El eurocentrismo además siempre estuvo de espaldas, aislado del resto de las culturas:

El pensamiento europeo occidental siempre fue, desde el principio, un pensamiento no sólo situado, sino un pensamiento que se pensaba a sí mismo como cultura y civilización, pero de espaldas a la realidad toda. Era un pensamiento que se afirmaba a sí mismo a costa de negar o subestimar el pensamiento de otras culturas o civilizaciones. Es decir, afirmando ser universales, en los hechos demostraban ser provincianos (Bautista *Ob. Cit.*: 11).

De esta forma, el pensamiento moderno no solo es **eurocéntrico**, sino que además es **eurocentrado**, se sitúa como centro del todo mundial, como ombligo del mundo, por eso no es necesario entrar en diálogo con otras formas de producir conocimiento, se basa en el individualismo y desde allí la ego-política, la separación óntico/ontológica, la conquista y saqueo de la naturaleza, entre otros. Cualquier pensamiento alterno no solo es omitido, sino que busca ser exterminado. El pensamiento eurocéntrico no sólo es el que se da en Europa y en los centros del sistema mundo moderno, el pensamiento es eurocéntrico/eurocentrado desde cualquier parte o lugar que se piense y eduque a partir de la modernidad: escuelas, empresas, partidos políticos, medios culturales de comunicación y difusión de información...

Esa pretensión de universalidad basada en la abstracción y en la objetividad propia de la ciencia moderna, no solo sirvió para ocultar el eurocentrismo y sus intenciones imperiales/coloniales, representa el centro de la matriz colonial epistémica del poder, pues viene a ser la “demostración” de la superioridad de la forma de producción de conocimientos moderna. A este imaginario es lo que Castro-Gómez (2008) ha establecido como *hybris* del **punto cero**, como un acto arrogante con pretensiones científicas, pero también de dominio bajo la lógica dicotómica instrumental de la *res cogitans* y *res extensa* de Descartes:

Solamente el conocimiento generado por la elite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento ‘verdadero’, ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación. El ‘punto cero’ fue privilegiado de este modo como el ideal último del conocimiento científico (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 19).

La tradición filosófica moderna intenta hacer abstracciones universalizantes, en ese ínterin omite la **diferencia colonial** pues los procesos sociales son despojados de su especificidad histórico-social: “En la historia de las ideas, de la filosofía, de la ciencia en Europa y de Europa este asunto se dio por sentado, porque se asumió que lo importante es aquello que y sobre lo que se piensa y no desde dónde y a partir de dónde se piensa” (Mignolo 2007: 42). Grosfoguel (2007: 64) desmonta el puesto inaugural referencial del punto cero ubicado en el pensamiento cartesiano:

1. “El mito de la auto-producción de la verdad por parte del sujeto aislado, es parte constitutiva del mito de la modernidad de una Europa auto-generada, insulada, que se desarrolla por sí misma sin dependencia de nadie en el mundo”.

2. “Aquí se inaugura la ego-política del conocimiento, que no es otra cosa que una secularización de la cosmología cristiana de la teo-política del conocimiento”.

3. “En la **ego-política** del conocimiento el sujeto de enunciación queda borrado, escondido (“hybris del punto cero”)”.

Para este autor Descartes inaugura el **universalismo abstracto** el cual tiene dos dimensiones: (a) desde el enunciado en sí que se abstrae de cualquier espacialidad o temporalidad, se convierte en eterno. (b) El sujeto de enunciación también se abstrae, no se sitúa espaciotemporalmente, asume la neutralidad valorativa, se vacía de contenido, intereses e ideología y pretende configurar una verdad universal como patrimonio de la humanidad (Grosfoguel 2007). Aquí cabe apuntar el lugar/sujeto de enunciación: “este lugar de enunciación es un “lugar político” que comprende, tanto al sujeto de la enunciación como un programa político y cultural, a la vez que un programa que desde mi perspectiva tiene también carácter epistémico” (Muyolema *c.p.* Walsh 2007a: 49).

El **universalismo abstracto** en Kant se fundamenta en las categorías *a priori*, compartida por todas las personas en todo momento y lugar, dichas categorías permiten organizar el mundo caótico, de esa forma ese conocimiento es válido y universal, por ende, también vendría a ser legítimo (*Ibíd.*). Con respecto a Hegel Grosfoguel (2007: 66-67) apunta:

[1] Por negación de categorías, Hegel no quiere decir desaparición de las mismas sino subsunción; es decir que las categorías simples se mantienen como determinaciones de las categorías más complejas. A través de ese movimiento Hegel pretende llegar a un Saber Absoluto, válido más allá de todo tiempo y espacio... [2] Por universalismo abstracto Hegel entiende categorías simples; es decir, sin determinaciones; que no contienen dentro de sí otras categorías. Éste es el punto de partida hegeliano... [3] Lo universal concreto para Hegel serían aquellas categorías complejas que, después de que el pensamiento haya pasado por varias negaciones y mediaciones, son ricas en múltiples determinaciones. [4] Por múltiples determinaciones Hegel entiende aquellas categorías complejas que contienen subsumidas (sin que desaparezcan) las categorías más simples, negadas a través de un proceso dialéctico de pensamiento.

Para este autor el método dialéctico hegeliano puede observarse como un proceso donde la alteridad y pluridiversidad, las múltiples determinaciones van a ser subsumidas en categorías complejas, que contienen subsumidas a las simples hasta llegar a un saber absoluto concomitante con el fin de la historia porque sería un saber de saberes, después de ella nada puede ser producido como innovador. En este caso particular, Marx toma de Hegel esta dialéctica, pero lo aplica a lo social, sin embargo, ubica el sujeto de enunciación desde las clases sociales, le da un carácter histórico-social, pero obviamente no sale del **eurocentrismo**, de la **universalización abstracto** y ni de cerca llega a aproximarse a la **diferencia colonial**:

Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa (Grosfoguel 2007:69).

En síntesis, Marx no atisba siquiera el giro decolonial, pero sus contribuciones son sin duda darle un lugar espaciotemporal al sujeto trascendental, aunque no haya podido desprenderse del eurocentrismo. El sujeto de enunciación queda oculto tras el proletariado y en el proyecto de universal que denominó comunismo: “De ahí que el proyecto comunista en el siglo XX fuera desde la izquierda otro diseño global imperial/colonial, que bajo el imperio soviético intentó exportar al resto

del mundo el universal abstracto del ‘comunismo’ como ‘la solución’ a los problemas planetarios” (Grosfoguel *Ob. Cit.*: 70).

Para este autor desde la izquierda marxista la redención moderna se aplica igual para los pueblos y sociedades “no-modernas”, a fin de cuentas, subalternizadas como “atrasadas” o bien “rezagadas”, por ende, es necesario nivelarlas con respecto a la modernidad mediante la revolución para luego pasar a los estadios “más avanzados” de socialismo y luego comunismo (Quijano 2000; Del Búfalo 2011). A este respecto puntualiza Grosfoguel (*Ob. Cit.*: 70): “El capitalismo era un sistema más avanzado y... era mejor para los pueblos no-europeos acelerar, por medio de invasiones imperiales, su proceso evolutivo hacia el capitalismo, que continuar estancados en formas antiguas de producción social”.

La tesis de Grosfoguel (2007: 69) es que **el eurocentrismo quedó camuflado por el universalismo abstracto** donde intervinieron para justificarlo Descartes-Kant-Hegel-Heiddegger, se excluye a Marx porque este sitúa el sujeto de enunciación desde una clase social, y establece las condiciones materiales concretas como referentes del universal abstracto, es decir, le da historicidad, formula el método dialéctico concreto-abstracto-concreto:

Las condiciones de producción toman primacía sobre la conciencia en toda época histórica; éste es todavía un enunciado universal abstracto, pero en cada época variaría la manera cómo opera la determinación “en última instancia” de los procesos económicos. Tenemos aquí un universal abstracto que se llenaría con los contenidos de la economía política de cada época histórica, haciéndose concreto (*Ibid.*).

Este autor argumenta que el **universalismo abstracto**, fundamento de la *hybris* del **punto cero**, esconde las pretensiones imperiales/coloniales de un sujeto de enunciación que se ubica en una parte del mundo que es Europa occidental (Cfr. Césaire 1955). Pero todavía hay más:

Éste es el universalismo que gran parte de las elites criollas blancas latinoamericanas, imitando el republicanismo imperial francés, han reproducido en los discursos de “nación”, disolviendo las particularidades africanas e indígenas en el universal abstracto de la “nación”, que privilegia



la particularidad de la herencia europea de los blancos criollos sobre los demás (Grosfoguel 2007: 71).

La **nación** es una forma de homogeneizar las poblaciones en torno a una identidad que ya no está basada en las confesiones religiosas, de allí que la modernidad planteó el concepto de ciudadanía y los Estados-nación forman parte del diseño global imperial-colonial (Fanon 1961, Ortiz 2005; Wallerstein 2006; Mignolo 2007a). La identidad nacional, el concepto de nación mismo, de ciudadanía no son más que dispositivos ideológico-políticos instrumentales del **universalismo abstracto** que encubre el sujeto de enunciación que diseñó el sistema mundo moderno con pretensiones imperiales-coloniales. En este sentido Fanon (1961: 71) increpa:

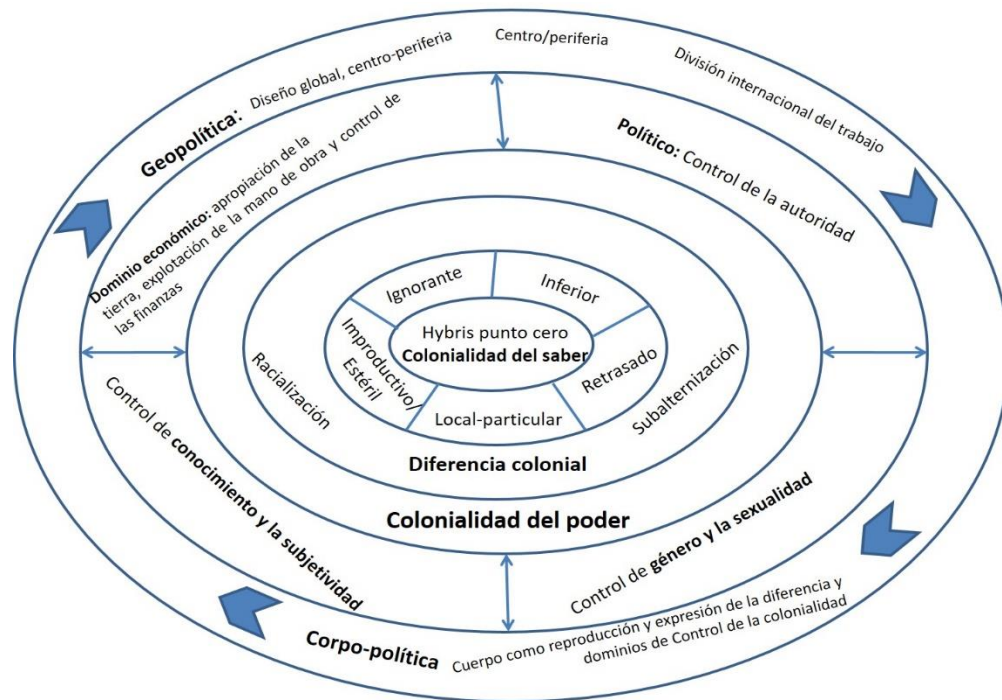
Frente a esta situación, la reacción del colonizado no es unitaria. Mientras que las masas mantienen intactas las tradiciones más heterogéneas respecto de la situación colonial, mientras que el estilo artesanal se solidifica en un formalismo cada vez más estereotipado, el intelectual se lanza frenéticamente a una adquisición furiosa de la cultura del ocupante, cuidándose de caracterizar peyorativamente su cultura nacional, o se limita a la enumeración circunstanciada, metódica, pasional y rápidamente estéril de esta cultura.

La lucha por la hegemonía y la homogeneización del universalismo abstracto (Dios-uno en teología, Uno-racional en filosofía moderna) no es sencilla pues se ha internalizado que es la única forma válida de producir conocimiento desde el eurocentrismo reproducido en los medios culturales e ideológicos. Es por esto que para Grosfoguel (2007), Maldonado-Torres (2007) y Quijano (2007) es preciso estar ojo avizor frente a la colonialidad/modernidad que se expresa mediante la **geopolítica** y la **corpo-política** en un sistema heterárquico, donde el globo así como el cuerpo humano, se ven cruzados por múltiples interacciones de poder como **dominación** y poder como **resistencias**, tensiones contradictorias donde se cruzan y superponen internalizaciones/resignaciones/resistencias del sujeto colonizado:

La colonialidad del poder, opera sobre lo étnico-racial; la del saber sobre lo epistémico y; la del ser sobre lo ontológico. Pueden articularse (o no) y pueden hacerlo (o no) en términos de una descolonialidad; es decir...una

lucha decolonial étnico-racial no necesariamente produce una descolonialidad del saber o del ser. La articulación entre unos y otras es contingente y, como tal, debe ser considerada en su singular manifestación (Giagena 2011: 18).

Personas, comunidades, sociedades reproducen, resisten y se rebelan simultánea y paradójicamente en y contra los dispositivos modernos de dominación, dando respuestas particulares-locales y heterogéneas a la diferencia colonial (Walsh 2007); esto es darle respuestas desde el saber fronterizo, lo cual da inicio al giro decolonial y a la **decolonialidad**.



**Infografía 6.** Proceso de la colonialidad con sus dispositivos de control y dominio (sinergia entre colonialidad del saber y poder). Bastidas 2017: Elaboración propia a partir de la sistematización de varios autores (Quijano, 2000; Mignolo 2007a, 2007b; De Sousa 2010; Castro-Gómez 2008, y otros).

Para Giagena (2011) un paso importante hacia la decolonialidad es descubrir o develar el eurocentrismo y la racialización presente en las formas de producción de conocimiento moderno ocultas tras el universalismo abstracto y el punto cero. Darle historicidad o espaciotemporalidad no solo a los hechos y sujetos observados sino al observador mismo es un punto crucial y fundamental de los estudios decoloniales. La

formación histórica social concreta (Carrera Damas 2012, orig. 1993) inspirada en la tradición marxista es una herramienta de aporte importante, aunque no suficiente. En este sentido precisa Mignolo (2007b:32): “desde hace tiempo que todo pensamiento está localizado, pero, a pesar de saber esto, hay una tendencia general a entender el pensamiento construido a partir de la historia y la experiencia europeas como si estuviera des-localizado”.

Hurgar en el **saber fronterizo**, allí donde que se haya aplicado la diferencia colonial son un caldo de cultivo para ir en pos de la decolonialidad del saber: “cómo estas interconexiones facilitan una clave para el “posicionamiento crítico fronterizo”, cuyo carácter epistémico, político y ético se orienta a la diferencia y a la transformación de las matrices del poder colonial” (Walsh 2007a: 58).

### **La decolonialidad del ser: Una tarea aún pendiente**

Para Lepe (2008), el estudio de la colonialidad/decolonialidad del ser es el punto de inicio más viable para acceder luego a la decolonialidad del saber y con ello dar al traste con la colonialidad del poder que es la punta del iceberg. El problema es que la colonialidad del ser es más sutil y menos aprehensible que la colonialidad del saber y del poder. La **colonialidad del ser** hace referencia a cómo la colonialidad ha sido vivida por los sujetos, más allá de lo meramente epistémico (Giagena 2011). Adicionalmente para Maldonado-Torres (2007: 130) la colonialidad del ser hace referencia:

1. “A la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (Cfr. Mignolo 2000, 2007a.).

2. “A la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter”.

Las premisas de la colonialidad del ser según Quijano (2007: 122) son las siguientes:

1. “En todas las sociedades donde la colonización implicó la destrucción de la estructura social, la población colonizada fue despojada de sus saberes intelectuales y

de sus medios de expresión exteriorizantes... Fueron reducidos a la condición de gentes rurales e iletradas”.

2. “En las sociedades donde la colonización no logró la total destrucción social, las herencias intelectual y estético-visual no pudieron ser destruidas, pero fue impuesta la hegemonía de la perspectiva eurocéntrica en las relaciones intersubjetivas con los dominados”.

Esta concepción coincide con Carrera Damas (*Ob. Cit.*) quien estableció que en América donde había sociedades ancestrales con organizaciones simples su estructura fue disuelta incorporando algunos elementos o rasgos a la sociedad indoeuropea, por ejemplo, el caso de Venezuela o Brasil. Pero aquellas donde la organización social ancestral era más compleja hubo un proceso de complementariedad, donde la estructura cultural no fue del todo desintegrada, conviviendo con elementos y rasgos culturales homogéneos con la sociedad criolla con preeminencia en la moderna/colonial eurocentrada, y estableciendo una relación dialéctica de luchas, tensiones, momentos de paz y acuerdo y otras de oposición durante más de quinientos años de colonialidad. Esta idea es un desarrollo que viene de los estudios poscoloniales:

El dominio colonial, por ser total y simplificador, tiende de inmediato a desintegrar de manera espectacular la existencia cultural del pueblo sometido. La negación de la realidad nacional, las nuevas relaciones jurídicas introducidas por la potencia ocupante, el rechazo a la periferia, por la sociedad colonial, de los indígenas y sus costumbres, las expropiaciones, el sometimiento sistemático de hombres y mujeres hacen posible esa obliteración cultural (Fanon 1961: 70).

De cualquier forma, las sociedades criollas-mestizas con mayor o menor medida integradas bajo la hegemonía moderna, la colonialidad del ser se impuso mediante el Estado-nacional como dispositivo normalizador y homogeneizante eurocentrado. **La colonialidad del ser** es la consecuencia de la colonialidad del poder mediante la racialización como jerarquía del ser humano. En este proceso fueron exterminadas, desestructuradas, subalternizadas e invisibilizadas cualquier forma de conocer-ser-vivir-hacer en el mundo (subjetividades) para implantar la moderna como única válida,

la colonialidad del ser se pregunta sobre el sentir, la vivencia, sobrevivencia de quienes sufrieron la subalternación propia de la colonialidad/modernidad:

Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, la hace percibir como natural, en consecuencia, como dada, no susceptible de ser cuestionada (Quijano 2007: 95).

En estas formas de ser no-modernas subalternizadas pueden estar las claves para la decolonialidad, ya que no tenían como valores el individualismo ni la anti-ética de la guerra, a continuación, las argumentaciones:

1. Las sociedades no europeas colonizadas eran solidarias, comunitarias, se conformaban con ser, en fin, eran democráticas y sustentables; no tenían el concepto de individualidad, no eran pre-capitalistas, eran anti-capitalistas (Césaire 1955).

2. “El intelectual colonizado había aprendido de sus maestros que el individuo debe afirmarse...la idea de una sociedad de individuos donde cada cual se encierra en su subjetividad...” (Fanon 1961: 5).

Esta forma de ser moderna impuesta crea conflictividad en el ser colonizado, tensiones entre el endorracismo y la liberación, y reproducción de subalternación o resistencias camufladas o represadas dentro de cada ser humano o comunidad. Se naturaliza la imposición, pero también la resignación de aceptar una sola forma de ser-conocer-vivir-hacer en el mundo:

‘transmodernidad/decolonial’, que en este caso ya no sería sólo una tensión lingüística o hermenéutica, teórica o categorial, sino existencial, es la que nos interesaría destacar, porque sería una tensión histórica, política y cultural no resuelta, en proceso o intensión de resolverse, pero históricamente, donde la tensión alude a la dualidad como autocontradicción que la modernidad ha producido, no sólo entre dominador y dominado, sino al interior de la subjetividad del dominado que quiere liberarse (Bautista 2014:73).

El sujeto colonizado siente la contradicción de no ser europeo, pero tampoco ser lo que eran sus ancestros, quiere ser libre, pero aún no logra dar con el sí-mismo. Por

eso, la colonialidad del ser tiene dos dimensiones: la histórica (Dussel 2000) y la existencial propuesta principalmente por Fanon (1961) específicamente en su concepto de *damné*. Es justamente en la hoy denominada América Latina donde la colonialidad del ser es más patente y evidente por cuanto su filosofía y producción de conocimientos se hacen con referencia a la modernidad (Hurtado 2004; Bastidas 2015). Según Bautista (2014: 67):

América Latina es, sin duda, uno de los casos extremos de lo que significa la colonización de la subjetividad o interioridad de los pueblos colonizados, cuando éstos empiezan a mirarse, comprenderse y pensarse con el conocimiento, ideas, creencias y costumbres del colonizador; esto es, cuando el colonizado tiene como realidad única la visión de la realidad que impuso el colonizador, cuyos seres su categoría fundante.

Por eso difícilmente puede apercibirse la colonialidad/decolonialidad del ser mediante la producción filosófica y epistemológica latinoamericana que, con algunas excepciones, sigue la línea de la modernidad hasta su fase contemporánea superlativa de la posmodernidad. En las sociedades como la venezolana donde la unidad estructural de los pueblos ancestrales quedó casi totalmente destruida e integrada a la sociedad indoeuropea -y luego a la sociedad colonial y la nacional-, son pocos los pueblos ancestrales que han resistido, por eso, resulta pertinente buscar vías alternas para el estudio de la colonialidad/decolonialidad como por ejemplo las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.

En cuanto a la dimensión histórica de la colonialidad del ser, para Dussel (2000) y Maldonado-Torres (2007) la duda cartesiana arrojó incertidumbres sobre cualquier plano de la vida humana, desde la propia esencia/existencia si se conserva la misma terminología moderna. El *yo conquistador* arrojó dudas sobre la humanidad del no-europeo, si se sospecha que no eres humano, se sospecha si tienes derechos, si acaso piensas, si no razones, en realidad existes, o tienes derecho a una vida digna o desechable. El ser humano como desechable propuesto por Quijano (2000) lo denomina actitud misantrópica por Maldonado-Torres (2007: 136):

La división cartesiana entre *res cogitans* (cosa pensante) y *res extensa* (materia), la cual tiene como una de sus expresiones la división entre mente y cuerpo, es precedida por la diferencia colonial antropológica entre el ego conquistador y el ego conquistado.

Para este autor la premisa cartesiana como producto o consecuencia del *yo conquistador* es la siguiente: pienso, luego existo, pero si hay seres que no piensan (dentro de la lógica racional moderna) entonces no existen, o si *pseudo-piensen* entonces lo natural es que *pseudo-existan*.

Si el ego cogito fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del ego conquiro, esto quiere decir que “pienso, luego soy” tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)” (Maldonado-Torres *Ob. Cit.*: 144).

De esta premisa se desprende la justificación ideológica de la colonialidad/modernidad los seres pseudo-pensantes o poco-pensantes se ubican en una categoría inferior a la humana blanca concentrada en el hombre blanco-heterosexual europeo-profesional/letrado/emprendedor. De allí se da inicio a la racialización y se pueden ubicar momentos históricos donde se aplicó, desde el Dios-Uno judeo-cristiano hasta el Uno-racional moderno (universalismo abstracto).

Entra la categoría del ser humano como desechable y la relación ser colonizador/ser colonizado, donde el primero asume el rol de amo/redentor/guía espiritual/educador/protector y el segundo subalternizado como esclavo/sirviente/peón/trabajador explotado enajenado/agradecido y pasivo. Este principio se lleva a escala del sistema mundo moderno y se crea, mantiene y recrea la división internacional del trabajo y las teorías de la modernización y el desarrollismo (Escobar 2000), revolución socialista o comunista incluidas. En este orden de ideas:

En el curso del despliegue de esas características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad (indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos) y las geoculturales del colonialismo (América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa) (Quijano 2007: 94)

La subalternización a partir de la racialización obliteró subjetividades, cosmovisiones, y cualquier forma de ser-vivir-hacer-conocer en el mundo, en un proceso de invisibilización y exterminio cultural que hoy aún se mantiene frente a la resistencia de comunidades campesinas y periurbanas herederas de culturas ancestrales y detentoras de una tradicionalidad actualizante/actualizada (quinta lógica del proyecto moderno según De Sousa 2010). En este sentido, la relación de la colonialidad del saber y del ser son más que evidentes:

El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización. “Otros no piensan, luego no son” (Maldonado-Torres *Ob. Cit.*: 145).

En este punto se puede cerrar la dimensión histórica-social de la colonialidad del ser, es decir, las distintas formas y maneras que en la diferencia colonial se fue ejecutando la colonialidad del ser y los distintos dispositivos desde donde se aplican (tradicción judeocristiana, modernidad en todas sus vertientes, posmodernidad). Aquí entra la dimensión existencial-vivencial de la colonialidad del ser, es decir, cómo han vivido y experimentado los subalternizados la diferencia colonial y la subalternización.

Fanon (1961) fue el primero en analizar de forma histórica la colonialidad del ser, pero haciendo referencia a la intelectualidad ubicada en la periferia:

1. Período asimilacionista integral: “el intelectual colonizado prueba que ha asimilado la cultura del ocupante. Sus obras corresponden punto por punto a las de sus homólogos metropolitanos. La inspiración es europea y fácilmente pueden ligarse esas obras a una corriente bien definida de la literatura metropolitana” (p. 64).



2. “En un segundo momento, el colonizado se estremece y decide recordar... el colonizado no está inserto en su pueblo... mantiene relaciones de exterioridad con su pueblo, se contenta con recordar... viejas leyendas serán reinterpretadas en función de una estética prestada” (*Ibíd.*).

3. Período de lucha, “el colonizado -tras haber intentado perderse en el pueblo, perderse con el pueblo- va por el contrario a sacudir al pueblo” (*Ibíd.*).

Aunque esta fue una periodización referida al arte y a la ensayística también puede ser aplicada a otras formas de producir conocimiento, la ciencia y la tecnología en América Latina aún se mantiene en el primer período, las manifestaciones artísticas permiten sumergirse en los dos últimos períodos al mismo tiempo, es decir, aproximarse a cómo fue vivenciada y se vive la diferencia colonial, para luego estudiar sobre ese hecho y devolver sistemáticamente el análisis con fines políticos desde la decolonialidad.

Ya Fanon (1961) había realizado su aporte con el concepto de *damné*, es decir, el sujeto racializado, subalternizado, condenado a vivir en condiciones infrahumanas, de servilismo y esclavitud, de explotación, censura, de contradicción con su ser que pide libertad, de su ancestralidad reprimida e invisibilizada:

Aunque siempre está presente como posibilidad, ésta se muestra claramente cuando la preservación del ser (en cualquiera de sus determinaciones: ontologías nacionales e identitarias, etc.) toma primacía sobre escuchar los gritos/llantos de aquellos cuya humanidad es negada (Maldonado-Torres *Ob.Cit.*: 143).

Para el autor citado el *damné* de Fanon tiene paralelismos con el *dasein* heideggeriano, pero en este último se omite el ser colonizado. Entonces el *damné* es el ser arrojado, pero no el ser arrojado en el mundo de Heidegger, pues en muchos casos este mundo le fue arrebatado, es decir, su derecho a su subjetividad ancestral o tradicional, o cualquier otra distinta a la moderna. El *damné* sufre la tensión de reconocerse como cuasi-humano, y si no lo hace los dispositivos modernos se lo recuerdan: “Mientras el *Dasein* está perdido en “el uno” y alcanza la autenticidad cuando anticipa su propia muerte, el condenado (*damné*) confronta la realidad de su

finitud y el deseo por su desaparición como una aventura diaria” (Maldonado Torres: *Ob. Cit.*: 148).

El *damné* de Fanon se “refiere a los condenados, a la esclavitud y el dolor que se produce en virtud de sus vivencias en el marco del contexto colonial (Álvarez 2016); se enfrenta a la muerte, a la anti-ética de la guerra de forma diaria, pero ¿por qué continúa? Su vida se transforma en una supervivencia, en una esperanza, en un impulso vital que lo anima a vivir (Fanon 1961). El *damné* se ve obligado a vivir en el presente, en el ahora, como modo de sobrevivencia y lucha contra la desesperanza, pero es justo allí donde se edifica la ética de la liberación propuesta por Dussel, donde reside lo genuino de apreciar la vida en el “aquí y ahora”:

Por ello esta ética, antes de ser de la liberación, es una ética de la vida, pero no de cualquier vida, sino de la vida humana, y en primer lugar de la vida de la víctima pobre y dominada, en quien se anuncia y se ve que la vida de todos está en peligro. Por ello esta ética es transontológica, en el sentido de que trata de la vida como aquende, como «anterioridad siempre presente», a toda forma concreta de producir y reproducir la vida, sin la cual es imposible tematizar con sentido siquiera cualquier problema ontológico y óntico de la vida humana (Bautista 2014: 38).

La capacidad del vivir aquí ahora del *damné* cuestiona la teleología de raigambre moderna donde el sujeto trascendental tiene una dimensión temporal basada en la dicotomía principio-fin que luego se subsume en el universalismo abstracto, existe una linealidad temporal que sirvió para ubicar a la modernidad eurocéntrica en una posición más avanzada que el resto de las culturas y formas de producción de conocimiento.

De lo anterior, también se deriva la dicotomía atraso/progreso, bárbaro/civilizado, y en esta trampa también cayeron los sociólogos marxistas latinoamericanos, y todos aquellos que no hicieron la ruptura epistémica con la modernidad y omitieron la diferencia colonial: “Los procesos históricos de cambio no consisten, no pueden consistir, en la transformación de una totalidad históricamente homogénea en otra equivalente, sea gradual y continuamente, o por saltos y rupturas” (Quijano 2007: 105).

De cualquier modo, el *damné* de vio forzado a invisibilizar sus tradiciones culturales, sus cosmovisiones, sus subjetividades, y éste las replegó y ocultó en un proceso de autocensura con fines de sobrevivencia:

En adelante, los sobrevivientes de esta barbarie no tuvieron la posibilidad de desarrollar sus propios modos de producción intelectual, de expresión cultural o mítico-simbólica, sino que sufrieron la supresión y condena sistematizada de estas producciones intelectuales, paralelamente a sufrir la imposición forzada de la producción intelectual moderna, y todo ello a través de los patrones culturales de los dominantes (Bautista 2014: 66).

Y es que la colonialidad del ser se basa en la anti-ética o no-ética de la guerra, donde la violencia epistémica subyuga y oblitera cualquier subjetividad alterna a la modernidad, la modernidad naturaliza la anti-ética de la guerra al omitir la diferencia. La conquista y la colonización se basó en la anti-ética de la guerra y la violencia epistémica, la modernidad la naturalizó; la omisión del otro y despojarlo de todo, por cuanto el *damné* no tiene mucho que ofrecer más allá de su propia existencia para crear un mundo corresponsable, analéctico, donde la base de la justicia sea la tesis levinasiana de la justicia-paz por medio de la donación, del dar mutuo, equitativo y complementario.

Para Maldonado-Torres (2007:152) “Émile Benveniste ha mostrado que el término *damné* está relacionado, etimológicamente, con el concepto *donner*, que significa “dar” ... es... el sujeto que no puede dar porque lo que ella o él tiene ha sido tomado de ella o él”. De esta forma el *damné* es un ser no solo arrojado en la concepción del *dasein* hedeggeriano, es también un ser despojado, coartado, censurado, obligado a sumergirse en una individualidad que le es ajena. Esa es la perversidad de la racialización/subalternización: Imponer un individualismo extremo y una ego-política (Maldonado- Torres 2007; Bautista 2014).

A la luz de este razonamiento cabe apuntar: “De aquí el significado preciso de la colonialidad del ser: la traición radical de lo trans-ontológico en la formación de un mundo donde la ética de la guerra es naturalizada por medio de la idea de raza” (Maldonado Torres *Ob. Cit.*: 161).

## **La herida colonial infringida por la diferencia colonial**

La **diferencia colonial**, como se ha dicho, adquiere especificidades histórico-sociales. Así mismo, en la diferencia colonial se entrecuzan situaciones, elementos, asimilaciones culturales, resistencias, invisibilizaciones dentro de un ámbito geopolítico y corpo-político:

se trata siempre de una articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos, es decir, que provienen de historias específicas y de espacios-tiempos distintos y distantes entre sí, que de ese modo tienen formas y caracteres no sólo diferentes, sino discontinuos, incoherentes y aun conflictivos entre sí, en cada momento y en el largo tiempo (Quijano 2007:98).

Estudiar las especificidades de cómo fue vivida la diferencia colonial, y sobre todo, desde que ámbitos de la subjetividad fueron resistidas o combatidas es una emergencia y urgencia de los estudios decoloniales.

La colonialidad/modernidad al interior de las comunidades locales se reproduce mediante la hegemonía como única forma dirimir el conflicto, o como dice Rancière (2010) mediante las distorsiones de la política como lo son la arquipolítica, la metapolítica y parapolítica. Sin embargo, la hegemonía y sus soluciones distorsionadas de la diferencia no puede reproducir un orden estructural, siempre habrá demandas y conflictos por resolver, en el caso que nos ocupa, resistencias a la matriz epistémica de poder colonial a través de la diferencia colonial. (Quijano 2007:99) en este punto acota:

La fuerza y la coerción, o, en la mirada liberal, el consenso, no pueden, sin embargo, producir, ni reproducir duraderamente el orden estructural de una sociedad, es decir, las relaciones entre los componentes de cada uno de los ámbitos de la existencia social, ni las relaciones entre los ámbitos mismos.

Es imperativo para los estudios decoloniales aproximarse a las comunidades locales urbanas, rurales o periurbanas, pueblos ancestrales, o a los movimientos sociales; para hallar resistencias a la diferencia colonial y posibles salidas hacia la decolonialidad, sobre todo en el plano de las subjetividades que es el de más difícil

acceso. Por eso las manifestaciones artísticas sincréticas, sobre todo las de carácter religioso, se han actualizado desde la colonia en la región geohistórica andina:

si bien el nativo, andino o castellano, no tiene privilegios en cuanto a la verdad de la historia, sí tiene una subjetividad y una localización geohistórica (lenguas, tradiciones, mitos, leyendas, memorias) en las cuales se basa su manera de comprenderse a sí mismo, a los otros y al mundo (Mignolo 2007b: 35).

Las subjetividades, es decir, las cosmovisiones, persovisiones, formas de comunicarse, conocer, relacionarse distintas a las modernas han sido debilitadas por la colonialidad, pero dado que la efectividad hegemónica no es total, existen esas subjetividades ancestrales replegadas, actualizadas en el campesino andino; de allí la importancia de estudiar sus manifestaciones artísticas sincréticas que en su mayoría eran religiosas, pues representaban lo medianamente permisible en la sociedad indoeuropea y colonial y así pasó a las sociedades nacionales lideradas por las élites-blancas criollas, haciendo referencia al caso de la hoy denominada América Latina.

Las comunidades campesinas y periurbanas andinas no escapan a la lógica hegemónica de la modernidad y las soluciones distorsionantes de la política, teniendo en su seno ancestralidad indígena e hispano-árabe principalmente, con preeminencia en la segunda. Con respecto a la dinámica social de las comunidades es preciso tener en cuenta: “si bien ese conjunto tiende a moverse o a comportarse en una orientación general, no puede hacerlo de manera unilineal, ni unidireccional, ni unidimensional, porque están en acción múltiples, heterogéneas e incluso conflictivas pulsiones o lógicas de movimiento” (Quijano 2007: 105).

En consecuencia, es pertinente vincular la colonialidad del ser con los procesos de invisibilización. La matriz epistémica imperial moderna desde la conquista ha aplicado los **procesos de invisibilización** y su éxito se denota en la vigencia de la colonialidad, pero lo interesante de este desarrollo conceptual es que es reversible, es decir, la heterogeneidad y diversidad presente en un grupo, comunidad o sociedad, puede visibilizarse y así transitar en sentido contracorriente contra los mecanismos

hegemónico de la colonialidad Bastidas y Torrealba (2014: 516). Los procesos de invisibilización pueden ser conceptualizados de la siguiente forma:

los procesos culturales dirigidos por un grupo hegemónico, para omitir la presencia de un grupo social (considerado) minoritario, con la finalidad de **suprimir su identidad**, y así reducir la **resistencia a la dominación** y mantener el poder político (toma de decisiones) y el control sociocultural (coerción) sobre el mismo (*Ibíd.*).

Los pueblos ancestrales desde la conquista sufrieron de los procesos de invisibilización, incluyendo los tres estadios o dimensiones propuestos por Bastidas y Torrealba (*Ob. Cit.*), a saber (a) la estereotipación, proceso necesario de la racialización y con ella la obliteración cultural y así instaurar la diferencia colonial, (b) la violencia simbólica vehiculada por signos y símbolos de carácter peyorativos a los sobrevivientes del holocausto inicial, es decir, y en la actualidad de hoy las comunidades rurales herederas de la ancestralidad indígena y afrodescendiente; (c) la deslegitimación.

En este último punto, Bastidas y Torrealba (*Ob. Cit.*) dan un aporte sustancial a la racialización y subalternización donde se introyecta la vergüenza étnica, el endorracismo que produce todo tipo de censura y autocensura para inhabilitar al **damné** a hacer cualquier intento para expresarse o tomar un rol activo emancipador, en caso que lo hiciera sufría la coerción física-militar, pero esta última ya estaba precedida por la sospecha de su humanidad, lo que lo inhabilitaba y lo inhabilita a ser consciente de su derecho humano de vivir-ser-conocer-hacer y por ende, a renunciar a luchar por ellos:

El damné es, paradójicamente, invisible y en exceso visible al mismo tiempo. Este existe en la modalidad de no-estar-ahí; lo que apunta a la cercanía de la muerte o a su compañía. El damné es un sujeto concreto, pero es también un concepto trascendental (...) Es decir, damné se refiere a la subjetividad, en tanto fundamentalmente se caracteriza por el dar, pero se encuentra en condiciones en las cuales no puede dar nada, pues lo que tiene le ha sido tomado (Maldonado-Torres 2007:152).

La invisibilidad del **damné** se perpetuó a las comunidades rurales y periurbanas de la actualidad que preservan la ancestralidad de pueblos indígenas y

afrodescendientes, siendo racializados y categorizados como ignorantes e iletrados. Sobre ellos y sobre sus manifestaciones artísticas religiosas sincréticas ataca la colonialidad para exterminar los vestigios de ancestralidad actualizados por ellos, a la vez que debilita su identidad con fines hegemónicos, solo que en la actualidad estos procesos hegemónicos se vehiculan por medio del Estado-nación en concordancia con el consumismo y etnofagia de la era posmoderna, ante la pasividad de las ciencias sociales:

El condenado, o *damné*, distinto del pueblo de la nación, del proletariado e, inclusive, de la llamada multitud, confronta como enemigo no sólo a los excesos del Estado-nación moderno, al capitalismo, o al Imperio, sino más exactamente al paradigma de la guerra o a la colonialidad/modernidad misma. Son la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y del ser las que intentan imponérseles constantemente, llevando a su invisibilización o a su visibilidad distorsionada (Maldonado-Torres 2007:162).

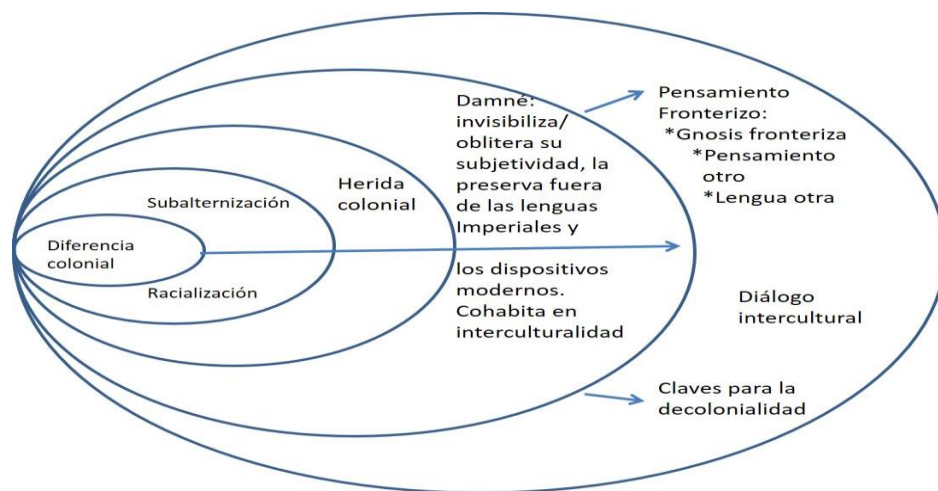
El *damné* se relaciona con la **herida colonial**, pues es él quien la vivencia, la experimenta y la enfrenta día a día, o bien sus descendientes. El concepto de **herida colonial** proviene de la definición de Gloria Anzaldúa quien propuso el término de herida abierta, dicha “expresión tiene valor de cambio en todas aquellas situaciones en las cuales Europa y Estados Unidos infligieron y continúan infligiendo la fricción de la misión civilizadora, desarrollista y modernizadora” (Álvarez 2011: 50). De acuerdo con Mignolo (2007a: 97):

La herida colonial no es ni más ni menos que la consecuencia de ese discurso racial. Frantz Fanon se refirió a esa experiencia con la palabra “sofocación” y Gloria Anzaldúa la denominó “una herida abierta”. Para ambos, la herida colonial constituyó una nueva ubicación del saber, una transformación hacia la geopolítica y la política corporal del conocimiento. América (Latina) no ha curado su herida colonial y no se ha liberado del “colonialismo interno” y la “dependencia imperial”.

La fricción que hace referencia el autor lleva a una resignación, un dolor por parte del *damné* y sus descendientes, quienes se conectan con su ancestralidad pero desde la autocensura, la vergüenza étnica, el *damné* sigue allí gracias al sentimiento de supervivencia del vivir el aquí-ahora, del impulso vital humano como ser biológico y

ser trascendente. Para Mignolo (*Ob. Cit.:* 17) la **herida colonial** vendría a ser: "el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos".

Se interpreta que ese sentimiento de dolor puede estar originado por no sentirse ni completamente moderno ni tampoco completamente dentro de la identidad de su cultura originaria, un ser humano cuasi-moderno, o un europeo de segunda tal como se ha sentido el blanco-criollo latinoamericano. La **herida colonial** forma parte de la **violencia epistémica** soportada en la **racialización**: “Los condenados se definen por la herida colonial y ésta se define por el racismo, es decir, todos los que quedaron fuera del *locus* de enunciación para la clasificación y se autoadjudicaron el derecho de clasificar” (Mignolo 2007a: 34).



**Infografía 7.** Importancia del estudio de la colonialidad del ser para hallar hitos en el pensamiento fronterizo que orienten la decolonialidad. Bastidas (2017). Elaboración propia.

La **herida colonial** es la sensación de sentirse excluido, pero también de no sentirse perteneciente a un grupo identitario específico, es estar permanentemente en una frontera, en un borde, en una ambigüedad que ocasiona sufrimiento y un enfrentamiento permanente a la discriminación, a la anti-ética de la guerra y a la violencia epistémica.

Fanon (1961) establecía que el *damné* también fue sexualizado, es decir que, a raíz de la subalternización de la matriz de epistémica de poder colonial, el sujeto



colonizador se colocó como el ser que sometió y ultrajó al ser colonizado, con ello no solo lo dominó, sino que lo poseyó desde patrones machistas quitándole o restándole *virtud*, y, por ende, condenándolo a vivir en la vergüenza. Pero todavía hay más, en el caso del *damné* africano la modernidad le adjudicó una caracterización superlativa sexuada, siendo el varón negro por “naturaleza” propenso a la lujuria, mientras que la mujer negra fue categorizada como objeto sexual (Maldonado-Torres 2007; Álvarez 2011). Sin embargo, en la **herida colonial**, esa tensión entre ser y no-ser moderno, esa lucha constante por una identidad impuesta homogénea, puede constituirse **en caldo de cultivo para hallar claves para decolonialidad** ya que según Mignolo (2007a):

1. “Ya no se trata de las puertas que conducen a la “verdad” (*aletheia*), sino a otros lugares: a los lugares de la memoria colonial; a las huellas de **la herida colonial desde donde se teje el pensamiento decolonial**” (p. 29).

2. “Las explosiones provenientes de la conciencia teórica, política y ética de la **herida colonial despiertan la imaginación y permiten la construcción de otro mundo**, un mundo en el cual muchos mundos son posibles” (p.176)

3. “Devela las experiencias y subjetividades que dan forma de pensamiento, que en este caso incluye una pluriversalidad de paradigmas que no pueden ser absorbidos por la historia lineal del pensamiento occidental” (p. 175)

4. “El cambio radical nace de los *damnés*, **de la herida colonial**, porque deja que otros se ocupen del paradigma de la modernidad y lo novedoso” (p.160).

De las premisas anteriores se desprende que la **diferencia colonial y herida colonial**, de esas zonas fronterizas de la geocultura como lo pueden ser las comunidades rurales o periurbanas, son bastiones de claves para la decolonialidad, ya que en los espacios académicos los científicos sociales han estado muy distraídos en reproducir la modernidad.

### **Premisa de sustento para el estudio de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas como pensamiento fronterizo**

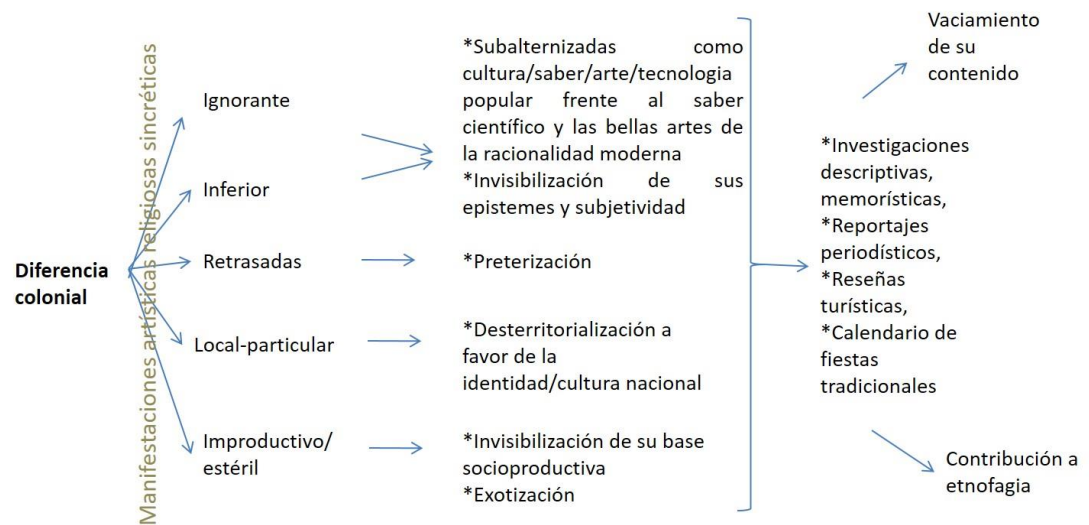
A continuación, se presenta el sustento y construcción de la premisa que soporta la tesis doctoral. Para Albornoz (2011: 157) una premisa es un “conjunto de proposiciones de las que se infiere un juicio”. El juicio o la sentencia aquí establecida es que las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas pueden ser espacios dinámicos de pensamiento fronterizo, si previamente se asume el giro decolonial frente a ellas, como ya se ha fundamentado epistémicamente.

El principio de los estudios decoloniales del cual se desprende la elaboración de esta premisa es que toda aquella expresión estética fuera de los dispositivos modernos era catalogada como ignorante, inferior, local-particular, retrasada e improductiva-estéril, según las categorías de De Sousa (2010). En este punto, cabe destacar la subalternización de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como tradición oral o no-escrita, hecho que no es nada inocente ni superficial pues de lo estético procede lo subjetivo y de éste lo epistémico, y de éste el control político y económico del sistema mundo moderno:

la tradición oral de los pueblos latinoamericanos está atravesada tanto por la colonialidad del poder, en el sentido que se subalterniza su conocimiento y subjetividad, catalogando la tradición en los esquemas del folclor o del saber popular; y también está perforada por la diferencia colonial que se manifiesta en otra lengua, en la necesaria traducción y en la desigual circulación de estos saberes dentro de los diseños globales (Lepe 2008:92).

En el caso de la antropología, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas se estudian con un sentido de preterización, es decir, una especie de estudio del pasado aprovechando el retraso de algunas comunidades presentes, o bien como una criogenización de tradiciones y culturas pasadas ya “disfuncionales” para el sistema mundo moderno en su versión capitalista. Sin embargo, esta visión está cambiando y las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas se observan más bien como un proceso cultural que se innova y se actualiza en el tiempo (Salles 1995; Mercado 2014).

Para la construcción de la premisa, en primer lugar, se partió de que cada diferencia colonial dentro de sus diversas especificidades creó una herida colonial, y en ese proceso quedaron encapsuladas y actualizadas subjetividades y epistemes ancestrales y otras alternas a la modernidad; ya que de por sí la dinámica social está constituida por tensiones antagónicas entre una pluridiversidad frente a una centralidad hegemónica (Quijano 2007).



**Infografía 8.** Representación del proceso de la perforación de la diferencia colonial en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas (Bastidas 2017). Elaboración propia.

De lo anterior se desprende que la herida colonial, como la diferencia colonial, tiene especificidades histórico-locales que expresan las formas resistentes a la colonialidad, y allí pueden estar las claves para la decolonialidad. Pero el concepto herida colonial de alguna forma inhabilita y censura los estudios en torno a lo que se considera herida colonial, al estar este término más vinculado al dolor, a la fricción, al sufrimiento y a la resignación del/de los *damné*. Es necesario y pertinente un concepto más afirmativo que permita conectarse las subjetividades ancestrales y alternas a la modernidad como única forma de producir conocimientos.

Por eso en esta tesis se asume la resistencia cultural como las subjetividades y epistemes alternas a la modernidad que han pervivido y sobrevivido a la diferencia y a la herida colonial; a esas tensiones de procesos de invisibilización-visibilización, obliteración-expresión cultural al interior de las comunidades en el marco de la geopolítica y corpo-política impuesta por la matriz epistémica de poder moderna/colonial, las cuales han permitido que formas de ser-vivir-conocer en el mundo ancestrales y alternativas hayan quedado encapsuladas y actualizadas en costumbres y tradiciones; y hoy reclaman ser visibilizadas y decodificadas como pensamiento fronterizo. Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas son producto de una actualización permanente e integrativa de resistencias culturales.

De este enunciado se argumenta que las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas son bastiones de pensamiento fronterizo donde las claves para la decolonialidad con raigambre ancestral/alternativo están codificadas en signos, símbolos, rituales y expresiones artísticas, como consecuencia lógica del exterminio de las lenguas no-modernas.

Del supuesto anterior se desprende que el *damné* al igual que la mujer, fue subalternizado por su poca o nula capacidad para pensar dentro de la racionalidad moderna, por eso quedó invisibilizado, sojuzgado solo para labores manuales: “pseudo-piensas, luego pseudo-existes”. El *damné* solo podía tener permiso para expresar su dolor y resignación ante la herida colonial mediante el arte. Pero no cualquier arte, el *damné* al igual que la mujer reducida a objeto sexual-reproductivo, solo tenía permiso para sentir, para lo emocional-sensible, no para pensar: “se trata de un ser desprovisto de juicio sobre el gusto, desposeído de territorialidades y carente de capacidad reflexiva para entender los eventos que se suceden en su comunidad cotidiana; un ser pensado solo como garantía para el funcionamiento del sistema-mundo moderno colonial” (Pérez *et. al.* 2011: 17).

En esta tesis se parte del principio que el *damné* encontró en el arte una de las pocas formas de expresión de su herida colonial, pero no podía expresarlo libremente

so riesgo de ser castigado o callado (coerción y coacción). La premisa de esta tesis se sistematizó a partir de las siguientes proposiciones:

1. En la hoy denominada América Latina y en el resto de las semiperiferias y periferias del sistema mundo moderno, el *damné* originario solo pudo expresar su sentir infringido por la herida colonial mediante el arte sincrético en el contexto de la religión, ya que solo tenía “si acaso” el derecho de sentir, a lo emocional-sensitivo, no a producir conocimientos.

1.1. Las comunidades campesinas o rurales heredaron las subjetividades conservadas en el sentir de la herida colonial de sus ancestros, los *damné* de la sociedad indoeuropea, colonial y nacional.

1.2. Las comunidades rurales al emigrar del campo trasladaron las subjetividades ocultas de sus ancestros a las comunidades periurbanas y urbanas en un proceso continuo de actualización e innovación.

1.3. Las subjetividades ancestrales/alternas ocultas en la ontología de las comunidades rurales se van debilitando y encriptando más en la medida que éstas se transforman en urbanas.

1.4. La colonialidad sigue intentando borrar las subjetividades resistentes en las comunidades rurales, periurbanas y urbanas.

2. La religión sincrética sirvió para ocultar en códigos subjetividades y otras epistemes, acción que fue permitida por la iglesia católica colonial solo en determinadas fechas en el territorio hoy denominado América (y en África y Asia), solo mediante las expresiones de arte.

2.1. Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas sirvieron como una ventana espaciotemporal que se abría una vez al año para que pudiera ser expresada la resistencia cultural en el espacio público, por eso se codificó en signos y símbolos por medio de los rituales religiosos-sincréticos.

2.2. Estas resistencias culturales encapsulan y actualizan subjetividades ancestrales y las alternas surgidas en la sociedad colonial y posteriormente en la sociedad nacional.

2.3. La matriz epistémica colonial/moderna de poder sigue invisibilizando las subjetividades ancestrales y alternas a la modernidad codificadas y encriptadas en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas mediante la subalternización/racialización por medio de la preterización/exotización (han sido perforadas por la diferencia colonial).

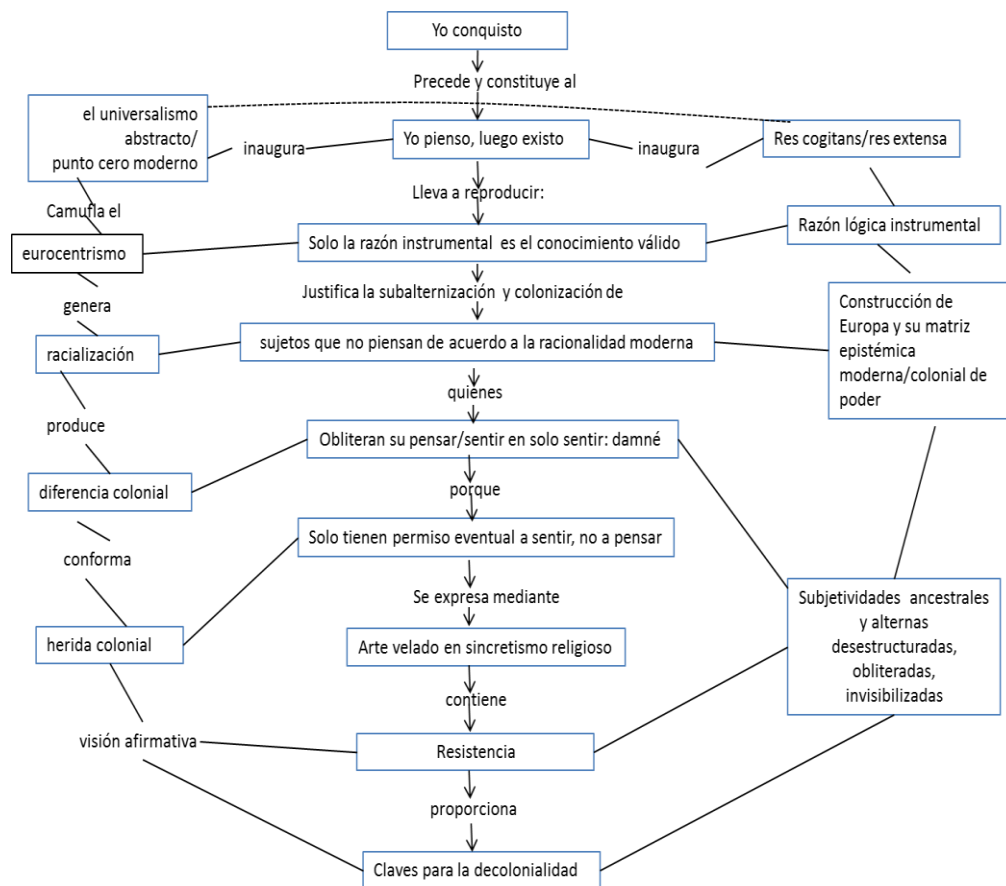
2.3.1. Las ciencias sociales no han podido hasta ahora observar a las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como resistencias local-territorializadas frente a la diferencia colonial porque no han salido de la dicotomía racializadora de bellas artes/arte popular; saber científico/saber vulgar-popular; tecnología científica/tecnología popular. Es decir, no han salido del eurocentrismo, el universalismo abstracto/punto cero propios de la modernidad. Es necesario y pertinente el giro decolonial en este sentido.

2.3.2. Las ciencias sociales han contribuido a desarraigar las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas (universalismo abstracto/punto cero), no solo al subalternizarlas sino al exotizarlas-preterizarlas como un medio para cosificarlas como símbolos o emblemas de la “identidad nacional”. El sistema educativo y los medios de difusión de comunicación e información estatal (políticas públicas turísticas) han sido los principales dispositivos para esto.

2.3.3. La iglesia católica, las iglesias cristianas históricas y las sectas que se desprenden de la tradición judeo-cristiana continúan invisibilizando e intentando desactivar y erradicar las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, usando la lógica del Dios-uno y sus subsecuentes dicotomías sagrado/pagano, bárbaro/civilizado, saber científico/saber mágico, urbano/rural; todas dentro de la racialización. Estas tensiones dialécticas reproducen, innovan y actualizan la diferencia colonial y la herida colonial.

3. Por eso es que se propone observar las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como un proceso entramado de diferencia colonial-herida colonial-resistencia cultural que reservan claves para la decolonialidad y salir de la matriz epistémica de poder colonial/ moderna: son un pensamiento fronterizo.

Esta síntesis, esta tesis se centra en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas ya que: “El hombre colonizado que escribe para su pueblo, cuando utiliza el pasado debe hacerlo con la intención de abrir el futuro, de invitar a la acción, de fundar la esperanza” (Fanon: 1961: 68).



**Infografía 9.** Premisa para estudiar las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como pensamiento fronterizo. Bastidas (2017). Elaboración propia.

## CAPÍTULO V

### CRITERIOS PARA UNA APROXIMACIÓN A LAS SUBJETIVIDADES DE LAS MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS RELIGIOSAS SINCRÉTICAS DESDE LA PERSPECTIVA DECOLONIAL

Los estudios decoloniales son una tradición teórica que en la actualidad vive un momento álgido de teorización y reflexión, por este motivo, investigar desde sus supuestos representa un nuevo reto porque ha sido poco abordado el terreno de una metodología decolonial; esta ha sido vista como un área vacante o un camino por hacer y recorrer (Haber *c.p.* Borsani 2014). Así lo reseña Puentes (2015:2) “la mayoría de las investigaciones y escritos del grupo modernidad-colonialidad se basan en una fuerte reflexión teórica sin problematizar las metodologías que utilizamos cuando nos toca investigar y hacer trabajos de campo”.

Por esta razón, en este capítulo se realiza una aproximación de cómo abordar desde la actividad investigativa los saberes fronterizos o los problemas invisibilizados que puedan dar con el giro decolonial, es decir, con ese soltarse de las amarras de la modernidad: “hay quienes creen que hay que producir una nueva ciencia que tome en cuenta cosmovisiones, pensamientos y valores que no se encuentran al interior del mundo occidental” (Arévalo 2013: 52). De acuerdo con lo anterior, es preciso partir del concepto de **subjetividades** como un fundamento de partida para el estudio del pensamiento fronterizo presente en los movimientos sociales, culturas locales tradicionales urbanas y rurales, pueblos ancestrales; entre muchos otros: “para visibilizar, desde la diferencia colonial, las historias, subjetividades, conocimientos y lógicas de pensamiento y vida que desafían esta hegemonía” (Walsh 2007b:104).

#### **Subjetividades como categoría de análisis congruente con la perspectiva decolonial**

Desde el comienzo de esta tesis se han asumido las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como un **pensamiento fronterizo** que puede contener **subjetividades alternas**; es decir, formas de ser-vivir-convivir-hacer en el mundo



alternas a la moderna o que puedan dialogar con ellas de forma paritaria. Este supuesto lo respalda Meneses (2011:33) al apuntar que: “El conocimiento, lejos de ser una entidad o un sistema abstracto, es una forma de estar en el mundo, relacionando saberes, experiencias y formas de vida”. Las **subjetividades** hacen referencia a ese ser-vivir-convivir-hacer sin esas divisiones propias de la modernidad entre lo ontológico, lo epistemológico y lo ético: “se trata de sentidos en la práctica misma de reproducción/transformación de las relaciones sociales” (Grosso 2008:237).

Las **subjetividades**, se convierten así en una categoría que se corresponde con los estudios decoloniales que indagan sobre lo diverso y heterogéneo, lo subversivo e invisibilizado, en contra de lo hegemónico y el universal abstracto propio de la matriz epistémica colonial/moderna de poder. González Rey (2012:13) define la subjetividad como: “una producción simbólico-emocional de las experiencias vividas que se configura en un sistema que, desde sus inicios, se desarrolla en una relación recursiva con la experiencia, no siendo nunca un epifenómeno de esa experiencia”. En este caso cabe la propuesta de Hall (2010).

En otras palabras, el concepto de subjetividad en sí niega toda posibilidad de abstracción o de mónadas propias de la tradición eurooccidental y, en consecuencia, de la modernidad. Las **subjetividades** son entonces los procesos en permanente construcción que proporcionan las herramientas a las personas para que construyan y les den sentido a sus experiencias, las vivan; pero al mismo tiempo, esas prácticas les dan cuerpo y forma a esos procesos de organización social. Visto de esta forma:

La subjetividad es una cualidad constituyente de la cultura, el hombre y sus diversas prácticas, es precisamente la expresión de la experiencia vivida en sentidos diferentes para quienes la comparten, constituyendo esos sentidos la realidad de la experiencia vivida para el hombre (González Rey 2012:13).

Es una dinámica sociocultural aprehendida por las personas pero que al ponerlas en práctica las influyen y las transforman afectando de esa forma su existencia, pero al mismo tiempo, la existencia de sus congéneres y del grupo social al que pertenecen; es decir, es un proceso recursivo, en fin, es: “una interacción entre las formaciones

culturales y sociales -maneras de ser- y los estados internos de los sujetos -maneras de hacer-” (Cabrera *c.p.* Vommaro 2012: 66). De allí que **cuando buscamos repliegues del saber fronterizo es mejor abordarlo como subjetividades**, es decir, como procesos simbólico-emocionales co-creativos de experiencias vividas, *sui géneris*, únicas, contextualizadas en contraposición al universalismo-abstracto, idea-fuerza de la modernidad.

Las riqueza y ventajas de las subjetividades para la investigación a partir de los estudios decoloniales en pos de analizar los saberes fronterizos reside en las siguientes características, atributos y oportunidades:

“La subjetividad humana es siempre una producción sobre las condiciones concretas en que se desarrolla y no un simple reflejo de esas condiciones” (González Rey 2012:13). Los estudios decoloniales parte de lo situado en contra del universalismo abstracto de la ciencia moderna.

1. Al ser una producción/práctica simbólica emocional de la experiencia vivida de personas, grupos, comunidades y de la organización social “no son irreductibles a lo individual” (González Rey 2012:14).

2. Consideran “tanto la procesualidad de la acción, como la simultaneidad de lo diverso en sus configuraciones subjetivas” (*Ibíd.*). No son productos acabados, sino en permanente construcción, en conflicto con otros esquemas (incluyendo las instituidas), son “procesos en presente, activos y en permanente solución” (Williams 1980 *c.p.* Vommaro (2012:68).

3. Permiten cuestionar y sustituir los conceptos coloniales/modernos de tribu, raza, nación (Meneses 2011) y otros como identidad local o cultura aún enclavados dentro de la modernidad a pesar del desarrollo y evolución conceptual que han tenido en décadas recientes.

Como se ha podido observar, **en esta tesis se ha mantenido la constante de usar el concepto subjetividades en plural y no subjetividad**. Es justamente porque en su plural reside su carácter único y diverso, entendido como “fuerzas en pugna” o “intensidades”, no hay unidad en ello, ni epifenómeno, ni abstracciones con

pretensiones universalistas (Grosso 2008: 233). A este respecto, Martínez y Cubides (2012:177) señalan: “subjetividad es plural y polifónica, y producida desde múltiples instancias y escenarios –individuales y colectivos–...”.

Las subjetividades sirven como concepto y categoría de análisis por su carácter preciso y, al mismo tiempo maleable, en correspondencia con la finalidad de los estudios decoloniales que no es otra que trastocar la matriz epistémica moderna de poder desde la mayor cantidad de saberes fronterizos y subalternos que se puedan hallar: “Estas iniciativas `casa adentro` ponen en debate y discusión la producción de saber local y ancestral, incluyendo sus consecuencias filosóficas, identitarias, ontológicas (subjetivas) (*sic.*) y políticas” (Walsh 2007b:107).

De acuerdo con González Rey (2012) las subjetividades como concepto y categoría de análisis tienen como antecedentes los conceptos de *representación social* de Moscovici y Jodelet, el *discurso como práctica* de Foucault, la categoría de *sentido* expuesta, pero no desarrollada por Vygotsky, la categoría de *sujeto* de Abuljanova y Bruschlinsky, de *conciencia* de Zinchenko y *sentido de vida* de Chudonovsky. A partir de estas aportaciones fue surgiendo la idea de designar subjetividades a esas prácticas vividas cargadas de sentido que definían una organización social, pero experimentada y practicada de forma distinta por cada persona, grupo o comunidad, con múltiples interpretaciones y construcciones que de forma simultánea perfilaban un modo de vida.

Habría que añadir dentro de estos antecedentes el concepto de **semiopraxis** (Grosso 2008) como una categoría conexas y vinculada a las subjetividades que coloca a los cuerpos en plural como un vehículo desde el cual se expresan los discursos sociales, las representaciones; pero al mismo tiempo, modificados por el sentido y la interpretación singular que le confiere cada persona. El cuerpo no solo es visto como carga simbólica sino como un medio de interpretación activo y creativo. A este respecto Vommaro (2012: 66) señala: “los procesos subjetivos se expresan en la corporalidad, en tanto cuerpo vivido y atravesado por emociones. Vemos cómo la dimensión corporal de las configuraciones subjetivas reaparece”.

Así, la persona usa su cuerpo no como receptáculo de símbolos sino como un medio y universo co-creador de sentidos e interpretaciones, pleno de antecedentes, pero con enorme potencialidad y capacidad para crear y conferir sentidos inéditos en su experiencia vivida (González Rey 2012; Martínez y Cubides 2012). En este orden de ideas, **las subjetividades para abordar los pensamientos fronterizos se corresponden con lo estipulado hasta ahora por el paradigma indígena y la ciencia nativa**, para Arévalo (2013:63):

El punto transversal de dicho paradigma es que la investigación no debería rebanar la realidad, ni separarla y aislarla en partes como si cada una tuviera una vida propia. Por el contrario, el paradigma indígena de investigación debe observarse bajo un lente holístico de la realidad compuesta por un conjunto de relaciones complementarias e interdependientes.

En consecuencia, las subjetividades permiten no seccionar la realidad en las categorías aún arraigadas en la modernidad entre lo ontológico, lo axiológico, lo praxiológico... sino que asume que las formas de ser (ontología) se expresan en experiencias, manifestando y recreando valores y prácticas constantemente. Para este autor, **la ontología cobra una nueva significación como hilo conductor de la existencia porque** “el marco de la vida y dar sentido a la existencia tiene profundas implicaciones en la construcción social de la realidad” (Chilisa *c.p.* Arévalo 2013: 64); se trata de acercarse a las relaciones de los humanos con el mundo que construyen y el análisis de esa totalidad.

Aquí es evidente la coincidencia con el concepto de las subjetividades y el paradigma de investigación indígena en el cual se estudian los **ciclos** para dar cuenta de: “los eventos celestes, el tiempo climático, procesos de sanación, características y dinámicas de plantas y animales, la estructura de las entidades naturales y la ecología de la naturaleza” (Arévalo *Ob. Cit.:*72). Dentro de este paradigma no existe división entre razón entendida como *logos*, el mito, el lenguaje y el pensamiento metafórico, el centro de todo ello reside en la espiritualidad que anima todo y el todo, los actos, las plantas, los animales, los procesos naturales tienen o generan una actividad espiritual con el cual es posible comunicarse.

El paradigma indígena y la ciencia nativa revisten una especial importancia para el estudio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas las cuales no pueden ser abordadas desde el saber logocéntrico. Sería entonces el giro decolonial frente a la concepción binaria entre sociedad y naturaleza derivada de la *res cogitans* y *res extensa* de Descartes; y que luego fue concebida de forma dialéctica por Marx. Esta concepción es la que Walsh (2007b:106) denomina colonialidad de la naturaleza y: “descarta por completo la relación milenaria entre seres, plantas y animales como también entre ellos, los mundos espirituales y los ancestros (como seres también vivos)”.

A la luz de estas ideas, al estudiar las subjetividades de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas **es preciso trascender la centralidad de la racionalidad para abrir paso a otras formas de conocer** tal como lo plantea el paradigma indígena y la ciencia nativa. Así, el sentir cobra de nuevo vital importancia donde el cuerpo deja de ser un agente pasivo y se transforma en un interlocutor contextualizado, válido y veraz activado por el deseo, en este particular, el deseo de conocer: “Pensar, no es entonces un proceso mental, cognitivo; excede ampliamente estas determinaciones en tanto vincula corporalidades, localizaciones, perspectivas y contextos, instalándose como deseo de devenir, de apertura a la conexión, de goce de vivir y de pasión por conocer” (Piedrahita 2012:35).

La diversidad de las subjetividades reside en su acto creativo, móvil, plástico (maleable, adaptativo), activado por el deseo que a su vez aumenta la potencia entendida como capacidad de transformar y afectar la organización social, el *statu quo* y lo instituido. De acuerdo con Useche (2012:104): “La vida discurre como una experimentación abierta, incierta, móvil, en donde la diferencia produce nuevos movimientos que aumentan nuestra potencia de ser. La afirmación de esa potencia de ser no es otra cosa que el deseo”. Pero la dinámica de las subjetividades se da en una dimensión espaciotiempo, es localizada, con carácter de historicidad: “el vínculo entre sujeto y política tiene un trasfondo eminentemente social e histórico y no puede ser pensado sin una dimensión temporal y espacial que dé cuenta de las transformaciones histórico-sociales” (Martínez y Cubides 2012:170).

Las subjetividades tienen un carácter tanto personal, comunal y social dentro de un fondo de existencia, dentro de una ontología dinámica y nunca estática:

para ser sujeto, y no mera circunstancia, el hombre debe conquistar su libertad en el marco del desarrollo histórico. Pero esta libertad contiene la tensión de ser, simultáneamente, un producto histórico (la libertad es siempre concreta) y una fuerza que transforma (o tiende a transformar) las condiciones históricas en una subjetividad que las trasciende (Zemelman 2012:236)

En este sentido, **las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas contienen subjetividades que se expresan y manifiestan en una dimensión espaciotemporal concreta; pero nunca reproducida fielmente, es una oportunidad donde cada persona se transforma y se reinventa al tiempo que transforma y reinventa a la manifestación como tal, y al mismo tiempo, la organización social o comunal donde se inscribe;** de hecho, cada versión de la manifestación es un acontecimiento que activa lo agenciante (al tratar de actualizarse, contextualizarse y adaptarse al momento socio-histórico) y finalmente se convierte en *potencia* al mantenerse en el tiempo retando a los poder moderno/colonial que tratan de invisibilizarlas y borrarlas.

De esta manera, pueden asumirse como un **pensamiento fronterizo** siempre y cuando se cumpla con: “definir las jerarquías de los saberes solamente a partir de los contextos en los que se da la producción de los saberes” (Meneses 2011: 40). A partir de este parámetro, el estudio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas permiten de *ipso facto* darle espaciotemporalidad, especificidad, historicidad a las subjetividades para contrarrestar las tendencias abstractivas y desterritorializadas de la colonialidad/modernidad, según la sugerencia de Walsh (2007a, 2007b).

A este respecto, es preciso señalar: “Se trata de presentar una imagen de pensamiento constituido en referencias a espacios y tiempos. Tiempos entendidos como devenir y no como historia coagulada, y, espacios no fraccionados y detenidos, sino flujos superpuestos que organizan la vida” (Piedrahita 2012:37). Dentro de este abordaje holístico que nos propone el concepto de las subjetividades, los valores también están relacionados con el todo y el contexto; no son entes abstractos, plantean

el reto de estudiarlos como valores situados (Baeza y Sandoval *c.p.* Vommaro 2012: 67); y en este particular las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas tienen mucho que aportar.

Las subjetividades de esta forma son un continuo recursivo entre lo personal y lo socio-cultural, y en este particular, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas ayudan en gran medida a comprender la construcción y organización social de una comunidad o localidad en una dimensión espaciotemporal al exponer las prácticas subjetivas conscientes e inconscientes:

Las acciones de la persona y sus formas de expresión en los escenarios en que se desarrolla su vida social, son procesos constituyentes de las configuraciones de la subjetividad social en esos escenarios, sin embargo, esa subjetividad social permanentemente se desdobla en efectos que están más allá del control y la intencionalidad de las personas, y que se configuran subjetivamente de diferentes formas en ellas, más allá de sus representaciones conscientes (González Rey 2012:14)

Por ende, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas al expresar subjetividades, pueden contribuir a que las comunidades se hagan conscientes de su potencialidad hasta ahora detentados como resistencia cultural; para transformarlas en potencialidad agenciante de cambio. Y en este éste sería el rol del investigador decolonial, no es un investigador extractivista, pero tampoco es un interventor activo; pasaría a ser un facilitador, un propiciador para que las comunidades tomen conciencia y valoren la potencialidad de sus subjetividades que expresan pensamientos fronterizos, en este caso, las actualizadas mediante las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, como posibles agentes de reconocimiento y, por ende, de cambio hacia la descolonialidad:

los procesos de descolonización inician al revitalizar y consolidar las cosmovisiones, supuestos y perspectivas del colonizado como un lugar válido, necesario y posible para agenciar los procesos de transformación. En otras palabras, girar la educación y la investigación al saber, las prácticas, valores, experiencias y sentidos de las poblaciones... (Arévalo 2013: 56).

El estudio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas por su carácter religioso y sincrético donde el saber indígena y ancestral ha quedado innovado puede ser abordado de acuerdo a los principios e hitos propuestos por Arévalo (2013) entre otros autores, con centralidad en la espiritualidad como conocimiento susceptible de aprehender y comprender, un saber distinto al moderno:

1. Es importante estudiar **las ceremonias y rituales** porque “están asociados con el balance, la renovación, el cultivo de las relaciones y la participación creativa con la naturaleza” (p. 73); de este modo, las ceremonias y rituales contenidas en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas ofrecen la posibilidad para desestabilizar la colonialidad de la naturaleza señalada por Walsh (2007b); ya que además de sujetar y “transferir el conocimiento, recordar y enseñar la responsabilidad con las relaciones que deben mantenerse armónicas con el universo” (Arévalo 2013: 73); para este autor, las ceremonias y rituales: “son técnicas para acceder al conocimiento, tomar aliento, pensar y reflexionar, pueden ser ‘tecnologías’ personales o colectivas para producir el saber mientras los símbolos son usados como claves para entender todos los aspectos de la tradición indígena” (*Ibíd.*).

En este particular las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas pueden proporcionar las formas tradicionales de cómo desde el saber indígena de los pueblos ancestrales americanos y africanos, representados en el *damné*, interpretaron su mundo de origen, su situación de subalternidad, y en la actualidad o pasado reciente, contienen símbolos para interpretar la cultura de las comunidades campesinas y las periurbanas.

**2. Espiritualidad:** Movimiento mediante el cual los humanos se comunican entre sí y está conectado con la tierra que permite el compartir, perder la tierra es perder la vida personal y comunitaria; contribuye a conocer las energías que mueven a las personas y su contexto, y trasciende la religiosidad en el sentido que es una herramienta para aprender y experimentar, es la forma suprema y profunda de conocimiento; además “está relacionada también con el lenguaje sagrado, una oración o canción puede afectar las energías y llevar ciertos fines” (*Ibíd.*).



La espiritualidad es el componente principal de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas y siempre están vinculadas a la tierra, al tiempo, que le recuerdan al ser humano su vinculación con ella, también, para manifestarle agradecimiento (Ortiz 2005; Hernández y Fuentes 2012); la actividad de la manifestación, como subjetividad, lleva a las personas a aprender y experimentar desde la fe, la esperanza, la sanación, la socioestética otra, los lazos de solidaridad, entre otras. Por eso la importancia de estudiarlas y analizarlas. Además, su carácter de manifestación alterna, y a veces subversiva a las iglesias o iglesias (religión instituida o legítima) le confiere una trascendencia al simple hecho religioso.

**3. Historia oral, mitos y cuentos:** Contienen enseñanza y cultura de la comunidad, mantienen la integridad del grupo, explican las expresiones y ciclos de la naturaleza y la fuente de vida; por ende, posibilitan la vida personal y comunal; en fin, transmiten las cosmovisiones, los sistemas de conocimientos, valores y tecnología, claves de interpretación (Arévalo *Ob. Cit.*). Todos estos elementos están presentes en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas en mayor o menor grado.

**4. Construcción comunitaria:** “las subjetividades producidas en la dinámica territorial expresan la construcción comunitaria. Participar de lo común en tanto sujeto también es una práctica subjetivante” (Vommaro 2012:69). Este es un atributo de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como expresión que cobra sentido en un territorio, en un espacio, pero además es una construcción práctica tanto individual como comunal en estrecha relación biunívoca porque lo personal cobra sentido en lo comunal y viceversa: “La subjetivación es también una resistencia a la dominación (abrir una grieta, sustraerse, producir lo diverso, alterativo y alternativo). Como tal, es también una forma de producir sujetos en relación con otros” (*Ibíd.*). Así lo respalda Useche (2012:106) “Esas relaciones no hacen parte de un proyecto, sino de un proceso; o mejor, de múltiples procesos relacionales”

**5. Arte y espiritualidad.** “El arte de crear también tiene que ver con la espiritualidad, de hecho, la creación es un despliegue de energías que deben conducirse bajo ceremonias y rituales, las que articulan el lenguaje sagrado y proyectan valores

que tienen profunda relación ética” (Arévalo 2013:73). Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, son justamente eso, la manera cómo desde el arte se expresa la espiritualidad, rasgo distintivo del paradigma indígena y la ciencia nativa, que ha resistido en el transcurso del tiempo mediante el *damné* conectado con su ancestralidad, expresión que fue posible mediante lo único permitido en la sociedad colonial (Cf. Acosta 1984).

**6. Sinergia emocional/razón:** Para González Rey (2012) las subjetividades no constituyen puramente un acto racional, lo emocional cobra importancia (deseo) y lleva a la acción, lo emocional no solamente es el impulso volitivo, sino es una dimensión que transversaliza lo racional y permite la construcción personal y social:

el sentido subjetivo representa una unidad de lo emocional y lo simbólico donde cada uno de esos procesos emergen y se desdobl原因 de formas diferentes ante la presencia del otro, y es precisamente esa unidad la que define los desdoblamientos de una experiencia, tanto en las múltiples expresiones imaginarias de la persona, como en el curso de la acción, procesos que representan dos momentos de un mismo sistema, el de la configuración subjetiva de la acción (González Rey *Ob. Cit.:* 23).

Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas reúnen esas características de las subjetividades expuestas por el autor citado, tanto que lo emocional-simbólico se activa en contacto con el otro tanto de forma sincrónica y asincrónica; es decir, lo emocional y lo simbólico-racional emergen en las reuniones preparatorias, en la necesidad de mantener e innovar la tradición, durante el curso de la manifestación; pero al mismo tiempo, de forma individual en la imaginación de cada quien que visualiza la puesta en escena, las rutas o recorridos, la logística, la táctica... “Subjetivarse es ser sujeto, con otros” (Vommaro 2012: 19). A esto es lo que Lanz (2012) se refería como **racionalidad emocional**.

**7. Potencia actualizante e innovadora.** En este orden de ideas el autor precitado se basa en las estructuras de sentir de Williams *c.p.* Vommaro (*Ob. Cit.:* 67-68) para quien las subjetividades en su dinámica de cambio situado o contextualizado posee tres temporalidades: la emergente, la residual y la arcaica que se pueden aplicar a las

manifestaciones artísticas sincréticas religiosas, como tradiciones que se innovan; es decir, contienen una práctica ancestral (arcaica) y conserva vestigios de ella (residual) complementarios o centrales en su dinámica y organización, las cuales son innovados de acuerdo a la época o a los cambios sociales (emergentes) entendido como factor agenciante que tiene potencialidad de convertirse en subjetividad política. Son en definitiva una tradición que cada año se innova y actualiza (Salles 1995).

### **Trascendencia de la centralidad de la razón-lógica cartesiana para el estudio de las subjetividades de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas**

Tal como se observó en el punto anterior la categoría de las subjetividades permite descentralizar la razón moderna al permitir igualdad o paridad con la razón, la emocionalidad, la espiritualidad y lo sensitivo generalmente expresado en el arte. Todas estas dimensiones humanas, hablando en clave moderna, expresan saberes o epistemologías que se soportan en una ontología contextualizadora, donde el mundo se construye desde la persona y las comunidades. Por esto es importante que el investigador pueda:

dar cuenta de realidades que emergen en los márgenes y que recogen memorias minoritarias y relaciones con el poder/saber, y en su vertiente ética, traspasa los límites de lo cognitivo, reconociéndose la afectividad y el deseo como fuerza creadora impulsora de estas otras formas de pensar (Piedrahita 2012:34).

Y es que estamos ante el reto de develar racionalidades otras (pensamiento otro), más allá de la razón lógica moderna, sin que ésta última se vea disminuida, entre ellas la racionalidad emocional (Lanz 2012). Por eso en esta tesis: “Hay una disolución del sujeto racional, en tanto que lo racional-cognitivo no es central en esta forma de pensar que marca distancias con la racionalidad cartesiana y el trascendental kantiano” (Piedrahita *Ob. Cit.*: 39). En este punto hay coincidencia con De Sousa (2010: 16) para quien lo racional y lo emocional-sensitivo, no son excluyentes, y si se usa esta premisa, es posible observar infinitas posibilidades de las epistemes que guardan las subjetividades:

Que la diversidad del mundo es infinita. Existen diferentes maneras de pensar, de sentir –de sentir pensando, de pensar sintiendo–, de actuar; diferentes relaciones entre seres humanos –diferentes formas de relación entre humanos y no humanos, con la naturaleza, o lo que llamamos naturaleza; diferentes concepciones del tiempo, diferentes formas de mirar el pasado, el presente y el futuro.

Pensar ya no se encasilla en la lógica racional moderna (pensamiento otro), pensar es un proceso más rico y diverso donde lo sensitivo-emocional se iguala a lo que hasta ahora se había entendido como razón dentro de la lógica moderna/colonial:

El pensar no puede entenderse como un juicio cognitivo que se apoya únicamente en la razón, ya que esta es solo una parte de la existencia humana que transcurre al mismo tiempo que la creación, la afección, la imaginación, el impulso (Piedrahita *Ob. Cit.* :35).

Y es que investigar con la racionalidad moderna como centro, también se constituye en una violencia epistémica que reproduce el eurocentrismo y la eurocentralidad:

[Si se asume] una diferencia entre saber y sentir, se constituye... un ejercicio de violencia epistémica porque su criterio de diferenciación entre lo que es saber y lo que es «simplemente sentido» se establece dentro de la antropología [moderna, eurocéntrica] y responde a sus intereses (Suárez-Krabbe 2011:192).

Ir más allá de la racionalidad permite reconstruir una metodología o activar una no-metodología que sea flexible e integre la razón emocional como susceptible de ser estudiada o recurso para estudiar: “estamos obligados a llevar a cabo una serie de combinatorias, según sea el caso, o bien... un corrimiento de la centralidad de la metodología y una recusación crítica de la conformación/construcción de lo canónico, en tanto que tal” (Borsani 2014: 154). Desde este punto de vista, desde la perspectiva de los estudios decoloniales la persovisión del investigador cobra relevancia y se integra a su corpus analítico como ser situado, ser contextualizado y ser en relación:

Se trata de respetar nuestras costumbres y honrar nuestros ritos y más esenciales procesos sociales a través de los cuales nosotros vivimos,

actuamos y aprendemos... renombrar la investigación es reconocer y usar nuestras cosmovisiones y nuestras realidades como afirmación de nuestra existencia y supervivencia (Arévalo 2013:59).

Entendido de esta forma, la persovisión/cosmovisión siempre afecta y está incluida en la labor científica (Hurtado 2010), la neutralidad valorativa, la *epojé* y la centralidad pura de la razón son irrealizables, por demás incongruentes dentro de la perspectiva de los estudios decoloniales. Esta idea la explica González Rey (2012: 14): “La capacidad consciente e intencional de representación de las personas también se organiza en configuraciones subjetivas, por lo que nunca representa una capacidad racional pura que se puede contraponer a la dinámica subjetiva, pues es parte de ella”.

Al estudiar las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas sólo se está expresando y construyendo una subjetividad más dentro de las múltiples posibles en el contexto de las mismas que contribuye a su vez a innovar la subjetividad social: “La naturaleza es ‘un gran espíritu’ que atraviesa la vida humana y la investigación como práctica de vida hace parte de esa naturaleza” (Arévalo *Ob. Cit.*: 73).

De esta forma, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas representan un escenario formidable para un pensamiento fronterizo donde lo racional-moderno dialoga con lo emocional-sensitivo, y tal vez los integra, donde lo relacional, constituye un eje central de expresión de subjetividades (pensamiento *otro*), donde el investigador da un vuelco a su contexto, a la subjetividad de la cual forma parte o está próximo a ella, puesto que:

al poner en evidencia dichos saberes, legitimándolos como conocimiento válido y generando articulaciones epistemológicas entre el llamado saber experto científico y los saberes populares y tradicionales, socava, por un lado, el monólogo arrogante científico como pensamiento único y universal, mostrándolo como uno más entre otros, y propiciando por el otro el diálogo interepistémico desde el imperativo de la interacción horizontal y la ignorancia en el saber (Almanza 2011: 82).

Así, esta tesis es también una denuncia de cómo desde la academia y las instituciones del Estado la diferencia colonial ha perforado las manifestaciones

artísticas sincréticas religiosas subalternizándolas como arte popular o folclor, y no observándolas como un pensamiento fronterizo que tiene mucho que decir con respecto al diálogo de saberes; y quizás en un futuro próximo, incorporarlas en la producción de conocimiento, así como lo aspira Arévalo (*Ob. Cit.*: 66): “la epistemología en el paradigma indígena de investigación plantea incorporar el sistema de conocimiento indígena a la investigación y convertirlo en guía y ordenador del proceso de conocimiento”.

En definitiva, el estudio de las subjetividades de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas hace un desplazamiento o corrimiento de la centralidad de la lógica racional moderna cartesiana que busca lo nuclear, lo nodal **hacia el análisis de la relacionalidad**. En este particular, se puede hacer una adaptación de los supuestos del paradigma indígena y la ciencia nativa expuestos por Arévalo (2013) que son consistentes con la perspectiva decolonial, dado que:

1. “La relacionalidad ha sido una palabra fundamental en las diferentes cosmovisiones indígenas y ha sido útil para explicar la composición y dinámica de la existencia” (p. 64).

2. “La relacionalidad en cierto sentido define la ‘totalidad’ como unidad de todo lo que vive. Esta totalidad refiere a las cosas materiales y conocidas por los sentidos, pero van más allá al integrar a su ‘unidad’ mundos que van más allá del planeta (el mundo de arriba) y más adentro del mismo (el mundo de abajo)” (*Ibíd.*). Para este autor el mundo medio es el que habita el ser humano, las plantas y los animales, y es justo el mundo que estudia la ciencia moderna y solo lo atinente a la materialidad.

Dentro del paradigma indígena estos tres mundos se relacionan, y todo tiene vida y espíritu: los objetos, los minerales, las plantas, todo se relaciona con todo unidos por la espiritualidad. Las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas, de algún modo, en menor o mayor grado, son fieles a este principio, pues el espacio sacralizado por la manifestación se convierte en un todo relacionado animado por una espiritualidad trascendente a lo instituido y a la materialidad: “La composición de la realidad indígena

contiene la occidental (la versión racional-material) pero va más allá incluyendo lo que la visión occidental no logra captar por los sentidos o lo que el pensamiento racional no puede explicar” (*Ibid.*). En este sentido, es más cónsono abordar las manifestaciones artísticas sincréticas desde los principios del paradigma indígena.

3. “El pensamiento metafórico incluye el pensamiento racional, pero a diferencia de éste último, puede explicar de manera holística y relacional la ‘totalidad’” (*Ibid.*). Las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas pueden asumir como una metáfora espacializada y escenificada de lo vivido en tiempos pasados y presentes por el *damné*, de su resistencia ante la matriz de poder moderna/colonial: “La interpretación de los fenómenos basados en el lugar y la explicación a través del lenguaje metafórico, historias, símbolos e imágenes son traducibles como enfoques metodológicos de gran importancia” (Arévalo *Ob. Cit.*:73).

4. “*Ubuntu* es una palabra usada en África que expresa las relaciones entre las personas, las relaciones entre los vivos y los no-vivos y la existencia espiritual que mueve el amor y la armonía entre las personas y comunidades” (Chilisa *c.p.* Arévalo *Ob. Cit.*: 64). Este principio está presente en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas donde también: “Las relaciones no sólo son con personas sino con formas de vida que no son ‘materiales’ y están conectadas por representaciones simbólicas de tótems” (*Ibid.*) o bien por imágenes religiosas que están sustituyendo una deidad ancestral que bien pudo estar representada por un tótem.

5. “Las ontologías dentro del paradigma indígena se contextualizan dentro de las cosmovisiones de cada comunidad, pueblo o nación, sin embargo, como señalamos, la conexión entre las diferentes cosmovisiones es la naturaleza relacional de la existencia y su enfoque holístico” (Arévalo *Ob. Cit.*: 65). Estas ontologías están presentes en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, donde por lo general el recorrido de una imagen religiosa sacraliza el espacio y activa el sentido comunitario y relacional entre personas, entre personas y animales/plantas, una integración de los tres mundos, y muchas veces entre el ser humano y los elementos

agua, aire, fuego y, sobre todo tierra, porque generalmente están vinculadas a lo socio-productivo de base agrícola (Ortiz 2005; Hernández y Fuentes 2012; Mercado 2014).

La relacionalidad como criterio de análisis para la aproximación a las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas también tienen asidero en la semiopraxis, donde el lenguaje y pensamiento metafórico reviste espacialidad, teatralidad, escenografía y representación, en fin, una práctica discursiva corporalizada.

6. “Una Semiopraxis se diferencia de la tradición platonizante en la concepción y el estudio científico del ‘lenguaje’ y del ‘discurso’, polarizado sobre lo ideal, lo cognitivo-intelectual” (Grosso 2008:236). El autor explica que tanto la semiología y la lingüística no han podido salirse de la centralidad de la lógica racional moderna al intentar abstraer las ontologías y epistemes expresadas en las subjetividades -y con esto desterritorializarlas-, en el caso que nos atañe las subjetividades de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas tienen mucho que decir en torno a: “las prácticas discursivas en la corporalidad irreductible e irrebasable de las relaciones sociales” (Grosso *Ob. Cit.*:237).

En las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas el cuerpo se convierte en moldeador, artífice y expresión de subjetividades desde el lenguaje y pensamiento metafórico representado y vivido mediante vestuarios específicos, máscaras, atuendos, implementos y accesorios; al tiempo que el espacio también se convierte en una corporalidad comunitaria a partir de los vestuarios individuales para los performance y los rituales, con la carga simbólica que se reviste mediante decoraciones, símbolos y signos religiosos/espirituales alegóricos a la tradición que inundan su recorrido.

7. Finalmente, los valores están integrados a la relacionalidad, constituyen también una fuente de conocimiento al ser orientadores de la acción y ser impulsores del deseo y la volición (Barrera 2001); la ética es una dimensión de la integralidad del ser humano tan importante como la dimensión intelectual, la biofisiológica y la volitiva (Hurtado 2006), que de igual manera influyen en la construcción que realiza el investigador (Hurtado 2010).



El investigador que trabaja dentro de la perspectiva decolonial al asumir las subjetividades de forma holística y contextual centrado en la relacionalidad, en lo procesual, ha de tomar y considerar este principio, porque lo axiológico está imbricado en la acción humana. “Estos procesos están conformados por valores, percepciones, sentimientos, afectos, lenguajes, saberes, deseos, concepciones, prácticas y acciones que se inscriben en el cuerpo producido, vivido y experimentado de los sujetos” (Vommaro 2012:68). Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas tienen un componente axiológico vinculado con lo ontológico y epistémico y se estudia de acuerdo a la relacionalidad, lo sinérgico y procesual.

La relacionalidad es una forma de desestabilizar la matriz epistémica de poder moderna y contribuye con el giro decolonial, ya que ayuda desarticular la cuarta dimensión de la coloniadad propuesta por Walsh (2007b) la cual denominó **colonialidad de la naturaleza**. La decolonialidad de esta dimensión tiene relación con la espiritualidad y el carácter holístico del paradigma indígena; máxime, reta la lógica racional cartesiana, sobre todo en lo referente a la premisa de *res cogitans/res extensa*: “la orientación cartesiana, que enfatizó el carácter racional del sujeto y de la conciencia y que otorgó al pensamiento un lugar protagónico en la condición humana” (González Rey 2012: 11).

En este contexto, los estudios sobre la ecología y el saber ambiental ancestral de equilibrio ser humano/naturaleza (animales, plantas, minerales) conectados por la espiritualidad retoma una gran importancia en la perspectiva decolonial: “el saber ambiental que entreteje en una trama compleja de conocimientos, pensamientos, cosmovisiones y formaciones discursivas que desborda el campo del logos científico, abriendo un diálogo de saberes en donde se confrontan diversas racionalidades y tradiciones” (Leff *c.p.* Walsh 2007b: 106).

Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas por lo general tienen este tipo de saberes como remanentes de ancestralidad actualizados e innovados, rompen con la jerarquía agustiniana (cristiana) donde el ser humano se ubica en la cúspide entre los seres de la Tierra teniendo bajo su autoridad y dominio el reino animal, el reino vegetal

y el mineral; por encima del ser humano, los ángeles. Pero este supuesto de la razón lógica instrumental moderna de dominio sobre la naturaleza ha comenzado a ser cuestionado desde las teorizaciones de la sociología feminista:

Donna Haraway y Val Plumwood ... buscan desestabilizar las relaciones jerárquicas con los no humanos. La utilización de estas teorías en conjunto [junto a los estudios culturales y estudios decoloniales], le permiten corregir los puntos ciegos o deficiencias epistémico/metodológicas que su utilización en solitario [de la razón como proceso cognitivo puro e instrumental] conlleva (Blaser *c.p.* por Puentes 2015:6).

Cabe destacar que las subjetividades indígenas americanas y africanas colocan al ser humano en relación de paridad y diálogo con la naturaleza (animales, plantas, minerales, humedales, bosques...) otorgándole vida y espíritu propio. A este respecto González Rey (2012: 13) señala: “También en el propio siglo XX el pragmatismo norteamericano contribuyó a una visión más instrumentalista de la ciencia y el saber que ignoró la naturaleza diferente de los problemas construidos por ese saber”.

La afirmación anterior coincide con lo estipulado por Arévalo (2013) para quien el pensamiento metafórico dio origen a la razón en sentido moderno con su alto contenido instrumental, pero llegó un momento (en la historicidad moderna) donde esta última se devolvió contra el primero disminuyéndolo, destruyéndolo o bien invisibilizándolo, asunto que no ocurrió en la mayoría de las sociedades y comunidades no-modernas quienes han conservado los mitos y creencias que de forma metafórica explican el mundo, las cosmovisiones; sostienen la relacionalidad del ser humano con la naturaleza y la unión espiritual del todo.

### **Interculturalidad extendida y el acercamiento a las subjetividades**

El abordaje de la relacionalidad presente en las subjetividades se integra sistemáticamente con el principio de buscar la interculturalidad presente en el pensamiento fronterizo, en los pliegues, en los intersticios provocados por la diferencia colonial. Sin embargo, el ser subalternizado (*damné*) de las comunidades ancestrales desde la implantación e imposición del proyecto moderno ha usado siempre la

interculturalidad, por ende, es necesario entender y comprender cómo ha sido esta, para propiciar el diálogo intercultural con los saberes modernos instituidos desde el Estado y las organizaciones de la sociedad blanca-criolla. A esto es lo que se le ha denominado **interculturalidad extendida**:

Si algún grupo o actor necesita de interculturalidad, no son los pueblos indígenas/originarios sino los Estados y la sociedad en general, ya que los/as integrantes de los pueblos indígenas/originarios y afrodescendientes tuvieron que interculturalizarse forzosamente como medio de subsistencia (luego de haber sido violentamente sometidos). Este tipo de interculturalidad busca deconstruir los discursos hegemónicos monoculturales acerca de la identidad y la cultura y apunta a considerar las intersecciones entre etnicidad, género, orientación sexual, edad, religión y nacionalidad que se cohesionan en el Estado y la sociedad (Puentes 2015: 2).

La interculturalidad extendida pretende ir más allá de un diálogo de saberes dispar entre Estado-nación/grupos y comunidades subalternizados, pues la interculturalidad así formulada se acerca más al multiculturalismo con sus consecuentes valores de tolerancia, igualdad y democracia representativa; la interculturalidad plantea mucho más que eso, se trata de interculturalizar las instituciones modernas, más allá del aprendizaje bilingüe o bicultural: “Así, el concepto tradicional de interculturalidad basado en el paradigma de interculturalidad nacional-étnico pierde su capacidad analítica y es necesaria una redefinición del mismo: El paradigma extendido de interculturalidad” (Vittar 2011: 191).

La interculturalidad comienza por reconocer la diferencia, o más bien la distinción en palabras de Dussel. Así: “trabajar con un horizonte de acción de interculturalidad extendida, nos permitirá, tal y como lo hace la semiopraxis (Grosso, 2008) (*sic.*), reconocer las diferencias que se encuentran al interior de las relaciones de significación y de poder” (Puentes *Ob. Cit.*: 3). Con esto se busca un diálogo de saberes paritario, equitativo, un reconocer y valorar el poder-potencia de los grupos y comunidades subalternizadas históricamente y las otras emergentes. De acuerdo con Almanza (2011: 82):

la ecología de los saberes pone en escena las multiplicidades de saberes y conocimientos que coexisten con la episteme científica en el campo social, sólo que han sido silenciados y subestimados, concebidos como pseudoconocimiento sin ningún tipo de rigor válido por el conocimiento único y universal de la ciencia moderna

De este modo, la interculturalidad extendida se mueve en la gnosis fronteriza, en el diálogo intercultural de y con pensamientos fronterizos:

Reflexionar metodológicamente con un horizonte de acción de interculturalidad extendida puede servir también como espacio teórico en donde la diferencia colonial (Mignolo, 2000) pueda ser pensada como un espacio in-between (Bhabha, 2002), o como un linde (Grüner, 2002), desde una epistemología de fronteras (Palermo, 2011) o epistemología del sur (De Souza Santos, 2009), mediante la cual se puedan cambiar los términos y no solo los contenidos de la conversación (Mignolo, 2000) (*Ibíd.*).

Se trata de una interculturalidad no como una concesión caritativa de las instituciones modernas y las sociedades blanca-criollas, sino de un verdadero diálogo de saberes con paridad: “En efecto, desde el derecho de soberanía y la idea de un contrato social ‘racional’ y voluntario, es posible ocultar los procesos de sujeción que implican un poder disciplinario, normalizador y pacificador que opera desde el Estado” (Martínez y Cubides 2012: 170). Por ende, es necesario una traducción en ambos sentidos y una valoración de los saberes subalternizados incluyendo las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas:

La idea de negociar mediante el diálogo entre saberes a fin de crear un mundo plural y dinámico de infinitas posibilidades cognitivas surge como una de las condiciones esenciales de la ciudadanía, poniendo énfasis en la interacción/traducción de prácticas y conocimientos, en una lucha de afirmación activa contra los desperdicios de las historias plurales (Meneses 2011: 32).

En consecuencia, la interculturalidad extendida arroja claves para una no-metodología decolonial que necesariamente integra la investigación con la política: “Pero, ¿cómo se desarrolla y amplía este horizonte de inteligibilidades? La respuesta es la siguiente: a través de dos procedimientos, que son la ecología de los saberes y la

traducción intercultural” (De Sousa 2010: 18). A la luz de este razonamiento, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas cumplen con el concepto de interculturalidad extendida entendida como ecología o diálogo de saberes, mucho más allá de una educación bicultural que termina imponiendo la subjetividad moderna sobre las subjetividades de pueblos ancestrales y campesinos:

La ecología de saberes [es]: la posibilidad de que la ciencia no entre como monocultura sino como parte de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino (De Sousa *c.p.* Grosfoguel 2011: 105).

Almanza (2011: 82) estipula que esta propuesta de De Sousa (2010) no es más que “un procedimiento llamado de traducción que propicia escenarios de inteligibilidad recíproca entre formas de vivir el mundo, que no se limitan exclusivamente a las existentes sino también a las potenciales”; y es justo esa potencialidad que tienen las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas que se han construido desde una interculturalidad intrínseca, y una interculturalidad con la sociedad moderna mediante innovaciones y actualizaciones de sus tradiciones ancestrales que le han permitido resistir y sobrevivir en el tiempo.

Según Almanza (*Ob. Cit.*) este procedimiento de traducción que abre el diálogo entre subjetividades se denomina **hermenéutica diatópica**, término propuesto por De Sousa (2010) y que para Borsani (2014: 162) no es más que aplicar la hermenéutica en torno a la colonialidad, contentiva de un trasfondo político propio de la perspectiva decolonial porque: “todo acto y desempeño de intelección de mundos ha de reparar en el despliegue de la colonialidad, cuestión no contemplada por las hermenéuticas intra-europeas”.

Esta dimensión política de la investigación a partir de la perspectiva decolonial incluye reclamar la tradición, la heredad ancestral y la protección del saber no-moderno, con el firme propósito de darle un giro decolonial a la investigación social que le permita a los pueblos ancestrales, las comunidades campesinas y periurbanas controlar y reinventar sus procesos de producción de conocimiento, resguardar sus

subjetividades y solucionar los distintos problemas generados por la diferencia y herida colonial (Cf. Arévalo 2013).

El estudio de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas requiere entonces de la **hermenéutica diatópica en sus dimensiones de diálogo de saberes, o como espacios de ellos, destacarlas y visibilizarlas como gnosis fronterizas**, con la finalidad de que las comunidades que las organizan se hagan conscientes y valoren su potencialidad de epistemes, sus aportes para la decolonialidad y para la soluciones que requiere el planeta, ya que: “lo popular-intercultural es campo semioprático de las diferencias que requiere reconocimiento político” (Grosso 2008:238).

Además, el factor político de la interculturalidad extendida apoyada en la hermenéutica diatópica nutre la investigación desde la perspectiva decolonial porque sirve: “para teorizar sobre métodos y procesos de investigación desde la perspectiva de las culturas y valores colonizados” (Arévalo 2013:68). La investigación decolonial cobra un sentido también ético donde el compromiso del investigador trabaja a favor de las comunidades, de quienes han preservado los conocimientos ancestrales basados en la relacionalidad en búsqueda de un pensamiento *otro* expresado en las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas como pensamiento y lenguaje metafórico:

en la investigación se hace un desplazamiento hacia un pensamiento crítico –político y ético– que reinventa formas otras del pensar. No se trata de estar en oposición a un sistema de pensamiento fundado en generalizaciones universalistas y en determinismos estructurales, sino de crear una forma de pensar alternativa que no toma como referente este pensar tradicional (Piedrahita 2012:35).

El compromiso ético-político del investigador en campo con perspectiva decolonial lo explica Zemelman (2012:236): “el desarrollo de la sociedad consiste no solamente en generar nuevas y mejores condiciones de vida y reproducción del hombre, sino, además, en mayores aperturas que faciliten que lo social pueda enriquecerse de la subjetividad individual y social”.

### **Definición de las claves para una aproximación de la investigación de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas como pensamiento fronterizo**

Una vez más el paradigma indígena y la ciencia nativa arrojan algunas luces sobre cómo investigar las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas como pensamiento fronterizo (Arévalo 2013). De acuerdo con este autor, la investigación puede estar conducida por la observación, dirigida a la explicación y la formulación de modelos, la experimentación, la interpretación; los posibles temas pueden ser la espiritualidad, la mente metafórica, el rol de los mayores y sabedores, las historias, las ceremonias, los sueños, la meditación, las visiones y los rituales. En atención a lo anterior, las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas son susceptibles de estudio al contener rituales y ceremonias, máxime, los mayores y sabedores generalmente están representados por los organizadores, promotores y cultores de la tradición.

La posición del investigador ha de ser abierta no solo ante la información sino en el plano de las sensaciones, intuición para poder captar en la medida de lo posible, la espiritualidad, la relacionalidad que lleven a entender o bien comprender las cosmovisiones y el sentido presente en las subjetividades: “es posible aprender e incorporar a los procesos de investigación, dejarse atravesar el corazón y la mente por prácticas y cosmovisiones que fluyen a dimensiones no-modernas de la existencia” (Arévalo *Ob. Cit.*:74). Esta apertura no solo es en el inicio de la investigación, forma parte de un recorrido para estar atento a lo que va emergiendo que redirecciona el estudio a fin de captar la mayor riqueza de información, emociones y sensaciones posibles:

Con lo anterior se demuestra que el pensar, o el sistema de pensamiento que guía una investigación, debe dar cuenta ante todo de lo que está sucediendo, de lo que está emergiendo, y esto no se encuentra en unas formas esquematizadas del pensar que precisamente niegan aquello que irrumpe o acontece en el afuera de lo representado y significado (Piedrahita 2012:37).

Esta apertura y libertad no significa que la investigación no sea rigurosa, es una interioridad/exterioridad permanente que permite una reconstrucción metodológica

constante basada en la creatividad e incorporación de lo emergente, reescritura de guiones, reflexión y autorreflexión tanto de los investigadores como de los informantes que en definitiva son co-investigadores; una generación de conocimiento en compañía, lejos de la dicotomía investigador/investigado. Para esto es menester dejar fluir las sensibilidades, percepciones mediante el vaciamiento de las significaciones para encontrarse y toparse con el acontecimiento, lo agenciante y lo potencial de las subjetividades (Piedrahita *Ob. Cit.*: 40; Martínez y Cubides 2012; Suárez-Krabbe 2011). Por tal motivo, el protocolo de investigación predeterminado puede dejar por fuera aspectos de alta relevancia que pueden ayudar a dar el giro decolonial:

[D]escoloniza (*sic.*) las armas de la investigación disciplinada. (...) es una conversación situada que peina la disciplina a contrapelo, inquiriendo por lo no visto, por lo ausente, por lo que queda como huella, por “aquello que sólo aparece al soslayo del protocolo metodológico (Haber *c.p.* Borsani (2014:157).

Con respecto a las posibles técnicas usadas en una investigación desde la perspectiva de los estudios decoloniales pueden estar las siguientes sin ser exclusivas:

1. La observación pasa a ser una técnica que intenta captar todos los aspectos posibles materiales, sobrenaturales, metafísicos (Arévalo 2013), buscando además captar la relacionalidad y lo procesual y sinérgico del todo.

2. “Las formas de experimentación pueden ser a través de la ceremonia, el ritual o las visiones y el ensayo y el error sobre territorio” (Arévalo *Ob. Cit.*:72).

3. La etnofilosofía, marcos de lenguaje, historia oral y círculos de conversación (Arévalo *Ob. Cit.*).

4. “Las biografías, autobiografías, las entrevistas a grupo focal y los grupos de discusión, se han convertido en herramientas claves e iluminadoras” (Martínez y Cubides 2012:186)."

5. Etnografía dialógica, mediante la cual se le da poder de definir a las personas que viven y experimentan la subjetividad estudiada, así en las investigaciones de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, es preciso darles este poder a los



organizadores, promotores, cultores, personas de la comunidad e incluso los espectadores (Puentes 2015; Suárez-Krabber 2011).

### **Lugar de enunciación y proximidad del investigador en torno a las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas**

Dentro de la perspectiva de los estudios decoloniales, es imperativo que el investigador sea honesto con respecto a su lugar de enunciación, sobre sus intereses personales y corporativos en los cuales esté inscrito (Suárez-Krabber 2011), hecho que ha de estar en todos los momentos del proceso investigativo: “posicionamiento epistemológico, ético y político que se debe reflejar en el problema de investigación, los interrogantes, las discusiones y conclusiones, las cuales deben estar inspiradas en comprensiones que dan razón de lo emergente” (Piedrahita 2012:37).

En este panorama, es recomendable incluso exponer las contradicciones propias del investigador surgidas desde su lugar de enunciación, ya que, por ejemplo, el ser científico de una universidad indica que se está a favor de los intereses de las élites transnacionales en la recuperación de conocimiento contenido en las comunidades y las fronteras epistémicas para su aprovechamiento comercial; solo que se vela detrás de la neutralidad valorativa o la objetividad (punto cero propia del universalismo abstracto) (Suárez-Krabbe *Ob.Cit.*) A este respecto Borsani (2014: 155) indica:

Aun cuando ciertamente saberse sumido en ese campo de contradicciones no es un grato sentir, es, sin embargo, auspicioso en tanto epistémicamente esperanzador. Ese saber de la contradicción se me vuelve condición de posibilidad pues allí se hace patente la conciencia de la colonialidad intelectual y, en consecuencia, orienta hacia el empeño descolonizante, el giro, el desprendimiento.

La contradicción de un investigador-docente universitario ubicado próximo a los intereses de las élites transnacionales, es un buen punto de inicio para hacer conciencia hacia el giro decolonial. Es una trampa de la cual es difícil salir para los docentes-investigadores de universidades o instituciones del Estado inscritos en la perspectiva decolonial, pero pertenecientes a corporaciones modernas. Sin embargo, es un esfuerzo al que no se debe renunciar sin desestimar los riesgos:

El giro consiste en que la investigación, basada en una ontología indígena, lucha por salir de la telaraña del capital (investigar a las corporaciones, dar conocimientos a los Estados para ejercer sus gobiernos, convertirse en herramienta del poder biopolítico) y enfrenta las consecuencias desastrosas del colonialismo y el imperialismo (Arévalo 2013:65)

El reto para el docente-investigador universitario o para quienes investigan desde agencias del Estado o multilaterales es asumir la contradicción de estar en una institución moderna, pero con un compromiso con la decolonialidad. Además, debe dejar en claro su posición política-ideológica: “se vuelve indispensable, desde el punto de vista ético, hacer explícitos los puntos de partida político-ideológicos desde los cuales investigamos” (Puentes 2015:2). La posible solución a este dilema es hallar un punto de equilibrio siendo realmente honesto con respecto a su lugar de enunciación basado en su historia personal y profesional, sobre todo, si el investigador tiene origen en grupos sociales populares: “nosotros, académicos procedentes de sectores ‘populares’, somos también denegados portadores de aquellas fuerzas históricas irreductibles” (Grosso 2008:239).

De este modo los investigadores de origen social popular, de grupos subalternizados son quienes pueden con más firmeza dar el giro decolonial, hecho que comienza por interpelarse acerca de su lugar de enunciación, su ideología política-ideológica, su historia personal, su fidelidad y compromiso con las corporaciones a las cuales pertenece, así como cuestionarse a quién o quiénes se benefician más de la investigación. Este intento no solo es necesario también se justifica porque:

toda investigación empírica en ciencias sociales será decolonial si y solo si, tiende a establecer una **interculturalidad extendida**. Esta última, en vez de dirigirse desde el Estado hacia los pueblos originarios/indígenas y afrodescendientes, se direcciona desde aquellos hacia el Estado y la sociedad civil (Díaz y Rodríguez de Anca *c.p.* Puentes 2015: 2).

En este sentido, quienes venimos de grupos sociales populares, de una heredad campesina o indígena, y que estamos en un cargo de docente-investigador universitario somos los llamados a intentar invertir la disparidad de comunicación intercultural entre saberes fronterizos con las instituciones modernas, con el ánimo de corregir los vacíos

y contribuir a la generación de un balance. Parte de ello es posible si se le da oportunidad a la comunidad de definir y no abrogarse esta tarea tal como lo hace el cientificismo moderno-positivista practicado en las universidades que genera el monismo metodológico (Cf. Suárez-Krabbe 2011). El denunciar y hablar sobre los intereses personales, profesionales y corporativos, es por ahora un paso. Encontrar atisbos y posibles salidas a esta trampa y dejar registros de ello es el siguiente aporte que le otorgaría potencialidad heurística a la perspectiva decolonial.

En el caso de la aproximación de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas desde la perspectiva decolonial es una deuda y punto de honor de los investigadores venezolanos integrados a la clase trabajadora y media, quienes de forma endorracista hasta ahora hemos estado de espaldas a nuestra heredad y ancestralidad campesina para reproducir modelos exógenos, contribuyendo de esta forma a perfilar una sociedad dependiente epistémicamente y poco creativa en la solución de problemas y retos propios (Clarac de Briceño 2016, orig. 1976).

Este asunto cobra vital importancia porque han pasado cuarenta años desde que la autora precitada hizo ese llamado de atención, por lo cual, muchas comunidades campesinas han desaparecido absorbidas por procesos de urbanización o migración a las ciudades, y el conocimiento ancestral de muchos adultos mayores, cultores y sabedores se ha ido a la tumba con ellos; quedando las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como un nicho de pensamiento fronterizo -de ancestralidad indígena americana y africana integrados en las subjetividades campesinas- susceptible de ser estudiado desde los estudios decoloniales.

Lo idóneo es que **el investigador socialmente esté próximo o familiarizado con la manifestación artística sincrética religiosa**, criterio probable o posible en el territorio hoy denominado América Latina por la riqueza de este tipo de tradiciones. La **familiaridad** no solo se concibe hoy sobre la base de lazos sanguíneos o de vieja y actualizada amistad; la familiaridad se puede establecer con sustrato de oficios, profesiones, *hobbies* y cultura o lenguaje compartido (Vittar 2011). Por su parte, la **proximidad** se refiere en el sentido dusseleano de acercarse al Otro en el sentido de

fraternidad, situación que puede desembocar en aceptación o rechazo (Suárez-Krabbe 2011). En este caso, **la proximidad es más efectiva si existe una familiaridad**. De esta deducción se propone que para estudiar las subjetividades presentes en las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas es idóneo que el investigador active una proximidad con sus organizadores, promotores y cultores, o bien con la comunidad organizadora soportado preferiblemente en algún grado de familiaridad. Este principio se basa en los siguientes supuestos:

1. “Romper con la distancia teórica que pareciera ser un baluarte en la actividad investigativa proponiendo, por el contrario, la proximidad metodológica; ésta aparece como criterio que la acerca a una metodología decolonial” (Borsani 2014: 163). Esto quiere decir que se debe diseñar un corpus metodológico flexible y adaptado a las subjetividades que se estén estudiando, con suficiente libertad para aprehender lo emergente; al tiempo que se pueda considerar la espiritualidad, la ontología, la relacionalidad, lo sinérgico, el pensamiento metafórico tal como lo plantea Arévalo (2013) de la manifestación artística religiosa sincrética.

2. “La micropolítica de las resistencias discurre en las esferas de estrategias de proximidad y creación de medios para el despliegue vigoroso de la vida” (Useche 2012: 101). Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas son un campo de resistencia cultural, pero también de micropolítica, ya que contiene valores e intereses comunes, principios, planificación y prospectiva, direccionalidad, innovación, evaluación; pero para captar estas dimensiones es requerida la proximidad del investigador basada en la familiaridad. La micropolítica obviamente ha de ser decolonial y va del reconocimiento de la subalternidad, de la herida colonial para trastocar la matriz epistémica del poder moderno/colonial.

### **Dimensión histórica de la investigación bajo perspectiva decolonial**

Este punto se inspira en el concepto de la dimensión histórica de la investigación propuesta por Hurtado (2010) quien usa la espiral holística como metáfora. Los estadios aquí presentados se corresponden a estadios del proceso investigativo que puede ser cubierto en el proceso de una investigación o en varias investigaciones, que

puede incluso incorporar varias generaciones de científicos. Los estadios no son secuenciales, un investigador puede iniciar su estudio en cualquier estadio si considera que los precedentes ya fueron cubiertos con investigaciones o saber sistematizado previo. Cuando se cierra una investigación esta puede ser punto de partida para otros científicos.

**1. Reconocimiento de la herida colonial.** El primer estadio de la investigación con perspectiva decolonial es de duelo como sanación, descubrimiento del *damné*, de re-conocimiento y autovaloración de las subjetividades presentes en el pensamiento fronterizo, en los intersticios. Se vive como una etapa necesaria de duelo que lleva al compromiso a la acción para recuperar la memoria histórica, lengua, identidad. Esta idea es una adaptación del paradigma indígena y la ciencia nativa (Arévalo 2013). Es un proceso de introspección colectiva y la visibilización de la herida infringida por la diferencia colonial:

es el duelo de la colonización, el espacio para el lamento de su victimización. El duelo es visto como curación porque permite reconocer el sistema de opresión, sus causas y consecuencias, redescubrir la historia, reconocer la frustración y en ella, las posibilidades del futuro (Arévalo 2013:57).

En este particular, el investigador o equipo de investigación promueve el duelo como sanación y trata de hacer visible la herida colonial, o en su defecto la autovaloración consciente de la manifestación artística sincrética religiosa como saber fronterizo:

remite a la necesidad de un saber sobre sí mismo, su mismidad. Saber que no es solo racional, sino que está cruzado por lo sensorial. Las expresiones: estar consciente, ser consciente de algo, remiten a la subjetividad y dan cuenta de que es imposible disociar mente-cuerpo, pues la consciencia opera en un cuerpo vivo que se experimenta como tal y remite necesariamente a los sentidos (Martínez y Cubides 2012:178).

Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas por su naturaleza tienen la potencialidad de propiciar la consciencia del valor de sus subjetividades más allá de la lógica racional cartesiana, donde, como se ha insistido, está presente lo emotivo, lo

sensitivo y lo intuitivo, a partir de la relacionalidad que se anima y se activa por medio de la espiritualidad.

2. En segundo estadio es el *dreaming* es la conexión con la ancestralidad fuera de las coordenadas de la modernidad: “Con el duelo viene el *dreaming* donde el colonizado explora sus culturas e invoca sus historias, cosmovisiones, experiencias colectivas, literaturas y sistemas de conocimiento ... para teorizar e imaginar otras posibilidades”. (Chilisa *c.p.* Arévalo 2013:57). Es un término de los aborígenes australianos que consiste en relacionar pasado-presente para construir el futuro, teniendo como base la relacionalidad entre ser humano-animales-plantas-tierra que se conecta con el gran espíritu que anima el todo. A este respecto, Martínez y Cubides (2012:178) destacan:

remite a la sustancia del sujeto, a su reconocimiento como sujetos de necesidades y de posibilidades. Necesidad de conocerse, construirse e interpretarse, que le deviene en posibilidad de asumirse constructor de su propia historia, acción que está atravesada por preguntas a su sí mismo constituyente y que indagan por el plano existencial.

3. El tercer estadio **táctico-estratégico**, se refiere a la captación de lo emergente por medio de la identificación del acontecimiento que activa el deseo y la voluntad de cambio y cómo éste permite la creación de conceptos y modelos sin antecedentes en la ciencia tradicional, se trata de una denuncia frente a la matriz epistémica de poder moderno/colonial que la trastoca desde aquellos saberes y prácticas invisibilizadas. Esto se logra ubicándose tanto desde la perspectiva del subalternizado u oprimido como desde las estructuras de poder o desde el *statu quo*, es ubicarse en la frontera epistémica para analizar las tensiones de tal forma que permite identificar las limitantes y obstáculos; así como las posibilidades de reconfiguración conceptual-teórica que alumbren la ruta al cambio (Cf. Piedrahita 2012; Martínez y Cubides 2012).

4. **Estadio político**: Se trata de generar procesos organizativos a partir de la investigación donde se crean espacios instituyentes. Para Martínez y Cubides (2012:178): “plantear que los ámbitos de nucleamiento y los procesos organizativos se convierten en espacios instituyentes para configurar o afirmar la dimensión política –

individual y colectiva– de los sujetos". Es la necesidad de concretar y activar los cambios sociales y culturales que desde lo emergente hallado en la manifestación artística religiosa sincrética promueva la emancipación, el inicio de la salida de la modernidad, comenzar a debilitar la colonialidad del poder, del saber, del ser y de la naturaleza. Es la activación de la interculturalidad extendida que propenda a la equidad del diálogo de saberes y la interculturalización del Estado y la sociedad blanca-criolla.

### **Recorrido investigativo y no como metodología predeterminada**

De acuerdo con Borsani (2014) en cuanto a los abordajes decoloniales no hay un único diseño o protocolo metodológico, la metodología se expone como un recorrido o reconstrucción de lo realizado, lo importante es estar atento a lo emergente y nunca predeterminar ninguna acción. Para esta autora el recorrido investigativo o el corpus metodológico se realiza al final de la investigación, incluso pudiera ser el último capítulo. Para Piedrahita (2012: 37) se expone el cuerpo metodológico siempre y cuando parta de los supuestos de la criticidad, la innovación, la flexibilidad, la creatividad y lo emergente.

El recorrido investigativo se conecta y sistematiza con el cierre del proceso investigativo, que en principio es temporal, pues parte de la experiencia epistémica vivida por el investigador y los participantes de la subjetividad estudiada, pero también a de partir de la cosmovisión, la ontología de la manifestación artísticas sincrética religiosa, ambas dan paso a lo sensitivo, emocional y lo racional (Cf. Walsh 2007b). El devenir del investigador también se incluye en una reflexión del cambio que en él produjo, y su interpelación frente al lugar enunciación desde donde investigó. Además: “debe tener una actuación ética de cierre que reflexiona sobre aquello que excluye, detiene y solidifica” (Vommaro 2012: 64).

Finalmente, se ha de explicitar el recorrido investigativo mediante una honestidad, vigilancia y transparencia metodológica: “develar los procesos mediante los cuales llegamos a nuestras conclusiones; en poner en relieve (*sic.*) las formas en las que hacemos los enlaces entre una cosa y otra para sustentar un argumento o conclusión” (Hastrup *c.p.* Suárez-Krabbe 2011: 190).

### **INFLEXIÓN 3:**

## **VALORACIÓN HEURÍSTICA DE LA SUBVERSIÓN**



## CAPÍTULO VI

### **MATRIZ CULTURAL DE LAS COMUNIDADES CAMPESINAS DE LOS ANDES VENEZOLANOS**

Una vez contruidos y redefinidos los criterios de análisis para el recorrido investigativo, en este capítulo, se presentan las subjetividades de las comunidades campesinas andinas venezolanas que puedan estar subyacentes a las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas más familiares-próximas del devenir del autor-investigador.

#### **Lugar de enunciación y proximidad/familiaridad del autor-investigador**

En atención a lo planteado en el capítulo anterior esta tesis solo es posible si el investigador es honesto al exponer su lugar de enunciación y, por ende, desde dónde ha de analizar las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas que le sean próximas/familiares; respetando el carácter localizado y contextualizado esgrimido por los estudios decoloniales para el giro decolonial, para con ello evitar el universalismo abstracto de la ciencia moderna.

De acuerdo con Suárez-Krabber (2011) toda investigación que se realice desde una universidad responde a los intereses de las élites trasnacionales en la recuperación e incorporación de conocimientos que puedan ser comercializados o con fines de ampliar y afianzar el control social, político y económico sobre los saberes fronterizos y los pueblos no-modernos.

No hay garantía que esto pueda evitarse o soslayarse del todo, en esta tesis se hace el intento, partiendo del principio de interculturalidad extendida, es decir, se ambiciona abrir la posibilidad de interculturalizar a la Universidad (y al sistema educativo en general), pues el tema de investigación en primer lugar le interesa al Estado venezolano quien desde hace dos décadas tiene el propósito de vincular el currículo a los contextos comunales y locales, activar la memoria histórica vinculada a un territorio, el desarrollo endógeno, la recuperación de saberes ancestrales y

tradicionales. Sin duda, esta tesis pudiera servir para este propósito, máxime, sirve como soporte para afianzar los valores sociales y ciudadanos, la ecología, el patrimonio cultural intangible y la sensibilidad por el arte.

Por otro lado, como hasta aquí se ha aseverado, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas han sido perforadas por la diferencia colonial; en consecuencia, la Universidad de Carabobo como instrumento moderno de las élites trasnacionales y del Estado, nunca ha estado demasiado interesada en este tipo de tradiciones, de hecho, generalmente se han visto y estudiado para perfilar representaciones sociales ligadas a la salud, a la fe, entre otras.

La innovación de esta tesis es justamente abordarlas como pensamiento fronterizo; así que los principales beneficiarios serían las comunidades que las organizan, en el sentido que con ello se propendería a la valoración de las epistemes presentes en sus subjetividades, para afianzar su identidad, metaforizar su memoria histórica (en el caso por demás común de no poseer registros escritos), reconocer su sentido organizativo y autogestionario, sus valores sociales y comunales, su liderazgo compartido, su creatividad y capacidad de innovación, entre otros (Cf. Rivas Prado 2008).

En consecuencia, se propone que las comunidades por medio de sus manifestaciones artísticas sincréticas religiosas puedan reconocer la herida colonial (su duelo), conectarse con su *dreaming*, delinear estrategias y tácticas que conduzcan al estadio político, que no es otro sino reconocerse como saber fronterizo y activar el diálogo paritario con el Estado y otras instituciones modernas, es decir, activar la interculturalidad extendida, donde las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas se conviertan en el acontecimiento, agente y potencialidad de subjetividades políticas que dialoguen con las instituciones modernas incluyendo el Estado y la universidad.

De este modo, esta tesis beneficia a las comunidades que organizan las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, lo que a su vez es una invitación a los científicos sociales hacia el giro decolonial en este tema, y con ello se apoyen en estas tradiciones para crear diálogo de saberes entre las comunidades campesinas,

periurbanas e incluso de migrantes en contextos urbanos, y así se transformen en agentes de cambio político a favor de la analéctica, y por consiguiente, dar su contribución a la salida de la modernidad que supone un proceso de largo aliento.

Dicho esto, **el autor-investigador se ubica en una frontera epistémica y una frontera geocultural**. Frontera epistémica porque desde los cinco años ingresé al sistema educativo y hasta ahora no lo he abandonado ya sea como estudiante o bien profesor; es decir, parte de mi *habitus* ha estado dentro de la academia. Frontera geocultural porque he construido, recreado e innovado una subjetividad donde lo moderno y lo tradicional campesino andino son los principales componentes con mayor peso en el primero. Esto porque soy hijo de padres campesinos de Los Andes venezolanos que emigraron en la década de los cincuenta del siglo XX -como la mayoría de las personas de esa generación- a la capital de la república y luego de treinta años, siendo yo pre-adolescente, retornaron a su lugar de origen en el municipio Boconó, estado Trujillo, escogiendo Mosquey como localidad de residencia de donde es oriundo mi padre<sup>4</sup>.

Como investigador-docente universitario proveniente de sectores populares estoy comprometido con devolver mi atención y conocimientos a mis comunidades de origen (Cf. Hall 1990), hallando en los estudios decoloniales las herramientas que me hacían falta para ello. En mi devenir personal siempre me mantuve en el lado de los subalternizados, en específico, los campesinos<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Lo geocultural también lo uso para aludir al vivir en la frontera entre lo urbano/local, toda vez que Mosquey, justo a partir de nuestra radicación familiar en 1986 se ha ido urbanizando al punto que hoy constituye un área periurbana de Boconó próxima a integrarse a la capital del municipio. Mi padre mantuvo toda su vida vinculación con la tierra, se beneficiaba del cultivo de café, solo como elemento de subsistencia de economía familiar; mis padres simbólicamente, seguían siendo campesinos, mantenían sus creencias y prácticas ancestrales y tradicionales expresadas en hábitos alimenticios, arte y religión. Según la categorización y conceptualización establecida por Clarac de Briceño (2016, orig. 1976), mis padres continuaban siendo campesinos, aunque hayan vivido 30 años en la ciudad de Caracas. Aquí llama la atención que mi lugar de enunciación es similar al de Hoggart (1990, orig. 1957), como una persona que se crió en un contexto urbano, pero con un pasado generacional reciente campesino que se tradujo en su formación familiar y percepción del mundo.

<sup>5</sup> Entre 2001-2003 trabajé en el Programa de atención a las comunidades campesinas pobres (Prodeccop-Fundación Ciara-Comunidad Andina de Fomento). En ese mismo período trabajé en el Museo de Arte Popular Trapiche de Los Clavo (Boconó-Trujillo). En 2008 logré el título de Especialista en Educación Rural, entre otras experiencias investigativas, culturales y socio-comunitarias dirigidas a comunidades campesinas en mi trayecto profesional.

Aclarado mi lugar de enunciación, paso a argumentar **cómo resolví el principio proximidad/familiaridad** que exige la investigación desde los estudios decoloniales. En atención a dicho supuesto, lo lógico y apenas natural es que estudie las subjetividades de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas más cercanas a mi ancestralidad-tradicionalidad; en este caso, las principales de la cultura campesina de Los Andes venezolanos, de las cuales siempre he estado próximo y además hay promotores y organizadores con los cuales tengo familiaridad y, por ende, me ha sido más fácil lograr una proximidad. Estas tradiciones son:

**1. Fiestas del Niño Jesús** (Paradura, Serenada, Robo del Niño, celebradas en enero) las cuales he presenciado desde mi infancia tanto en Caracas (1973-1986/1997)<sup>6</sup>, Mosquey/Boconó (1986-1990/1997-1998/2001-2003), Mosquey-Boconó-Mérida (1990-1997)<sup>7</sup>. Y durante toda mi vida pues las navidades siempre las he recibido con mi familia de origen en Mosquey, celebradas en la última semana de diciembre.

**2. Romería de Los Pastores** (*ídem.*); además estuve próximo a Los Pastores de El Limón durante mi residencia en Maracay (1999/2001; 2003/2007) y Los Pastores de San Joaquín en mi residencia en Carabobo (2007-actual).

**3. San Benito.** Estuve próximo cuando retornaba de Boconó a Mérida (1990-1997) y me topaba con ellas en la carretera del Páramo (Mucuchíes, Mucurubá, Chachopo, Timotes-estado Mérida).

**Para el análisis de estas tres manifestaciones me apoyé principalmente en los registros y documentaciones** de Dubuc de Isea (1966), Barroeta (2008), Rivas de Prado (2008) y Hernández y Fuentes (2012).

**4. Las Negreras de Mosquey** (comparsa de pastores/pastoral/*pastorismo*), que integra todas las manifestaciones anteriores, para el **estudio de esta manifestación**

---

<sup>6</sup> Mi padre, ejecutante de cuatro, durante sus treinta años en Caracas, estableció estrechos lazos de amistad con otros emigrantes campesinos andinos venezolanos, por ende, algunos de ellos reproducían las festividades tradicionales andinas que más se adaptaban a un contexto urbano, por ejemplo, La Serenada o Paradura de El Niño.

<sup>7</sup> Estudié Ciencias Políticas en Mérida, y de retorno en los primeros días de enero era común presenciar este tipo de manifestaciones.

**realicé aproximaciones e inmersiones *in situ* en 2015-2017;** gracias a la proximidad-familiaridad porque muchos organizadores, promotores, promesantes, cultores; o tienen lazos consanguíneos o fueron amigos de mi padre; o bien son vecinos de mi madre y hermanas radicadas en Mosquey; otros menos son docentes, por lo que también hay familiaridad por oficio compartido.

El estudio de las subjetividades campesinas de los Andes venezolanos resulta imperioso porque cuando se pretende hacer una aproximación desde esta categoría de análisis: “en primer lugar, la reducimos a los movimientos sociales o comunidades [de] indios y negros, silenciando a campesinos, mestizos, afromestizos, cholos” (Grosso 2008:237). Además, las tradiciones campesinas tienen mucho que decir de subjetividades no-modernas porque: “lo local se equipara al lugar y a la tradición y lo global al espacio, al capital y a la historia” (Walsh 2007b:103).

Por su parte, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas de las comunidades campesinas andinas venezolanas cobran vital importancia por cuanto: “Se trata de visibilizar espacios donde es posible la creación; en este camino, la investigación hace emerger localizaciones y subjetivaciones donde claramente se difumina el sujeto racional, las certidumbres inmediatas y las identidades cerradas” (Piedrahita 2012:39).

Adicionalmente, como ya se explicó, cada manifestación puede asumirse como un acontecimiento, que activa lo agenciante y la potencialidad de subvertir el *statu quo* ya que: “El acontecimiento alude también a otras formas de ser del pensamiento [pensamiento otro], que producen una serie de aperturas que hacen posible redefinir los encuentros entre la esfera política, el campo de lo ético y la dimensión estética” (Useche 2012:106); como se puede observar, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas reúnen las características antes mencionadas, y permiten cubrir los estadios sugeridos en el capítulo anterior. Una vez aclarado el lugar de enunciación se describe en qué consisten las subjetividades ancestrales y tradicionales de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos.

## **Devenir ancestral y matices de las subjetividades de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos**

Las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos responden a una configuración de una cultura tradicional proveniente de la ancestralidad indígena, hispano-árabe y afrosubsahariana generadas a partir de la sociedad colonial, dentro de la cual, la colonialidad entendida como proceso vigente, ha ido borrando, invisibilizando y obliterando los componentes y heredades ancestrales indígena y la afrosubsahariana, e incluso, algunos rasgos hispanoárabes traídos por los colonizadores europeos. Esta cultura expresa distintas subjetividades de una matriz sociocultural común en cada comunidad en su historicidad, donde se reinterpretan e innovan los símbolos y signos de estas tres vertientes ya sea de forma entrelazada, paralela o integrada. Esta aseveración es compartida por Paredes (2010: 51):

Todos los pueblos de nuestra región tienen raíces comunes por el mismo dialecto o lenguas; por eso las tradiciones son parecidas, claro, en unas partes con mayor acento porque aún mantienen su identidad, entre ellas podemos nombrar: Paraduras del Niño, Busca del Niño, pesebres, reyes magos, misas de aguinaldo (diciembre)...

A continuación, se hace un recorrido por estas subjetividades que tienen elementos comunes, pero al mismo tiempo, versionadas en cada localidad, con énfasis en el componente ancestral americano que ha sido el más invisibilizado, pero el que más ha sido conservado por las comunidades campesinas andinas de Venezuela hasta por lo menos la segunda mitad del siglo XX (Cf. Clarac de Briceño 2016, orig. 1976; Dubuc de Isea 1966). Este recorrido, se hace como contextualización para estudiar las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas andinas seleccionadas, por estar más próximas y ser más familiares al investigador. Esta contextualización se realiza como marco de interpretación para el análisis posterior.

### **Ancestralidad indígena de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos**

Los estudios sobre los habitantes ancestrales de Los Andes venezolanos todavía tienen influencia de la diferencia colonial que perforó tanto las crónicas de los primeros

Europeos en invadirlas y los estudios antropológicos del siglo XIX y XX. Las parcialidades “cuica”, “timoto” y “mucus” que aún hoy se usan en las ciencias sociales, responden a una clasificación derivada de las realizadas inicialmente por los conquistadores europeos y sus cronistas. Lo cierto es que “cuica” ha sido utilizado para designar las etnias y comunidades prehispánicas que habitaban la gran parte del hoy territorio denominado estado Trujillo (Briceño Valero 1920), mientras que los “timoto” y “mucu” quedó para designar las etnias y comunidades del estado Mérida (Jahn 1973, orig. 1927); aunque ciertamente existían ciertas diferencias entre unas y otras, estudios recientes se han centrado más en afinidades, similitudes y en su origen común.



**Infografía10.** Parcialidades indígenas de Los Andes venezolanos según Alfredo Jahn (1973, orig. 1927).

Villasmil (2006:15) siguiendo la tradición de Briceño Valero (1920) señala que “la nación Kuika estaba compuesta por cuatro grandes familias: Timotes, Tostós, Esquques y Kuikas”; conformadas alrededor de cuatro grandes centros Jajó, Boconó, Esquque y Carache. Estas comunidades se subdividían en catorce etnias o comunidades: Timotes, Tostoses, Esquques, Víctorá, Carachy, Cumbe, Jiraharas, Siquisay, Visupite, Boconó, Niquitao, Jajó, Guandá y Visnajá.

Usualmente este tipo de parcialidades responden a la visión eurocéntrica de conquistadores y cronistas más que a unidades lingüísticas o culturales, se construyeron generalmente a partir de los cacicazgos y de la toponimia ancestral; así que dicha

clasificación puede seguir subdividiéndose bajo el criterio de su localización geográfica. Sin embargo, debido al exterminio inicial y al proceso de colonialidad y aculturación, se siguen usando por ser los únicos referentes frente a los pocos estudios arqueológicos y antropológicos de la región.

Wagner (1987) y Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*) critican esta división propuesta inicialmente por Alfredo Jahn (1927) reproducidas por muchos antropólogos e historiadores en la actualidad: En primer lugar, por ser poco claras, generalistas y confundir unidades lingüísticas, culturales y políticas; en segundo lugar, por haber obviado la etnia *bari* de origen *arawac* que se desprende de la Sierra del Perijá (distinta de los *yukpa*), y que probablemente llegaron a habitar parte del hoy estado Táchira.

Lo cierto es que lo común de los grupos indígenas de los estados andinos venezolanos es su ascendencia *chibcha* y *arawac* (Rengifo 2006), cuyos asentamientos ya existían hace 1.400 años (Burguera 1982) y, en esta tesis, se asumen como subjetividades afines y versionadas de una matriz cultural común; de hecho, Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*) presume que los modos de vida de los indígenas de los hoy estados Mérida y Trujillo pertenecían a una misma cultura con algunas variaciones locales y lingüísticas. Esta premisa puede argumentarse de la siguiente forma:

Estudios actualizados confirman lo siguiente: toda la región andina estuvo ligada formando un todo. Las diferencias en cuanto al lenguaje son en realidad variaciones dialectales. La desigualdad de técnicas agrícolas, se deriva fundamentalmente de su adaptación al medio ecológico; y las denominaciones de los grupos indígenas provienen de los nombres que los propios aborígenes dieron a los lugares geográficos que moraban, denominaciones que utilizaban los conquistadores para facilitar su ubicación (Burguera 1982:53).

Las versiones de las subjetividades de los pueblos ancestrales de Los Andes venezolanos responden en cierta medida a la diferencia del clima de acuerdo a las características altitudinales (zona de páramo, fría, templada y caliente) que incidían sobre la agricultura, la alimentación y otras costumbres y tradiciones (Wagner 1987). Sobre la descripción de los indígenas que habitaban la región hoy denominada Trujillo se tiene lo siguiente: “eran grupos sedentarios habitualmente pacíficos, que habían



alcanzado un nivel de desarrollo importante con la misma condición de paz en que vivían” (Rengifo 2006:14). El carácter pacifista, colectivo, su pensamiento matemático y vida armónica lo resalta Paredes (2010: 27) así:

de carácter melancólico, callados como su música, sedentarios vivían en chozas, cantaban hasta la decena y de allí en múltiplos...La semana era de cinco días. Al sexto día venían cambios de luna y semana. No eran antropófagos ni belicosos, salvo en la defensa de su territorio.

Su carácter colectivo y de organización social sencilla Villasmil (2006:15) la describe de la siguiente forma:

se dedicaban al trabajo agrícola, especialmente al cultivo del algodón, contaban hasta diez y poseían monedas para intercambiar o comerciar entre sí; vivían en pequeños poblados y en el centro de los mismos tenían un templo donde adoraban a sus dioses; poseían el vínculo del matrimonio; los hijos pertenecían a las madres y el apellido era colectivo, no individual. Existía un consejo de ancianos que se encargaba de tomar las decisiones más importantes.

Por su parte Burguera (*Ob. Cit.:* 53), en una visión más holística de la organización sociopolítica y de relación imbricada con la naturaleza destaca:

Nuestro indígena vivió en relación armónica con la naturaleza. El traje se usó donde las condiciones climáticas así lo exigían; el algodón que abundaba silvestre fue cultivado tanto por los llamados Timotes y Kuikas en grandes sementeras elaborando con él largas túnicas que llegaban más debajo de las rodillas para uso de los hombres.

En cuanto al idioma Fonseca (2005, orig. 1954) hizo un estudio lingüístico y reconstruyó parte del lenguaje cuica que sobrevivió y se adaptó a la sociedad indoeuropea; sobre la base de este estudio, Villasmil (2006:15) destaca: “Su idioma era de alta tonalidad lírica y musical, especialmente onomatopéyico y por la imagen que se reflejaba en la naturaleza”. La organización socio-espacial consistía en una especie de cadenas o serie de asentamientos con economía de subsistencia, que comerciaban entre sí con el excedente derivado de sus cultivos, además de intercambiar productos

piscícolas para consumo humano y de carácter ritual y estético (conchas marinas) con etnias del lago de Maracaibo y de los llanos. Así los describe Rengifo (2006: 15):

Las tribus (*sic.*) estaban compuestas por varias familias que generalmente vivían cerca, pero no en aldeas, porque los terrenos no lo permitían. Pero la cercanía de los conucos, facilitaba el trabajo común, en cayapa, para la construcción de viviendas, acequias o muros de piedra. No eran vasallos de nadie ni tenían avasallados a otros pueblos. Conformaban una sociedad sin complicaciones.

La agricultura estaba bastante avanzada y tenían el mismo sistema de terrazas y riego de los andes centrales: “Los poyos eran los cerros cortados en planos sucesivos de modo que formaban escalinatas inmensas, cubiertas de pasto o cultivadas. Sus cimientos de piedras eran llamados por los indígenas catafós. Estos poyos eran los mismos andenes del Perú” (Clarac de Briceño 2016, orig. 1976: 90).

En fin, las necesidades básicas estaban cubiertas debido a que las tecnologías de agricultura por andenes, acequias y estanques provisionaban alimentos autóctonos y permitían el comercio de alimentos traídos de otros territorios; la construcción de viviendas a partir de piedras y bejucos (chozas) permitían la vida colectiva; y una salud estable gracias a la medicina con conocimientos etno-botánicos. Todo esto favoreció el hecho que:

fueron organizándose pueblos estables y se inició el intercambio de productos entre sus habitantes. Al mismo tiempo comienzan a crearse los factores que dan origen a una jerarquización social en el seno de las tribus (*sic.*). Estas características son comunes a casi todos los grupos indígenas sedentarios asentados en lo que hoy es el territorio venezolano al momento de la llegada de los europeos (Rengifo 2006:17).

El comercio se realizaba por trueques y tenían un incipiente sistema monetario facilitado por el sistema matemático decimal que manejaban con extraordinaria exactitud (Paredes *Ob. Cit.*). Esto coincide con lo apuntado por Burguera (1982:50):

Aun cuando cada unidad era autosuficiente, tenían además del trueque de los productos básicos, intercambio comercial con signos representativos de la moneda. Utilizaban como tal las sartas de cuentas de hueso o de conchas,

ovillos de hilo de algodón y el urao que extraían de la laguna ubicada en Lagunillas. Recibían a cambio pieles de venado, sal y objetos de oro... el hecho de haberlas localizado en el occidente y centro del país prueba que el intercambio comercial abarcó regiones distantes.

En este sentido, puede afirmarse que existía un sistema monetario en ciernes gracias a la diversidad de los productos agrícolas que estimulaban una economía con cierta complejidad. Las etnias pertenecientes a los pisos climáticos por debajo de 800 metros sobre el nivel del mar (msm) cultivaban el maíz, piña, lechosa, chirimoya, entre otros. Las comunidades de la tierra fría incluían cultivo de tubérculos con gran variedad de papas, mientras los de la zona templada cosechaban maíz, legumbres (mediante sistema de terrazas o andenes) y algodón. Por su parte, las etnias próximas a la tierra de los páramos usaban más estas laderas como tránsito y cacería, lugares de culto con figurinas antropomorfas, incensarios, placas de pectorales tipo alas de murciélago (Wagner 1987).

Los excedentes de la producción agrícola fueron almacenados en bohíos o caneyes y hasta décadas recientes se creía que los *mintoyes* (construcciones de piedra) se utilizaban como silos, pero todo parece apuntar que eran de carácter funerario o ritual, no se descarta que tuviesen ambos propósitos o que bajo la categoría de *mintoyes* estemos clasificando distintas edificaciones en piedra (Cf. Clarac de Briceño *Ob. Cit.*; Wagner 1987). En la zona altoandina esta producción excedente permitió una alta densidad de población y una diversificación de la dieta, en comparación con las poblaciones aborígenes de los otros territorios del Estado nacional hoy denominado Venezuela.

La organización social era simple con un *Tabiskey* o *Chacoy* encargado de lo político en períodos de paz y lo militar en estado de amenaza, con un Chamán con diversidad de roles religiosos, espirituales, de sanación y adivinación; más un consejo de ancianos (Villasmil 2006; Rengifo 2006). Como corolario Wagner (*Ob. Cit.* 14-15) establece:

Podemos concluir que los aborígenes andinos venezolanos de la tierra fría recibieron influencias directas o indirectas de Los Andes centrales a través

de las regiones Chibcha y Tairona de Colombia. Ambas regiones comparten con Los Andes venezolanos las construcciones de piedra, una subsistencia centrada en el cultivo de tubérculos altoandinos, cerámica y los pendientes alados de serpentinita. Ciertos rasgos característicos de los aborígenes de Colombia como la metalurgia..., una arquitectura monumental, y una organización social, política y religiosa, aparentemente más compleja no se han encontrado entre los aborígenes andinos venezolanos.

En este punto hay coincidencia con Rengifo (2006) en el sentido de un origen común *chibcha* y *arawac* de los pueblos ancestrales de Los Andes venezolanos, y unas subjetividades versionadas a raíz de una matriz cultural común, mediatizada por la influencia de los pisos climáticos, situación que subsistió en las comunidades campesinas de la región hasta un poco más de la segunda mitad del siglo XX (Clarac de Briceño *Ob. Cit.*).

### **Continuidad espiritualidad-religiosidad-arte-salud de los pueblos ancestrales de Los Andes venezolanos**

La separación de las esferas sociales entre religión, política, espiritualidad, salud, moral y ética es una invención moderna, por lo tanto, en las sociedades prehispánicas no se encuentran estas separaciones, son más bien un continuo, relacionado con la naturaleza, la ancestralidad (*dreaming*) y el universo como un todo, tal como lo refiere Arévalo (2013) en su sistematización del paradigma indígena. De acuerdo con Burguera (1982:54): “Los dioses de los aborígenes andinos habitaban en las aguas de las lagunas y quebradas, en parajes remotos donde reinaba el silencio”.

Desde otro punto de vista, Paredes (2010: 52) añade: “Existían muchos ritos de adoración al sol (*Ches*), a la luna (*Chía*), a la lluvia (*Icaque*), cada una en su tiempo específico para animar la cosecha y otros para alejar a los enemigos”. Con respecto al culto de *Ches* destaca:

moraba en las montañas, y su culto tenía un doble aspecto; uno privado llevado a cabo por el Shaman en grutas apartadas, otro público en el cual intervenía la colectividad que se reunía en el lugar donde estaban ubicados los templos. Anualmente se celebraba la bajada del Ches, con bailes de máscaras al son de maracas, y chirimías; esta ceremonia se realizaba con la

intención de conocer si el resultado de la próxima cosecha les sería adverso o ventajoso (*Ibíd.*).

Las danzas con máscaras tenían representaciones teatrales de carácter ritualista (Rivas de Prado 2008). Personalmente existían rituales y ceremonias para otras divinidades de rango inferior que coordinaban e influenciaban actividades cotidianas representadas en figurinas antropomorfas de sexo femenino talladas en piedra o moldeadas en arcilla vinculadas con la fertilidad de la mujer y la tierra (Burguera *Ob. Cit.*), de allí los incensarios de diversas formas trípodes y cuádruples con diversidad de colores.

Los páramos o las altas cumbres parecían ser centro de peregrinación donde se ubicaban la mayoría de los *mintoyes* o cuevas con carácter ritualista donde se pedía favores generalmente a nombre de las cosechas. El elemento agua parece haber tenido una alta influencia en este tipo de rituales, en los incensarios se quemaban semillas de cacao como ofrendas y era común, sobre todo en la zona alto-andina del estado Mérida, pectorales con alas de murciélago hechos con serpentinita cuyo significado aún es un misterio (Warner 1987). Las ofrendas consistían en cuentas de piedras, pieles de venado, ovillos de hilo de algodón, y la manteca de cacao quemada en los pequeños incensarios de arcilla a partir de sus semillas (Fonseca *Ob. Cit.*; Burguera *Ob. Cit.*). En este punto cabe destacar:

a partir de la conquista europea estas cuevas también sirvieron de escondite a la parafernalia ritual aborigen para escapar a la destrucción de los europeos deseosos de convertir al indígena a la religión católica. Parte de este ajuar, vinculado con sobrenatural, probablemente fue depositado allí por los aborígenes de la tierra fría para venerar elementos de la naturaleza como los picos nevados, las lagunas glaciales, el sol, la luna (Wagner 1987:7).

Hay suficientes registros históricos documentales que hasta bien entrado el siglo XVIII todavía la resistencia cultural indígena mantenía rituales ya sea en santuarios ubicados en cuevas de las altas cumbres, en sitios apartados, e incluso aparecieron mezclados con ritos católicos en sus propios templos, hechos por los cuales se abrieron sendos juicios por herejía con quema de ídolos y otros objetos rituales, cárcel y flagelos

para los líderes, así como disección de los grupos de *mojanos* (caciques, chamanes u obispos autoproclamados) (Nectario María 1962; Fonseca *Ob. Cit.*; Paredes 2010).

La espiritualidad estaba imbricada a la salud, por ello los sacerdotes, chamanes o *mojanos* fungían como líderes religiosos, políticos, adivinadores y médicos, los rituales respondían al fin colectivo de obtener una buena cosecha vinculada con la lluvia y sol oportunos; hecho útil para que en el momento de la conquista hispana se estuviera desarrollando una casta sacerdotal y estaba en ciernes una mayor complejidad social que pudo haber desembocado en una sociedad de clases (Burguera 1982; Rengifo 2006).

Era común el uso de plantas medicinales usadas para la curación de males físicos y espirituales, practicadas principalmente por los *mojanos*, costumbre heredada por los pueblos campesinos de Los Andes venezolanos (Clarac de Briceño *Ob. Cit.*; Rengifo 2006; Arreaza 2008). Con respecto al arte, los indígenas de los actuales estados Trujillo y Mérida compartían estas características:

1. “Danzaban en grupo con los sonidos de fotutos, chirimías, maracas y tambores” (Paredes 2010:28) (Cf. Rivas de Prado 2008).

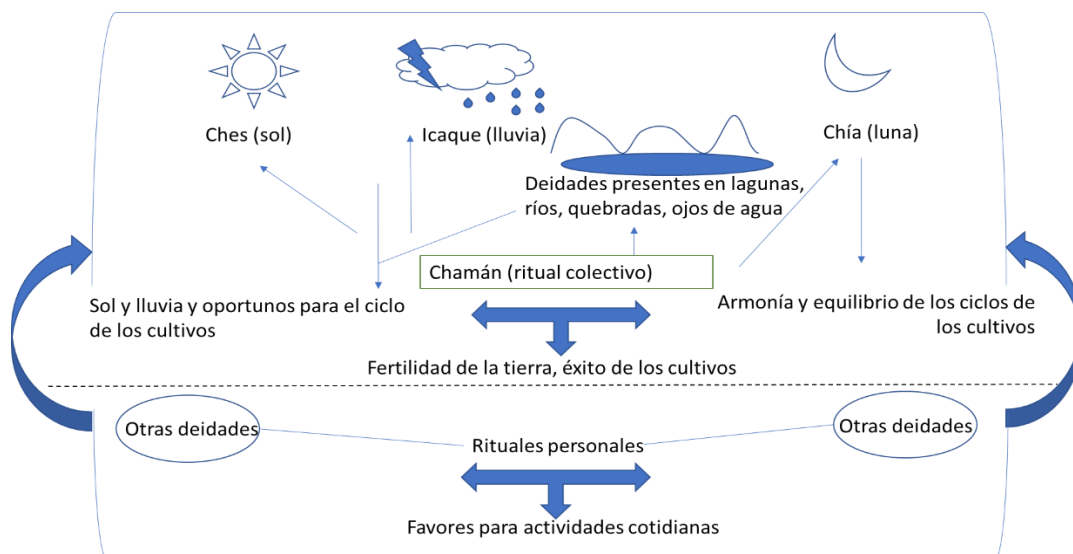
2. “En la tierra fría, la cerámica de carácter utilitario que comprendía vasijas de diversas formas: ollas globulares, jarras de cuello corto, boles y otras, la decoración es simple y careció de color” (Burguera 1982:51).

3. “En la tierra templada la cerámica fue ... abundante ... la enriquecieron al combinar diseños y técnicas. Utilizaban uno o igualmente muchos colores, preferiblemente el rojo, el blanco y el negro; le agregaron aplicaciones de arcilla, punteado e incisiones” (*Ibíd.*)

4. La cerámica de la zona fría es tosca en comparación con la hallada en Carache, típica de la tierra templada. Se encontraron conchas para fines decorativos del sur del lago de Maracaibo, y elemento de oro provenientes de la región *chibcha* (Wagner 1987).

5. “En la zona paramera, las expresiones de arcilla localizadas allí están relacionadas con el culto. Son mayoritariamente boles de tres o cuatro patas, a los cuales se les ha dado el nombre de incensarios” (Burguera *Ob. Cit.*:52).

Como se puede observar, la cerámica era utilitaria y cultural, la espiritualidad, la sanación y adivinación estaban imbricadas y vinculadas con la naturaleza. Las danzas al parecer también eran culturales para la cosecha y el pedimento de lluvia y sol oportunos para cumplir los ciclos de la siembra, así como para la fertilidad de la tierra.



**Infografía 11.** Aproximación al sistema religioso-espiritual ancestral de Los Andes venezolanos. Elaboración propia (2017) a partir de la sistematización de Burguera (1982), Paredes (2010) y Rengifo (2006).

En todo este continuo el elemento agua tuvo influencia preponderante ligada en primera instancia a la fertilidad de la tierra y a la salud personal y colectiva en segundo plano, tanto lo religioso como lo socio-productivo tenían un elemento netamente colectivo (familiar con base en el conuco) con un sentido matrilineal para establecer vínculos filiales; se practicaba el matrimonio; el sistema decimal y el trueque con un sistema monetario en ciernes (que influyó en la sociedad colonial indoeuropea, Sanoja 2011); una organización socio-espacial cónsona con las características topográficas; respeto por la naturaleza, sobre todo, por el elemento agua; una casta sacerdotal incipiente; una vida pacífica y armónica soportada en la agricultura; una naciente

diversificación de la dieta; gusto por la danza y la escenificación teatral; adornos corporales con elementos y materiales traídos de otras regiones; uso del cacao para actos rituales e importación de minerales de otras latitudes para los mismos efectos.

### **De un paralelismo a un sincretismo religioso forzado**

Una vez iniciado el proceso de conquista y colonización por parte de los europeos, en este caso, los provenientes de Estado nacional incipiente que hoy denominamos España, la cultura europea, mejor dicho, hispanoárabe según lo apuntado por García (2006) se implantó en Los Andes venezolanos, en un cruento empeño sistemático y continuado por borrar e invisibilizar la cultura autóctona. Pronto se integraron cultivos y cría de animales provenientes de Europa, se asimilaron algunos rasgos indígenas sobre todo los correspondientes a la alimentación (maíz, papa, tomate...), el caso más emblemático es la introducción del cultivo de trigo en los territorios alto-andinos que de alguna forma eran favorables por el clima, tanto en el estado Trujillo como en el estado Mérida. A este respecto Arreaza (2008:12) apunta:

Históricamente se pasó de la recolección y el pastoreo a una agricultura de subsistencia basada en variedad de tubérculos originalmente andinos, rubas, micuyes, cuiibas, entre otros. A partir del siglo XVI, con la invasión europea, las pequeñas huertas comunales fueron cediendo espacio al monocultivo de trigo traído por los colonos españoles. De esta manera el ecosistema fue cambiando, disminuyeron los cultivos rotatorios y en pequeñas parcelas para dar paso al uso intensivo y extensivo de la tierra, empobreciéndola y erosionándola.

La modernidad comenzó a implantarse a partir de la cristiandad introducida por los evangelizadores de la iglesia católica (capuchinos, franciscanos y dominicos) que, de forma sistemática, incluso ya bien entrado el siglo XVIII, seguían persiguiendo a chamanes, tabisqueyes y demoliendo santuarios que evidenciaban la resistencia cultural a pesar del paso del tiempo (Fonseca 2005, orig. 1954). Aún en la primera mitad del siglo XX esta resistencia cultural persistía:

Todavía en 1912 cuando Alfredo Jahn recorrió las montañas en busca de datos para su trabajo *Los Aborígenes Andinos*, observó resistencia de parte



de los descendientes de aquellos, a manifestar abiertamente sus creencias; sin embargo, alcanzó a notar que las ofrendas de cacao continuaban alumbrando en las grutas apartadas (Burguera 1982:56).

Para Wagner (1987) el cacao ceremonial y los incensarios fueron costumbres conservadas por los campesinos andinos de Venezuela hasta principios del siglo XX, así como el consumo de una especie de conserva de frailejón, pimiento o ají, flores de maguey y hojas de *histú*. **Y es que aparente y formalmente los indígenas de Los Andes venezolanos se adhirieron a la fe cristiana, pero en realidad, siguieron fieles a sus creencias religiosas ancestrales** (Perera *c.p.* Duque 2002). Esta resistencia cultural del indígena andino venezolano que asimiló poco de la cultura europea y que luego fue transmitida al campesino la describe Clarac de Briceño (2006, orig. 1976: 91) en forma de tácticas y estrategias frente a la implantación de la cristiandad y la subsecuente colonialidad/modernidad:

1. A conservar su concepción de mundo.
2. A disfrazar su cultura cuando podía chocar con la del español (principalmente en lo que concernía a lo mágico-religioso) y más tarde contra la del criollo.
3. A que los pocos elementos recibidos bajo presión de la cultura española fueran rechazados conscientemente al principio, e inconscientemente más tarde (al pasar las generaciones); y que se construyera una capa cultural muy superficial que se agregó a la estructura consciente del aborigen.
4. Algunos elementos culturales ajenos (occidentales, españoles) fueron también integrados poco a poco, sin embargo, fueron reinterpretados.

Esto quiere decir que hasta bien entrado el siglo XX el campesino andino, descendiente del indígena originario había creado un paralelismo religioso que heredó en su subjetividad inconsciente, no obstante, **la colonialidad como proceso continuo ha quebrado esta resistencia y por esto es que las manifestaciones artísticas religiosas pueden contener vivo ese paralelismo detrás del sincretismo**; pero a diferencia del componente afrosahariano, es difícil de reconstruir por la desaparición completa de las etnias detentoras de las culturas originarias; además, la presión ha sido tal que ciertamente muchos elementos cristianos y modernos fueron finalmente asimilados, pero a su vez reinterpretados.

Un elemento importante del aporte hispano-árabe para quebrar esa resistencia cultural que impidió mantener un paralelismo religioso completo (como si fue el caso de las comunidades originarias afrosaharianas), fue **la figura de Jesucristo** de “hermano mayor” hijo de Dios-padre, comprensivo y terrenal (encarnado), por ende, no tenía equivalente y **se asimiló como figura independiente dentro de la estructura religiosa del indígena ancestral primero y del campesino andino después:**

Durante el período colonial el culto tradicional comienza a decaer, acercándose ahora ambas religiones hasta amalgamarse como dos metales en el proceso de fundición en el que las deidades españolas son admitidas, pero solo una de ellas tendría valor como deidad independiente: Cristo (Bastidas, L. *c.p.* Duque 2002: 147).

Esta resistencia fue posible mediante las tácticas y estrategias señaladas, ya que los primeros conquistadores y colonos (encomenderos) tenían una flexibilidad en su dimensión socio-religiosa debido a su sometimiento a la civilización árabe por más de ocho siglos, por ende, tuvieron que convivir por ese largo período de tiempo con otras creencias y costumbres religiosas; en esto coinciden Picón Salas (1997, orig. 1958) y García (2006:71): “No hay que olvidar que los árabes dominaron por ocho siglos a España, produciendo este factor un carácter más flexible en la personalidad socio-religiosa del conquistador de espada y sotana”.

Prueba de lo anterior lo refiere Paredes (2010:28) “Los jefes de las tribus eran los Chacazos y Tabiskey, que eran los jefes superiores después del dominio español. La Corona los identificaba como Don y poseían el bastón de mando para regir a sus comunidades”. Pero estos líderes y comunidades fueron desapareciendo a medida que avanzaba la sociedad colonial implantada y, cuando en el siglo XVIII la iglesia se percató de la resistencia en el plano religioso de las creencias indígenas y del sincretismo aún presente en templos católicos donde coexistían rituales ancestrales con los cristianos, se levantaron procesos judiciales que terminaron definitivamente con la mayoría de los santuarios e ídolos representados en esculturas de arcilla. A este respecto Burguera (1982: 73) señala: “De la dualidad religiosa se derivó un sincretismo

evidente en las fiestas tradicionales andinas, como son las Paraduras del Niño, Los Vasallos de la Candelaria, el día de San Benito y otras”.

Pero el principal aporte de los hispano-árabes fue sin duda el lenguaje, factor clave para destruir la unidad estructural de los pueblos aborígenes, además de la muerte provocada por los traslados forzados de indígenas de zonas frías a zonas calientes y viceversa (Rengifo 2006). **El paralelismo religioso primero y el sincretismo religioso forzado después, pudieron tener lugar gracias a que:**

los indios de antaño se sometieron solo en apariencia al menos en Los Andes y que no permitieron la destrucción de toda su cultura, lo cual fue posible en la medida en que los españoles se distraían al poner énfasis en el bautismo, la lengua y el trabajo, factores que considerarían suficientes para dominar y cambiar definitivamente al indígena (Clarac de Briceño 2016, orig. 1976: 94)

En síntesis, **la estructura religiosa ancestral pasó de forma inconsciente al actual campesino de Los Andes venezolanos y quedó representada en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas que aún hoy perviven de forma innovada y actualizada.** Identificar los elementos de cada aporte puede llevar de un nivel analítico sincrético a otro nivel analítico donde emerja el paralelismo religioso, o a un nivel intermedio entre ambos.

#### **Aporte de la ancestralidad afrosubsahariana a las subjetividades de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos**

El aporte de la cultura afrosubsahariana a los modos de vida de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos consiste primordialmente en una percepción holística del universo, una relacionalidad con la naturaleza; un animismo donde la energía fluye: objetos, animales, plantas y minerales poseen vida y alma propia (Dubuc 1966), también hay aportes a la dieta, sobre todo, en la forma de preparar, conservar y presentar alimentos.

Debido a la diáspora obligada y a la disección de familias, comunidades de origen y grupos étnicos realizadas previamente por los comerciantes de esclavos, es difícil rastrear el origen étnico de los grupos afrosubsaharianos traídos a Venezuela. Según

García (2006: 29) “Los congos, loangos y angolas, etnias que pertenecían a la gran área civilizatoria afrosahariana del Kongo... fueron introducidos como mano de obra esclava en los diferentes rincones del país”. Esta afirmación coincide con los estudios realizados por Acosta (1984).

La influencia afrosahariana sobre las subjetividades de las comunidades campesinas andinas proviene de los esclavos de las plantaciones ubicados en la zona baja (caliente) próxima al lago de Maracaibo, con la consecuente huida de éstos a las zonas altas boscosas que permitían ocultarse de la persecución de las fuerzas militares de la colonia. A este respecto Rengifo (2006: 34) señala:

En Trujillo hubo un mediano tráfico de esclavos. Al principio se compraban en el asiento de Maracaibo, sobre todo para la explotación de las fincas cacaoteras o plataneras de la zona sur del lago y también para el servicio de los "principales" de Trujillo.

También porque la relación entre Los Andes venezolanos con las islas del mar Caribe, como todo el occidente del país, ha permanecido desde tiempos prehispánicos, por ende, durante la colonia y aún en la actualidad, esta relación se mantiene. Según García (2006) los estudios arqueológicos han demostrado que hubo conexiones constantes entre los territorios hoy denominados Venezuela y Puerto Rico desde tiempos ancestrales.

El sincretismo y el paralelismo religioso entre cristianismo y creencias afrosaharianas se gestó principalmente en el Caribe y durante la época colonial se extendió a tierras continentales incluyendo los campos andinos venezolanos: “El Caribe fue el lugar donde se encontraron los dioses del universo con sus cosmologías, mitos, significantes y significados que marcharon en un paralelismo complementario ayudándose mutua y permanentemente, en una relación a veces entre dominantes y dominados” (García *Ob. Cit.*: 13-14).

Los esclavos afrosaharianos trajeron en su diáspora sus creencias religiosas las cuales reintegraron y adaptaron al nuevo contexto, de forma oculta en las haciendas y plantaciones, y de forma manifiesta en los palenques o cumbes; a este hecho, se le ha

denominado *cimarronaje religioso* que según el autor precitado fue la respuesta ante los preceptos religiosos coloniales de sumisión y obediencia de un Dios abstracto representado por un papa lejano representado por un hacendado no residente, quien a su vez, delega en el mayoral el poder del Dios-Uno abstracto en la Tierra-tierra.

De las creencias religiosas y espirituales ancestrales los esclavos y *negros libres*, reconstituyeron a partir de ellas un modo propio de resistencia cultural que poco fue olvidando su añoranza de su tierra originaria y libertad perdida, y conforme avanzaba la sociedad colonial, se transformó en esperanza de libertad:

Los africanos y sus descendientes celebraban, sin saberlo, remotos rituales de solsticios. De las profundidades del tiempo venía la devoción, antes solo un modo de expresar lazos con la naturaleza, transformados en América en síntomas de rebeldía, en visión brumosa de otros tiempos futuros, mejores (Acosta 1984:218).

Las tácticas y estrategias para resistir la imposición de la colonialidad/modernidad, es decir, de la herida y diferencia colonial, fue la misma de los indígenas americanos: “Los santos católicos fueron utilizados audazmente por los africanos y sus descendientes para retener en la memoria su código litúrgico, su código interpretativo de la vida, de la muerte, del cielo la tierra, el viento, las aguas, del eterno retorno a través de la reencarnación permanente de la energía cósmica” (García 2006: 46). Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas sirvieron entonces como refugio del *damné*, y sus descendientes, pero también en foco de resistencia, lucha y dispensador de esperanza, con respecto a las fiestas de San Juan presentes desde el mismo siglo XVI, Acosta (1984: 218) indica:

Se volvía no un santo, sino un Dios capaz de dispensarlo todo: el alimento y la salud, la buena lluvia y el sol a tiempo, la ligereza para la huida y la resistencia ante la ira de los amos; la oportunidad de embriagarse, para olvidar las penas inmediatas y añorar un pasado confuso y fortaleza para soportar las miserias hasta el día de la huida a un cumbe.

García (2006: 42) estima que en el caso de los ancestros afrosaharianos lo que ocurrió fue un paralelismo religioso; es decir, no se realizó una fusión, sin embargo, en su discurso establece que es una tarea difícil diferenciar cuáles son los orígenes de los

componentes y elementos aportados por los europeos, los pueblos ancestrales americanos y los mismos afrodescendientes: “Las religiones de África subsahariana no se conservaron en un estado puro, pues el contacto, y así es como creemos que hay que entenderlas, con los códigos civilizatorios, tanto amerindios como europeos, marcharon en un proceso de paralelismo religioso”.

Como se ha señalado previamente en esta tesis, el sincretismo y el paralelismo religioso se asumen como niveles de análisis donde el primero sería un primer estadio perceptual mientras el segundo es más comprensivo. Dada la dificultad de establecer el paralelismo religioso inicial producto de la estrategia del *damné* indoamericano y afrosubsahariano ancestral, es más justo hablar de una aproximación entre las distintas gradaciones entre sincretismo-paralelismo en lo que respecta a manifestaciones artísticas religiosas.

Finalmente, cabe apuntar que en los campos de Los Andes venezolanos, como en la mayoría del occidente del país, la influencia afrosubsahariana es más evidente en las fiestas de San Benito, cuyo origen se ubica en los puertos y poblados del Lago de Maracaibo que por emigración e intercambio cultural fue asimilado en las zonas templadas y frías, sobre todo, en las poblaciones trujillanas.

### **Caracterización de la matriz cultural común de las subjetividades campesinas de Los Andes venezolanos**

Según Wagner (1987: 15) “con la conquista española a partir del siglo XVI se produjo una fusión de elementos culturales aborígenes y europeos que eventualmente generó el modo de vida de la población andina campesina contemporánea”. Es decir, la cultura campesina de Los Andes venezolanos es un proceso de sincretismo entre la ancestralidad originaria andina y los aportes de los códigos civilizatorios modernos vehiculados por la cultura hispanoárabe, con aportes de las subjetividades afrosubsaharianas que en cuanto a la espiritualidad y la religiosidad, e incluso, en la cosmovisión coincidían con la ancestralidad andina, como por ejemplo, una conexión con la naturaleza, animismo, visión holística de la energía, medicina etnobotánica, respeto por el otro/los otros. De acuerdo con Paredes (2010:51):

Hay muchas costumbres que se han perdido en el tiempo, se mantienen algunas sin mayor trascendencia, como persisten otras matizadas en el dialecto timoto-cuica (*sic.*), tales como las palabras Taita, Paíto, Chimó, Yo vide, Aguaite, Jilacho. La costumbre más arraigada es comer chimó que es del indígena...

El campesino de Los Andes venezolanos está consciente que es detentor de una ancestralidad indígena, donde a veces siente vergüenza étnica y otras veces orgullo, para el señor Rafael Ramón Gil, lugareño de Mixteque en el páramo merideño: “Los dueños de estas tierras eran casi todos indígenas, pero esos se acabaron”<sup>8</sup>. Y es que desde la colonia los campos fueron los lugares donde, o bien se refugiaron o fueron reducidos los indígenas, en una dialéctica que hasta hoy pervive como parte del proceso de colonialidad: “En este tipo de región existe necesariamente una perpetua oposición entre ciudad y campo, pues este último constituye el refugio de las culturas autóctonas, obligadas a transformarse en su relación con la cultura dominante” (Clarac de Briceño 2016, orig. 1976: 13)

Dada que las poblaciones indígenas de los hoy estados Trujillo, Mérida y Táchira eran sedentarias se impuso de inmediato el sistema de encomiendas, que luego pasaron a ser en algunas oportunidades villas o pueblos de indios, para finalmente y aún luego de la independencia, se constituyeron los resguardos (reductos). En todo este proceso los pueblos originarios indígenas reducidos en los sitios apartados fueron olvidando su idioma y lenguaje ancestrales, sus creencias religiosas de forma consciente, hasta convertirse en las comunidades campesinas que se tienen hoy; no obstante, hasta la mitad del siglo XX muchas comunidades campesinas del estado Mérida, Táchira y Trujillo, conservaban palabras, expresiones y costumbres de sus ancestros.

A continuación, se ilustra sucintamente el proceso anterior. Para Paredes (2010:38), durante la sociedad indoeuropea (siglos XV y XVI) en el Valle de los Jajones (actual Jajó):

más de 700 almas, con el Cura a la cabeza, se dedicaban a la labranza de las tierras y a la crianza de animales. Las encomiendas eran entregadas para la formación de los pueblos obligados según las leyes, el cura, y

---

<sup>8</sup> Comunicación personal en Arreaza (2008:165-166).

encomenderos, al gasto de la semilla, el traslado de los ancianos, la construcción del Templo y adquisición de vasos y ornamentos sagrados.

La encomienda fue el sistema para incorporar los pueblos indígenas a la economía colonial mediante un vasallaje próximo a la esclavitud. La diferencia colonial no solo era de tipo étnico-racial, también era un asunto geopolítico y geocultural: “en las ciudades sólo podían vivir los blancos. Serán ciudades en la Provincia de Mérida: Mérida, La Grita, Pedraza y Barinas” (Burguera 1982:61); es decir, en los campos y alrededor de las ciudades se crearon las encomiendas primero y los pueblos de indios después (no se admitía la presencia de blancos ni negro, solo las misiones podía visitarlos o coexistir con los indígenas), para luego dar paso a las villas, las cuales:

tenían categoría intermedia y el número de Regidores componente del Cabildo era menor. Algunos historiadores opinan que se podía albergar en ellas a indios y a negros también, con el objeto de sujetar a vida ciudadana a la población errante, facilitando así la explotación de las riquezas de los alrededores, fin primordial del régimen colonial (*Ibíd.*).

Para mediados del siglo XVII y hasta el siglo XVIII está documentado la supervisión de la Iglesia católica para observar el cumplimiento de las encomiendas y los pueblos de indios, al comprobar que éstos mantenían ritos y creencias ancestrales, se ordenaron la quema de ídolos y un sistema más estricto de control sujeto a las ciudades, así los pueblos de indios se transformaron en resguardo toda vez que la población mestiza ya era mayoritaria.

Para Rengifo (2006:53) “Los pueblos de indios originados por el agrupamiento de encomiendas fueron transformados posteriormente en los llamados resguardos a finales del siglo XVII”. Así mismo se precisa, en el caso del estado Mérida: “para 1885 fueron abolidos los resguardos indígenas, donde estos cultivaban de forma comunitaria” (Burguera 1982).

Tanto en las encomiendas, los pueblos de indios y luego los resguardos, las leyes de Indias intentaron emular un sistema incaico donde la producción era de subsistencia, los excedentes se repartían en la comunidad, para trabajos de obras públicas o para



pagar tributos de indígenas enfermos o ancianos; pero en la práctica, los encomenderos y luego los hacendados, obligaban a los indígenas a trabajar sus tierras como forma de tributo dejándole poco tiempo para dedicarse a sus propias siembras y cosechas; por su parte las autoridades eclesiales locales obligaron a usar los excedentes para los ornamentos, dotación de iglesias y pago de tributos.

El encomendero obviamente descuidó la evangelización y la enseñanza del idioma español, por ende, esto le dio margen al indígena originario -y al campesino después- para conservar sus tradiciones y creencias religiosas y espirituales, otros hábitos y costumbres, hasta bien entrado el siglo XX. Estas creencias, costumbres y hábitos ancestrales se expresan mediante las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, es decir, éstas conservan las subjetividades constituidas a raíz de la diferencia y herida colonial de los indígenas reducidos a encomiendas, pueblos de indios, villas y resguardos (*damné*) y de sus descendientes, los campesinos de Los Andes venezolanos.

Una caracterización de la matriz común de las subjetividades de las comunidades campesinas andinas, puede ser la siguiente:

**1. Trabajo colectivo.** Según Clarac de Briceño (2016, orig. 1976) El trabajo colectivo se reforzó para maximizar el poco tiempo que le dejaba el encomendero al indígena, y luego el hacendado para trabajar su tierra al campesino (familia nuclear, subfamilia o grupo). El trabajo colectivo de raíz ancestral se manifiesta en las comunidades andinas de hoy mediante una práctica que según la localidad se denomina *mano e´ vuelta, convite* o *cayapa*. Según Burguera (1982:57) “En los campos de los Andes es todavía frecuente encontrar modelos de trabajo comunitario propios de las sociedades indígenas que han sido traspasados de generación en generación”. Rafael Ramón Gil ilustra la *mano e´ vuelta* de la siguiente forma:

Desayunaba uno aquí en la casa y se iba. O iba a desayunar allá donde le tocaba trabajar, a mano vuelta. Si yo iba comido de aquí, después el que me venía ayudar comía... y trabajaba igual. Si yo llego a las nueve a trabajar, a las nueve tiene que llegar a trabajar él (...) Las relaciones con los vecinos de Mucumpate, El Royal, El Mocado, Mixteque, era muy bonito, todo era mano vuelta. Como no había plata pa´pagar se pagaba a mano

vuelta. Nos juntábamos hasta cuarenta hombres y trabajábamos cuarenta días<sup>9</sup>.

Desde un punto de vista antropológico este hecho Clarac de Briceño (*Ob. Cit.:*128) lo interpreta del siguiente modo:

Constituía un verdadero rito en el cual se volcaba toda la comunidad, integrada en una acción colectiva; comiendo y emborrachándose luego conjuntamente. Era un rito porque era conmemorativo de la libertad de antaño (antes de la llegada del español) e integraba al grupo explotado frente al explotador (encomendero español o hacendado criollo), rito que... recibía un refuerzo religioso.

En este sentido, más que una salida para rendir y optimar el tiempo del trabajo, sobre todo el de la tierra propia, ya que la mayor parte del tiempo lo consumía el trabajo de peón para el hacendado o como medianero; la *cayapa*, el *convite* y la *mano e´ vuelta* se constituyó en un acto para olvidar o para subvertir, por lo menos momentánea o subliminalmente, la diferencia y la herida colonial, transformado en rito mediante el vehículo e insumo común que es el miche, o el aguardiente o la chicha:

La *cayapa* era cuando se juntaban hartos pa´un corte de trigo, el dueño de la *cayapa* no pagaba obreros, pero tenía que prepararles guarapo fuerte, la chicha. Ellos mismos lo preparaban, hacían la madre con piña y panela y lo ponían a fermentar con agua y eso se iba enfuertando<sup>10</sup>.

Se demuestra como las creencias y tradiciones ancestrales y el sentimiento del *damné* se mantiene en las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos. La *cayapa*, el señor Luis Primitivo Rangel lo ejemplifica así según su vivencia:

Había también que desyerbar el trigo. Cuando el trigo estaba ya de producto, cortarlo, cargarlo pa´l corral que era muy lejos, jeso costaba mucho! Ahí estábamos en la mañanita que era *cayapa* todo el día, y la nohecita, que anohecíamos y amanecíamos cosechando<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*

<sup>10</sup> *Ibíd.*

<sup>11</sup> Comunicación personal en Arreaza (2008: 159).

## **2. Importancia vital de la tierra y su propiedad/usufructo/relación colectiva:**

“la tierra es en verdad vital: si no se tiene o si se pierde, se pasa hambre en una comunidad que practica el autoabastecimiento y que no pertenece a una sociedad de consumo en masa” (Clarac de Briceño 2016, orig. 1976: 130). Según esta autora la propiedad de la tierra generalmente en las comunidades campesinas era colectiva, pertenecía a una familia extendida y se cultivaba por sub-familias; según sus estudios este tipo de relaciones productivas han ido desapareciendo desde la segunda mitad del siglo XX, toda vez que va desapareciendo los lazos filiales debido a la migración a las ciudades o la aceptación de nuevos integrantes a la comunidad, o por quedar estas absorbidas por el crecimiento de las ciudades o haber adquirido un estatus periurbano.

3. Del trabajo colectivo surge **subjectividad política colectiva/ cooperativa/ liderazgo compartido**: “Antes no había reuniones, todo era la buena fe, todos nos poníamos de acuerdo pa´ hacer las cosas, jefe era cualquiera, el que quisiera representar el grupo. Hubo varias aldeas, un tío mío fue aldea mucho tiempo”<sup>12</sup>.

**4. Don recíproco**: “No se reconoce el regalo en la comunidad, en el sentido de un don gratuito, sino únicamente como un trueque, es decir, un intercambio recíproco sea de productos, sea de productos contra servicios, sea de servicios (Clarac de Briceño 2016, orig. 1976: 125). Todavía es común en Los Andes venezolanos, encontrarse con frases, “me lo paga después”, “o después me brinda”, o simplemente intercambiar un servicio (generalmente relacionado con la plomería, albañilería o reparación de artefactos, o desyerbe) por un producto que generalmente es alimento o alguna provisión u otro favor... “Esta forma intercambio no presenta un carácter económico, sino que nos pone en presencia de lo que llama Mauss: un hecho social total, es decir, aquél que posee un significado a la vez económico, mágico, religioso, sentimental, jurídico, moral” (*Ibíd.*). Esta forma de subjectividad es sumamente importante porque contiene una forma distinta de ser en el mundo alterna a la moderna, aunque cada vez es menos practicada.

---

<sup>12</sup> Rafael Ramón Gil. Comunicación personal en Arreaza (2008: 165).

**5. Relacionalidad con la naturaleza.** Tal como lo plantea Arévalo (2013) en su sistematización del paradigma indígena y la ciencia nativa, el campesino andino como descendiente del *damné*, con ancestralidad indígena, siente amor por la naturaleza y cualquier ser vivo, sobre todo, se identifica con su trabajo como productor agrícola el cual lo vincula con libertad, en toda y cada una de las fases de la faena, desde la siembra hasta la cosecha y la presentación del producto, por ejemplo, el lavado y trilla del café, el envoltorio de la panela de papelón o la cuajada: "...él se identifica con el trabajo [el campesino andino], lo hace con amor, con verdadera ternura por las plantas, además que en su tierra trabaja cuando quiere, como quiere y con quien quiere" (Clarac de Briceño 2016, orig. 1976: 121).

Este tipo de relación, obviamente requiere una vinculación con las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas que le da un carácter de ritual de petición y agradecimiento, de un *don recíproco* con la naturaleza y el universo:

La persona campesina, que trabaja con gusto la tierra, que la ama, que ve con cariño ver crecer la menor "matica", necesita un ritual mágico que asegura la fertilidad. Este ritual se puede percibir actualmente en las Fiestas de San Isidro Labrador que se celebra a partir del quince de mayo por dos domingos seguidos (todo santo tiene que bajar y luego subir) (Clarac de Briceño *Ob. Cit.*:130).

Sin embargo, el aspecto clave son las creencias religiosas y la espiritualidad que se expresa mediante las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas, tales como las Fiestas del Niño Jesús, San Benito, Virgen de La Candelaria, San Isidro, Navidad, San Antonio, todas comunes a las comunidades campesinas andinas, pero al mismo tiempo, versionadas e innovadas en cada localidad.

**6. Concepción del espaciotiempo y la socio-espacialidad como continuidad:** En este aspecto también hay coincidencia con el paradigma indígena (Arévalo 2013), el espacio se concibe en tres niveles: superior, medio e inferior, el medio es el espacio ocupado por el ser humano. No obstante, en el caso de las comunidades campesinas andinas venezolanas, estos niveles están determinados por el elemento agua, que es el fundamental como se profundizará en la sección siguiente: "los habitantes de La Pedregosa, campesinos y campesinas autóctonos, representan el espacio de la

comunidad en: (a) un nivel superior, (b) un nivel mediano, (c) un nivel inferior. El nivel mediano es el más elaborado” (Clarac de Briceño 2016, orig. 1976:148).

Para esta autora, según los otrora habitantes de La Pedregosa el agua está presente en los tres niveles, en el superior en los picos y picachos con sus respectivas lagunas, existiendo la posibilidad de inundación, en el nivel inferior existe un pantano que puede producir un hundimiento y en el nivel medio las lomas con sus respectivos ríos; esto coincide con Paredes (2010). En todos los niveles se observa el carácter benefactor, pero también destructor del agua.

Con respecto a la socio-espacialidad se concibe como un continuo, no hay una diferenciación o un uso exclusivo de los espacios, el espaciotiempo es una continuidad e integralidad entendida como comunidad. Según Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*), por ejemplo, los cafetales son espacios productivos, pero pueden servir como lugar de reunión o juego de los niños; al mismo tiempo, en las noches se constituyen en sitios de encuentros sexuales furtivos. Con el patio de las casas sucede algo parecido, sirven principalmente para secar el café, para juegos, reuniones y esparcimientos. Es común, dada la organización social por familias extensas o macro-familias compuestas por sub-familias, que el patio de una casa se comunique con el patio de una casa vecina, que es de algún familiar, o bien sirva de vía de acceso a otra casa; máxime, porque comparten tierras productivas heredadas de un ascendiente familiar común.

También, en el interior de las casas típicas de los campos Los Andes venezolanos, según la vivencia y observación del investigador, es usual que las habitaciones-dormitorio se comuniquen unas con otras, con puertas de tamaño pequeño en comparación con las puertas de acceso al exterior; esta tradición se mantiene incluso en la sustitución de materiales de construcción de las casas (de bahareque, ladrillo y teja a cemento y zinc). Otro punto importante que destaca Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*) es que, durante su estudio ya había casas de residencia o vacacionales construidas por personas ajenas a la comunidad, en su mayoría de clase media, pero los campesinos autóctonos no las consideraban parte de su espacialidad ni pertenecientes a la comunidad, aunque estaban conscientes de su presencia.

**7. El elemento agua en las subjetividades de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos:** Las personas de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos han constituido sus subjetividades en relación con la naturaleza, pero de ésta, cobra vital importancia, además del sol y la tierra, el elemento agua, como entidad o ser que se manifiesta de, desde y en distintas formas y expresiones, tales como el arco iris, los encantos del agua, los momoyes, Doña Aldonza/Rosa y Don Miguel/Monterudo, que son espíritus, almas y a la vez habitantes de las aguas: lagunas glaciales, nacientes de ríos, ojos de agua, quebradas, zanjones (riachuelos) de las altas montañas, bosques, humedales y parajes recónditos, como una heredad ancestral que aún hoy se mantiene con innovaciones propias de nuestra era: “En la cosmovisión andina lo pétreo como fuerza simbólica parece no tener la relevancia que sí tienen el agua, las lagunas, el arcoíris, esos espacios mágicos donde suelen manifestarse los espíritus acuáticos en su diálogo ancestral con su naturaleza humana” (Arreaza 2008:14).

Con respecto a El Arco, es un elemento bastante común en las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos, sobre todo las más próximas a los páramos:

El Arco vive en las lagunas, en los ríos, en los charcos, donde quiera que haya agua. Hay macho y hembra: El Arco cuando se extiende por el aire va siempre acompañado de la Arca, siendo ésta más pálida y más ancha que él, aunque no se ve siempre. Ellos se manifiestan a los humanos que cruzan los ríos o las lagunas o que caminan -por sus orillas- bajo forma humana, en tal caso son hermosísimos catires y con ojos de gatos y el pelo muy largo... (Clarac de Briceño 2016, orig. 1976:132).

El Arco se despliega para actuar sobre el ser humano, generalmente tiene un carácter maléfico, puede morder a las personas dejando llagas o úlceras de por vida, sus meaos -que se manifiestan en forma de llovizna con brisa, o los depósitos de agua en las rocas, o los charcos- pueden ser causa de enfermedades de la piel como salpullidos, curados solamente por un buen médico o médico verdadero (moján), por medio de rezos y pócimas especiales. Hay Arco y Arca, es decir, macho y hembra, en Trujillo se habla del Arco Manare como una tercera entidad aún más maliciosa y temible (Barroeta 2008; Maestros del Ner Cabimbú 2009). A continuación, algunos

testimonios de los propios campesinos que dan una mejor idea de esta creencia, que ya casi no se conserva, salvo los registros de estudios del siglo XX y en la memoria de los adultos mayores actuales:

Yo vide los arcos de la Piedra del Mapire, eso fue una madrugada que andaba yo parameando y pude ver el mapire en el lecho de la laguna de cada lado salían las puntas del arcoiris. Yo lo que vide fue algo muy grande, de esto es mejor no hablar...<sup>13</sup>

Los arcos son los caballos de los momoyes. Esos tienen un solo ojo y muerden a la gente. Tienen los dientes panchos. A mí me habían bajado cuando estaba enferma y me llegaba a la casa donde vivía y les veía la cara de caballo. Los rojos son machos y los que son verde-amarillos son mujeres y cuando se enamoran se llevan los espíritus de quien se enamoran<sup>14</sup>.

El arco manare es el más malo porque le da un saratán a los niños que cuestan pa' que se curen. Son como un manare de arnear y tienen amarillo en el medio. Dicen que a los que persiguen, se los llevan pa'l encanto y los bajean<sup>15</sup>.

La forma de ahuyentar al Arco, Arca y Arco Manare es hacer una cruz con un machete o cuchillo en el aire; cruzar charcos, ríos o quebradas con el cuchillo o machete con la punta hacia abajo:

Es creencia general que el arco no obedece a rezos, oraciones, etc.; es decir, no tiene contra y la única manera de eliminarlo es dándole varios machetazos con un machete grande y bien amolao, o bien hacer una cruz de palo y bailar frente al arco, orinar en la palma de la mano y tirarle los orines (Salvador Valero en Barroeta 2008: 295).

Según Dubuc de Isea (1966: 269) “Asistimos personalmente a la acción de una campesina que blandía un machete a un lado y a otro para conjurar el maleficio de un arcoiris...”. Para Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*: 134) El Arco y La Arca tuvieron en la ancestralidad también un carácter benéfico:

El Arco es también bueno para la agricultura, han asegurado los informantes de ciertas pequeñas comunidades de la zona de Lagunillas, y

---

<sup>13</sup> Florencio Dávila. Comunicación personal en Arreaza (2008: 120).

<sup>14</sup> Georgina González. Entrevistada por Dubuc de Isea (1966: 277).

<sup>15</sup> Digna Rosa de Santiago. Entrevistada por Dubuc de Isea (1966: 277).

ofrecen productos de la tierra a la Laguna y sus "taitas", aquellos dos viejitos que son, con mucha probabilidad, El Arco y La Arca.

Esta autora coloca a El Arco y La Arca como clave de la subjetividad mágico-religiosa de los campesinos andinos venezolanos, los santos católicos son sustitutos para afianzar u oponer el efecto benéfico o maléfico de ambos teniendo como eje central el agua buena (lluvia para regar la tierra) y mala (llovizna que causa enfermedades; tempestades o vaguadas que generan aludes y deslaves). San Isidro reafirma el carácter benéfico de la tierra al quitar el agua y poner sol, pero sobretodo representa la tierra buena, San Benito y La Virgen de La Candelaria serían los sustitutos de las deidades que alientan la lluvia (agua buena) requerida por la tierra para la agricultura.

La oposición al agua mala (Arco/a) no ha sido sustituida o al menos existe ese vacío por cuanto: “el rasgo malo de El Arco no pudo ser sustituido por no existir en el catolicismo santos malos, con el diablo tampoco porque se relaciona con el fuego y no con el agua” (Clarac de Briceño 2006, orig. 1976: 135). De allí que se haya conservado la creencia más centrada en su malignidad que en su benevolencia.

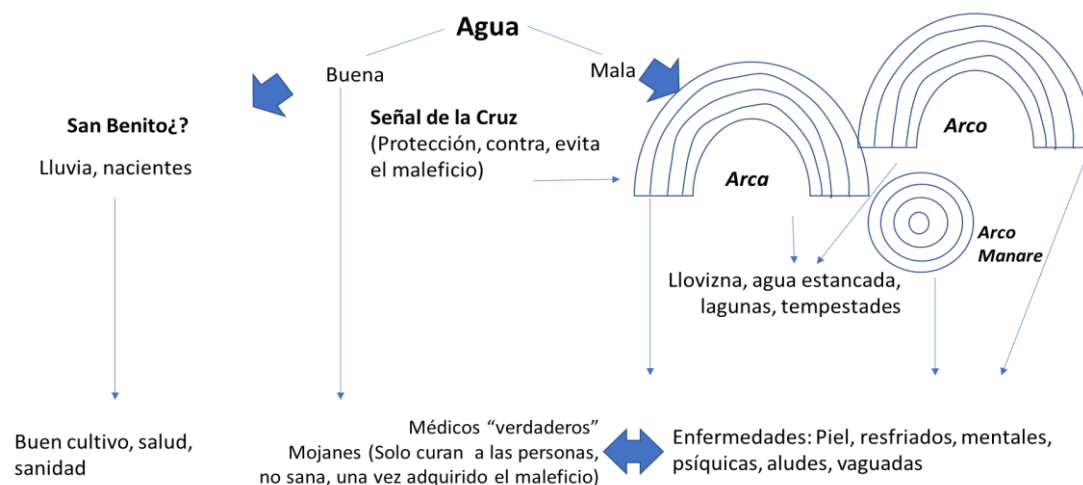
En la infografía 12 se puede observar cómo el campesino se siente solo y vulnerable frente al efecto maléfico de El Arco, solo la señal de la cruz con machetes o cuchillos sirve de protección. Una vez adquirido el maleficio, ya sea en forma de mordida, meaos o bajeo (captura o secuestro de El Arco) no se puede curar la úlcera, salpullido o los “saratanes”, solo puede ser minimizada por los médicos verdaderos (mojanés) mediante rezos o pócimas. Así se tiene:

Unos primos míos estaban cortando caña en la laguna, en eso disque vieron un arco y dijeron a pedrearlo y entonces se les puso atrás, y ellos corren y corren de la laguna a mi casa. Se metieron adentro y ahí mismito cayó la llovizna<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Eufemia Chinchilla. Entrevistada por Dubuc de Isea (1966: 277).



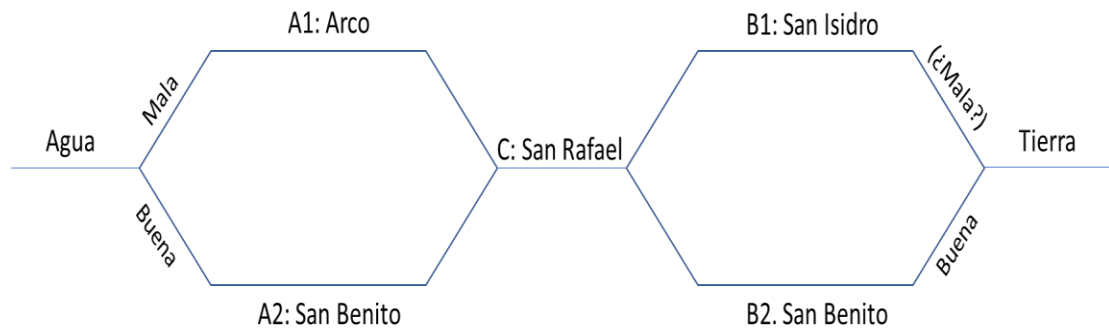


**Infografía12.** Sinergia del elemento agua en las creencias religiosas de las comunidades de campesinas de Los Andes venezolanos. Elaboración propia a partir de la estructura mágico-religiosa propuesta por Clarac de Briceño y de testimonios recogidos por Dubuc de Isea (1966), Arreaza (2008) y Barroeta (2008).

Desatada la furia de los arcos en formas de tempestades solo puede apelarse a rezos -en apariencia- cristianos (rosario cantado), de igual forma para minimizar los efectos, pues poco se puede hacer frente a las vaguadas y los subsecuentes aludes que pueden ocasionar. Para ilustrar: “Pa’ una tempestá tendría que ser un rezo cantao y a la vez rezo, el trisagio. El trisagio es muy importante pa’ una tempestá, o un viento de agua, sí, se reza el trisagio y se calma”<sup>17</sup>.

Según Clarac de Briceño (2016, orig. 1976) San Benito o La Virgen de La Candelaria son las permutaciones de deidades ancestrales del agua buena. San Benito también representa la tierra buena, sana, fértil. San Isidro quita el agua y pone el sol. En el cruce de este esquema está el espacio ocupado por el ser humano donde se ubica San Rafael o bien el patrono de cada comunidad que fungen como protectores; según esta investigadora, hay manifestaciones artísticas religiosas sincréticas para cada una de estas acciones que incluyen bailes, rezos, rituales, ofrendas de productos y miche. Las más extendidas son las fiestas de San Benito/Virgen de La Candelaria con ofrendas de miche y las de San Isidro Labrador y San Antonio con ofrendas de productos.

<sup>17</sup> Emiliana Gil de Rangel. Entrevistada en Arreaza (2008:139).



**Infografía 13.** Estructura mágico-religiosa andina (*sic.*) según Clarac de Briceño (2016, orig. 1976: 136)

Depende entonces del agradecimiento y respeto por la naturaleza, sobre todo, del elemento agua que el ser humano recibe beneficios o perjuicios. Los beneficios son la salud, sanidad tanto colectiva y personal; así como la protección y fertilidad de la tierra, y, por ende, de los cultivos. Los perjuicios son enfermedades tanto físicas como mentales, desánimo, tempestades y vaguadas con peligro de aludes o deslaves que pueden afectar la colectividad y, por consiguiente, los cultivos. Más adelante, en esta sección, esta premisa se sigue reafirmando con otros testimonios más y permutaciones e innovaciones de este sistema de creencias de raíz ancestral.

Los arcos también pueden ser entidades que habitan las lagunas, son sus amos celosos. A veces los arcos son las manifestaciones de esas entidades o los vehículos a través de los cuales los encantos o los momoyes/momoes se transportan o mudan. “En las lagunas y *saqueses* hay encantos, por eso la gente les ofrendaba comida a las lagunas”<sup>18</sup>. Las lagunas son misteriosas y pueden representar la entrada a otros mundos o dimensiones, pueden asistir o castigar según el comportamiento respetuoso o irrespetuoso del ser humano frente a ellas y la naturaleza, generalmente existen en pares, morochas o parejas:

[Hay una] enorme importancia de las lagunas para todos los habitantes de Los Andes. Se trata en efecto de seres vivos que se desplazan y pueden "volar" por los aires buscando un nuevo sitio donde posarse... A menudo se presentan por pares... y son especialmente peligrosas cuando son

<sup>18</sup> Florencio Dávila. Comunicación personal en Arreaza (2008:120)

"bravas"; lo que se sabe porque sus aguas se agitan y porque braman contestándose unas a otras (Clarac de Briceño 2016, orig. 1976:131).

Las lagunas si reciben ofrendas se mantienen serenas y calmadas. Al igual que en el caso de los arcos, la señal de la cruz sirve para neutralizarlas:

En Jajó se sintió veneración y miedo al Cerro La Morita en épocas anteriores. Ese temor era motivado a una creencia especial: una laguna que en cualquier momento arrasaría con el pueblo. Por eso, los moradores para esa época (1908-1910) le pidieron a su carpintero (Sr. R. Aranguibel), que le construyera una cruz de madera, la cual hasta hoy, permanece intacta en la capilla de La Morita (Paredes 2010:50).

Este mismo de temor lo halló Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*) en el estado Mérida. Las lagunas podían tener en sus aguas animales mitológicos, o más bien eran consideradas puertas a otra dimensión u otros mundos.

Cuando se pasaba por una orilla, los campesinos recomendaban guardar el más absoluto silencio, pues hacer cualquier ruido significaba que el encanto se despertara y la aparición entre viento, truenos y lluvias, del monstruo habitante de la laguna: una inmensa culebra de erizada cresta en el lomo y ... con cabeza de caballo ... Tal serpiente especie de animal antediluviano, parecido a un iguanodonte, era, según decires, el custodio de un fabuloso tesoro oculto en el fondo de las aguas (Marín 2001:16).

Las lagunas también son el hábitat de los momoyes/momois, especie de duendes que también habitan otros cuerpos de agua como quebradas, ríos, nacientes de agua, humedales; son machos y hembras, los momoicitos generalmente habitan los zaguanes y las momoyas prefieren los ojos de agua. Es una tradición oral de Los Andes trujillanos.

En Boconó esta creencia se ha convertido en mito, y en décadas recientes, su carácter maléfico ha ido desapareciendo para darle lugar a un rol de protectores de la naturaleza. No obstante, en épocas pasadas, la creencia los describía como feroces con quien incursionaba en sus dominios, su furia se traducía en crecientes y desbordamientos de ríos y quebradas; como castigo del abuso a la naturaleza, se transportaban con música de violines, tambores y maracas. Al igual que las lagunas-

arcos podían secuestrar a personas de forma completa o parcial (secuestraban la mente, lo que explicaba algunas enfermedades psíquicas) (Cf. Marín 2001; Dubuc de Isea 1966).

Pero tanto los encantos, las lagunas como entes o los momoyes parecen tener un significado más que leyenda, representan de algún modo al indígena, a la ancestralidad, al espíritu de los pueblos ancestrales que resistió y quedó de algún modo integrado a la naturaleza y su presencia aún se siente en el ambiente, en la cultura:

Debajo de la capilla está la gran Piedra y debajo de la Piedra se rumora que están los huesos, los huesos de los indios que "se enterraban vivos por temor de los conquistadores" y que ahora reposan en la vitrina de alguna institución. Hablan también del "duende" de la Piedra, eufemismo del colonizador para no decir "indio", para no nombrar el espíritu indígena (Arreaza 2008:18).

Es decir, que las leyendas y mitos de los duendes en Mérida y los momoyes en Trujillo, son una evidencia sublimada de la perforación de la diferencia y herida colonial, una especie de subalternización para desconocer e invisibilizar la resistencia indígena que sobrevivió hasta bien entrado el siglo XVIII y que sus descendientes, los campesinos (*damné*) mantuvieron intactas sus subjetividades hasta la primera mitad del siglo XX, algunas todavía de forma consciente, y en la actualidad todas de forma inconsciente.

Este pensamiento metafórico, propio del paradigma indígena, se entiende al escuchar con atención los mitos alrededor de las lagunas: "En su fondo también viven los "taitas de la laguna", dos viejitos (hombre y mujer) encargados de la iniciación de los buenos "médicos", a quienes preparan desde pequeños" (Clarac de Briceño 2016, orig. 1976:131-132).

Matefóricamente las lagunas/los encantos/los momoyes representan la epistemología ancestral y son los reservorios mágicos de su transmisión de conocimientos: la metáfora se encripta dentro de otra metáfora. En este sentido: "Cuentan que a la Piedra de Mubay no se le podía meter nadie porque azotaban unos vientos y caía una llovizna. Cuentan que cuando el padre sacó al duende que allí asistía,

salió una barra de candela que llegaba hasta el Bartolo, que es el sitio donde se escondió el duende”<sup>19</sup>. El duende es el espíritu indígena que se expresa de forma metafórica.

En este orden de ideas, *mumacos* se les designaba a los dioses ancestrales representados en figurinas, protegían los sembradíos: “Mario Briceño Iragorry..., dice al final de una relación sobre los Kateyes o dioses protectores de la agricultura aborigen ... y junto con la fe supersticiosa en los Kateyes, creyeron también en otros genios agrestes, como los mamúes, enanos que cuidaban las sementeras boconesas...” (Dubuc de Isea 1966: 268); ahora bien, pudieron permutarse en los momoyes, o *momues*, en fin, es la metáfora para representar el recuerdo del espíritu indígena que sentía respeto por la naturaleza, era agradecido y se conectaba con la tierra y el universo como un todo: sembradíos, tierra, naturaleza y ser humano eran una continuidad, un ciclo, una sinergia.

Finalmente es necesario destacar que en los campos de Boconó y otros municipios del estado Trujillo aparecen las figuras de Doña Andolza y Don Monterudo o Doña Rosa y Don Miguelito, según la localidad o la comunidad:

[La laguna] Fue creada por los indios, los indios son de 300 años antes de Cristo, desde ese entonces los amos de la laguna eran Miguelito y doña Rosa, ellos crearon Pozo Negro; El Pozo del Pajal, Pozo Ciego y Pozo Largo: Miguelito y doña Rosa se convierten en personas y en fenómenos de la naturaleza (Maestros del Ner Cabimbú 2009: 43).

Son guardianes y custodios de la naturaleza que a la vez son sus moradas. La figura central recae en Doña Andolza o Rosa, siendo caprichosa, inclemente, a veces cruel y despiadada. Don Monterudo/Domingo o Miguelito la secunda, en un rol subordinado. Entrar en sus dominios que a la vez parecen portales a otras dimensiones o mundos (lagunas de las altas cumbres, Pico de Teta de Niquitao) pudiera ser fácil; difícil, resultaría salir de ellos. Los castigos de Don Monterudo o Miguelito están relacionados con la cacería de animales o el pastoreo de animales domésticos en sus dominios. Doña Rosa o Andolza se presenta como seductora para *bajear* a las personas o como advertidora de catástrofes producidas por imprudencia del ser humano e

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*

irrespeto hacia la naturaleza que son sus dominios: “Doña Rosa la han visto sentada en una silla de oro, mirándose en un espejo peinándose con el peine de oro, le da la vuelta a la laguna, le ofrece el espejo y el peine para que se peine y muera” (*Ibid.*); esta entidad femenina se representa como una mujer “muy negra y hermosa”:

Las ardides de Doña Aldonza son mucho más temibles [que la de los momoyes]. Ella ordena las crecientes, se adueña de los espíritus, adopta tanto un físico hermoso como una repugnante apariencia. Magnetiza, domina y se hace respetar. De vez en cuando, en tono inferior, aparece Don Monterudo, otras veces citado como Don Domingo... Según la tradición, Doña Aldonza y Don Monterudo habitan las montañas lóbregas y son los dueños de todos los momoes y encantos (Dubuc de Isea 1966: 269).

Los cazadores son los más castigados, pero Miguelito o Don Domingo (Monterudo) sirve como mediador, en este fragmento de relato se concentra parte de la riqueza de la tradición oral, ya casi extinta en la actualidad:

Entonces vio a Doña Andolza, una señora muy negra. Y tú que quieres. Pues yo vengo a buscar mi muchachito que se me desperdigó ayer. Izque le dijo. No te lo doy. Y usted pasa pa cá. Le quitó la escopeta izque se la volvió que fue un arco y diái la echó en un cuarto. Como él tenía muchas oraciones, se cogía a rezar. Ese hombre sí me tiene con la sangre caliente. Espérese que llegue Don Domingo (Don Monterudo izque era una genticita que vivía en La Sabanita). Cuando llegó Don Domingo izque le dijo: ahí tengo al hombre que nos ha comido todos los animales, las lapas..., los venaos, los cachicamos. Entonces es mejor que lo soltemos porque con esas retahílas nos tiene embromáos. Entonces lo soltaron y lo sentenciaron que si volvía a matar un animal no lo dejaban volver. Y el muchachito, no me lo van a dar. No porque yo lo comprometí pa la corte. (La corte es la Teta de Niquitao: esa es la capitalista que gobierna a todos los encantos)<sup>20</sup>.

Como en el caso de los momoyes, sus amos en este caso Doña Andolza y Don Monterudo pueden de igual forma representar metafóricamente tanto el espíritu indígena americano y quizás también afrosahariano (o ambos, simplemente el *damné*), sus deidades o bien sus códigos civilizaciones expresados en subjetividades donde resaltan los valores de respeto por la naturaleza, el equilibrio con ella, y el

---

<sup>20</sup> Santiago Gonzalez. Entrevistado por Dubuc de Isea (1966: 275).

respeto por lo otro/el otro, incluso el don recíproco. En su tradición oral hay enseñanzas y advertencias:

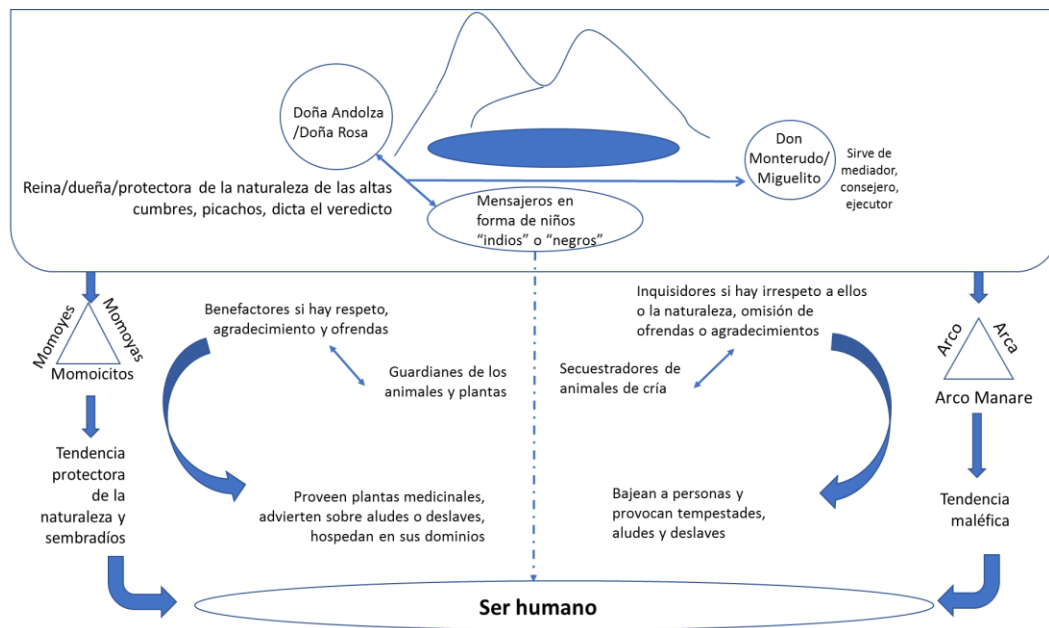
Mire, al otro día volvieron a ver al negrito. Que mandan a decir mi papá y mi mamá que quiubo. Pero ve a ver pá donde lo mandaron. Pa'quí no es. Tenga cuidado. Al otro día, vieron venir una enorme creciente de barro, (no era de agua) y se hundió la casa, la máquina de coser y todo... Esa fue Andolza<sup>21</sup>.

Estas deidades en sus versiones de la polaridad femenino-masculino tienen emisarios representados en niños; además también son los amos y creadores de las lagunas, y en consecuencia de los arcos, incluyendo el Arco Manare, y de los momoyes: “[Miguelito] Se conoce bravo cuando está por encantar a las personas porque llueve, trueno, relampaguea, oscurece y sale el arco manare” (Maestros del Ner Cabimbú 2009: 43). También son una forma de control social que de forma metafórica previene del peligro de perderse en las neblinas parameñas y con ello morir de hipotermia, por eso, en algunas oportunidades protegen y resguardan (*bajejan*) a los campesinos en sus dominios lacustres y los devuelven al día siguiente, sin antes jugarles una broma.

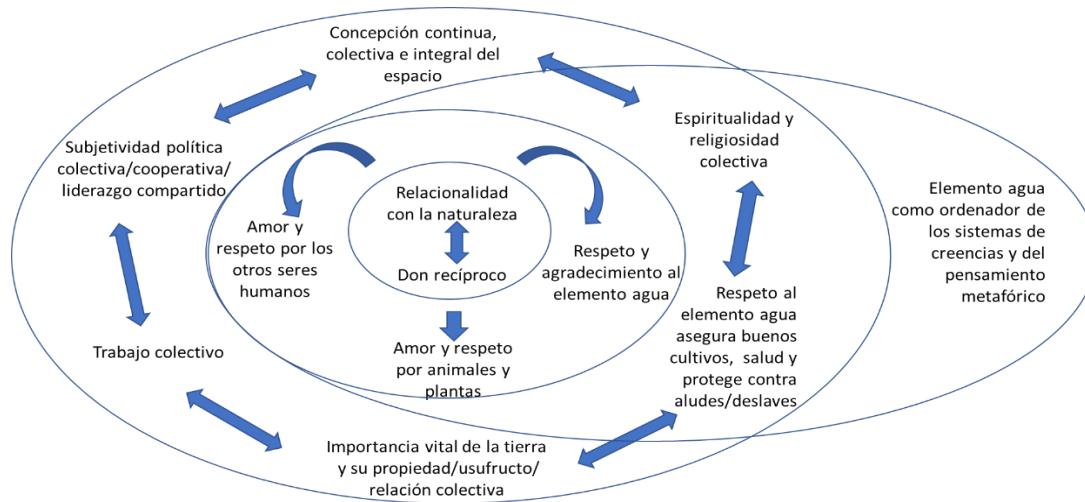
Una vez hecho el recorrido por los elementos y categorías de la matriz cultural común de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos, se puede observar que **el núcleo está representado por la relacionalidad con la naturaleza unido al don recíproco como valor/práctica que generan un amor y respeto por el ser humano y los otros seres vivos, incluyendo a la tierra como ente vívido**. De estos pilares hay una subjetividad centrada en lo colectivo que se expresa tanto en la concepción del espacio, la propiedad común de la tierra (basada generalmente en filiación consanguínea), el trabajo colectivo: *mano e vuelta*, *cayapa*, *convite* (basados en el don recíproco distinto a la cooperación, solidaridad o caridad de raigambre moderna), el liderazgo compartido y la concepción holística, continua y comunal del espacio.

---

<sup>21</sup> María de Jesús Infante. Entrevistada por Dubuc de Isea (1966: 236).



**Infografía 14.** Sistema de creencias espirituales/religiosas de las comunidades campesinas andinas de Venezuela, con énfasis en las subjetividades boconesas. (Bastidas 2017). Elaboración propia sobre la base de testimonios y vivencia personal.



**Infografía 15.** Matriz cultural común de las subjetividades tradicionales de raíz ancestral de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos

De la relacionalidad y respeto por la naturaleza, se expresa también **el don recíproco con el elemento agua**, expresado en el pensamiento metafórico de diversas maneras según la comunidad (espíritus del agua, encantos, momoyes, arcos, lagunas, Doña Aldonza/Rosa y Don Monterudo/Domingo o Miguelito); a quienes, si se les



respetar y se les agradece, mantienen su carácter benefactor que incide en el agua buena requerida para los cultivos y **la salud**. Esta última **entendida de forma holística como bienestar físico, mental, social y espiritual**, en parte, debido a la protección de los cultivos y la vida misma de la comunidad, al estar prevenida o protegida contra tempestades, vaguadas y sus subsecuentes aludes y deslaves.

El agua como elemento ambivalente o dual entre lo benefactor o lo maléfico, solo puede manejarse demostrando un comportamiento respetuoso, armónico y de agradecimiento con la naturaleza; que en el trasfondo también son dones recíprocos con los indígenas ancestrales. Una vez desatada la ira o el juicio inquisidor del agua solo la señal de la cruz puede contener -hasta cierto punto- la furia de las aguas; en el plano físico, solo los médicos verdaderos (mojanos) pueden minimizar y curar los males causados por los arcos o los encantos.

Cabe destacar que esta matriz y las subjetividades versionadas de ella, cada día se va difuminando toda vez que desaparece la propiedad colectiva de la tierra al irse perdiendo la base económica de producción comunal sustentada en la filiación consanguínea, ya que el sistema mundo en su versión capitalista, presiona y desarticula la matriz cultural común: con la introducción de la propiedad privada e individual debido al proceso de emigración; la incorporación de personas ajenas a las comunidades campesinas mediante la compra de terrenos, la presencia de funcionarios (maestros, técnicos socioproductivos, profesionales de la salud...); el retorno de la generación que migró o intentó migrar a la ciudad y traen de vuelta los valores y dispositivos modernos; y el crecimiento de las ciudades que invaden los campos o bien transforman las comunidades campesinas en zonas periurbanas. Todo ello arrastra el cambio de uso de la tierra para fines urbanísticos o turísticos.

Según Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*) el cambio consciente es más rápido que el **inconsciente**, y **en éste último es que se encuentran las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas que pueden mantener o bien innovar estas subjetividades ancestrales y tradicionales** que cada día pierden terreno frente al avance y

complejidad del sistema mundo-moderno en su versión de capitalismo avanzado (globalización neoliberal) (Cf. Arreaza 2008).

### **Aproximación a la ontología del sistema de creencias espirituales/religiosas y del pensamiento metafórico de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos**

A partir de la documentación del sistema de creencias espirituales/religiosas expresadas por medio del pensamiento metafórico sistematizadas en el punto anterior, se puede inferir una ontología que tiene una tendencia hacia una tríada, es decir, puede observar un ordenamiento entre tres entidades: En primer término una sinergia a partir de una binariedad entre dos entidades o elementos que se relacionan y complementan, pueden ser femenino/masculino o no, el tercer elemento producto o no de la relación anterior, se relaciona con los otros dos y realiza un punto de inflexión que genera diversidad. Esto es una deducción de lo hallado en el punto anterior, donde el elemento agua toma un principio rector y ordenador.

1. Desde la cosmovisión ancestral existe una tríada entre *Ches* (Sol), *Chía* (Luna) e *Icaque* (Lluvia). Llama la atención que de la relación entre sol y lluvia surge el arco iris. Apartando la inferencia anterior, el punto de inflexión entre estos tres dioses surge la diversidad de deidades de menor rango para la vida cotidiana.

2. Desde la tradición de las comunidades campesinas, los arcos también vienen en tríada El Arco (masculino, color rojo), La Arca (femenino, color verde-amarillo) y el Arco Manare (rojo en el extremo y verde-amarillo en el centro, una especie de síntesis de los primeros, pero actúa de forma independiente). Los Arcos habitan en las lagunas y a la vez sirven de vehículos para los momoyes, o son canales de comunicación entre las lagunas; pueden ser también los encantos que se manifiestan como arcos u hombres-mujeres-niños rubios. Los Arcos serían la evidencia de portales a otras dimensiones o mundos subacuáticos, son punto de inflexión de diversidad de seres residentes en otros mundos o dimensiones.

3. Los momoyes se presentan también de forma triádica, los momoyes (masculinos, habitan las lagunas, naciente de quebradas, humedales, bosques...), las

momoyas (femeninas, habitan los ojos de agua) y los momoicitos (son el punto de inflexión que genera diversidad y habitan los zanjones).

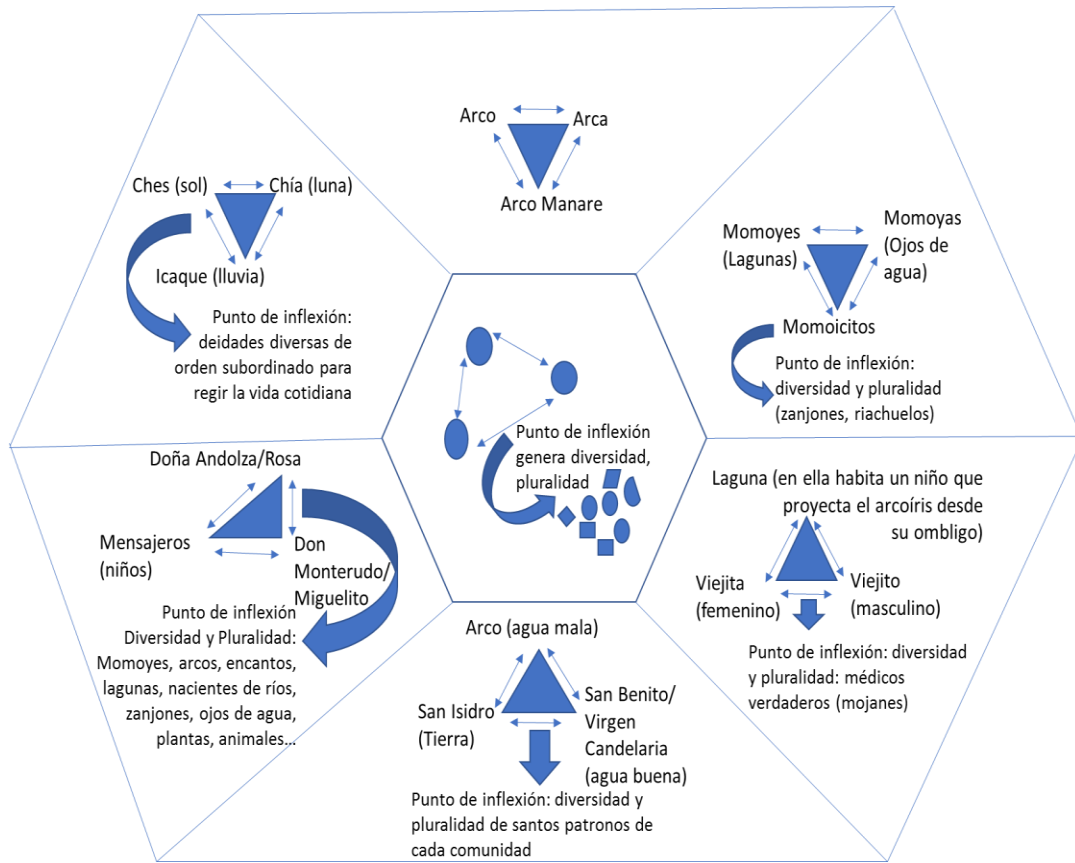
4. Algo similar ocurre con Doña Andolza/Rosa (principio femenino, regidora, reina de la naturaleza de las montañas), Don Monterudo/Domingo o Miguelito (principio masculino, ejecutor) y sus mensajeros en forma de niños (punto de inflexión que genera diversidad, pluralidad). Ambas entidades son los creadores y a la vez dueños de las lagunas, los momoyes y los arcos/encantos, que su vez representan el punto de inflexión generador de diversidad y pluralidad (de lagunas, momoyes y otra triada que son los arcos).

5. Así mismo, Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*) halló tradiciones de una pareja de viejitos que habitaban en las lagunas, quienes eran los preparadores de los médicos verdaderos o *mojanes*, aquí en esta tríada se observa el punto de inflexión que genera diversidad y pluralidad.

6. Finalmente según la autora precitada hubo una sustitución en el sistema de creencias religiosas que se opone a los arcos que también, si se observa con atención, tiene el mismo esquema: San Isidro (quita el agua y pone el sol, provee fertilidad de la tierra), San Benito/Virgen de La Candelaria (activa el agua buena requerida para la agricultura y la salud), San Rafael o cualquier otro santo (Santa Rosalía, San Antonio...) protege el espacio ocupado por el ser humano, aquí también es notable un punto de inflexión que genera diversidad y pluralidad. En este sistema, no hay contra para el efecto maléfico de los arcos; sin embargo, se puede inferir que fue incorporada la señal de la cruz, Jesucristo mismo, como entidad autónoma que ingresa al sistema de creencias ancestral y que contrarresta o minimiza el carácter maléfico de los arcos.

8. Adicionalmente hay que añadir que en esta ontología que encierra una epistemología y axiología detrás del pensamiento metafórico a partir del sistema de creencias religiosas, se denota que las deidades o entidades de la triada y su punto de inflexión que genera diversidad y pluralidad, son reflejos (tal como un espejo de agua) del comportamiento del ser humano: Si este se muestra respetuoso de la naturaleza, y por ende con ellos, las deidades se muestran afables, protectoras y condescendientes

(benéficas), pero sí el ser humano se muestra indiferente, despiadado o irresponsable con la naturaleza, las deidades reflejan el mismo comportamiento, es decir, inquisidoras, inclementes y pasivas frente a los efectos catastróficos de la naturaleza, principalmente del elemento agua.



**Infografía 16.** Ontología subyacente en el sistema de creencias religiosas ancestrales y tradicionales y del pensamiento metafórico de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos. Elaboración propia (2007).

Este pensamiento en forma de triada y punto de inflexión a partir de la sinergia de tres entes o entidades, lo metaforiza una vez más Marín (2001:32-33) de la siguiente forma:

Particularmente pienso que en Boconó existen, tres centros de ritual para la adoración y reverencia tradicional que causa cierto respeto por las leyendas que encierran y por el temor que inspiran: Uno hacia [la laguna] Agua Negra que reúne a Batatal y a Mosquey; otro es el de la Laguna de los Cedros que es referencia para Boconó, Burbusay, San Miguel y San

Rafael; y por último, para Cabimbú en la Teta de Niquitao, importante para Las Mesitas, Niquitao y Tostós. Ello recordando que, en el proceso de conquista y colonización, nuestros naturales continuaron practicando sus creencias...

Esta ontología no tiene parangón en el pensamiento moderno, donde se halla la binariedad, los dualismos, la dialéctica; pero ninguno es análogo a lo aquí hallado. Hay una propuesta filosófica curiosamente creada en Los Andes venezolanos (Luís Gómez de la Vega, 1927-2007, a través del Instituto de Investigaciones Integradas) que habla de una triadética que permite entender el quehacer existencial (del ser humano como individualidad, comunidad o sociedad) mediante un modelo triádico: “estableciendo holística y funcionalmente la conjunción entre espacio/tiempo; energía/información y causa/efecto: sistemas de recursos dimensionables y relacionados (Los RDR), que responden a las preguntas que nos hacemos en el devenir, convertidas en Elementos Factores” (Manzanilla 2009: Documento en línea). Este modelo equivale a la triada ser, poseer, poder. Como se puede observar, no se corresponde con la ontología aquí hallada, al menos, en una primera lectura.

Cabe mencionar que lo más próximo a esta ontología es el concepto de Trinidad de la tradición judeocristiana con influencia de los códigos civilizaciones del antiguo Egipto, en la cual hay una triada que a la vez es unidad entre el Dios-Padre y Dios-hijo (Jesucristo), del amor entre ambos surge el Espíritu Santo, no obstante, el punto de inflexión que genera la diversidad no se halla en esta creencia cristiana, es una triada que a la vez es unidad y genera una sinergia que permite diferenciar la entidad Dios, tres veces santo, del resto de los seres del universo. También el concepto de sagrada familia, aunque es un modelo triádico, también se cierra y se abstrae sobre sí mismo y carece del punto de inflexión de la ontología del pensamiento metafórico de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos, hallada y develada en esta tesis doctoral.

## CAPÍTULO VII

### **DISPOSITIVOS MODERNOS Y REPRODUCCIÓN DE LA MODERNIDAD PRESENTES EN LAS MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS RELIGIOSAS SINCRÉTICAS**

En este capítulo por medio de análisis se extraen y se exponen los elementos de modernidad presentes en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas que, junto a la resistencia cultural y la innovación de subjetividades ancestrales y tradicionales, representan un escenario de pensamiento fronterizo. A continuación, se explicitan los dispositivos modernos existentes desde sus orígenes y que entrada la colonialidad/modernidad expresan la perforación de la diferencia colonial, así como otras herramientas modernas como lo son la innovación y algunos procesos gerenciales.

#### **Perforación de la diferencia colonial en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas: Del cristianismo medieval a la constitución del sistema mundo moderno**

Tal como se ha reseñado en esta tesis, la modernidad tiene como antecedente el Dios-Uno propio de la tradición judeocristiana. En el relato moderno de la historia de Europa, que luego pretendió transformarse en historia universal, ha sido ocultado o poco comentado el pasaje de las estrategias propagandísticas del cristianismo inicial como religión oficial del imperio romano y del posterior sacro imperio romano-germánico, es decir, en clave moderna, las estrategias del cristianismo para imponerse sobre las culturas no-cristianas en la edad antigua y edad media.

Desde esa época la iglesia cristiana usó la teatralidad y las fiestas públicas a su favor, estrategia utilizada luego durante la conquista europea del territorio hoy denominado América y otras latitudes del sistema-mundo moderno. La escenificación teatral y las festividades públicas eran comunes y fueron aprovechadas por la iglesia católica en la difusión e imposición ideológica de sus dogmas y principios, a estos eventos se les denominaba juglares.

...los juglares, que recorrían en la edad media extensas regiones, realizaban sesiones en sitios públicos en las que divulgaban cuentos, canciones, historias, noticias: y podría decirse que cumplieron una labor informativa a veces equivalente a los periódicos de hoy. Contribuyeron también a extender la religión cristiana al narrar, ante los asombrados auditorios que se congregaban a su alrededor, las circunstancias dramáticas de la vida de los santos y los milagros con que habían favorecido a sus devotos, despertando admiración y fe en los grupos que se acercaban a contemplar sus dramatizaciones y bailes (Hernández y Fuentes 2012: 55).

Según estas autoras, posteriormente los juglares una vez subsumidos por la iglesia cristiana como estrategia de propaganda y adoctrinamiento religioso, se innovaron como autos sacramentales, los cuales inicialmente se realizaban en los templos que eran reductos de personas empobrecidas o enfermas y susceptibles de ser evangelizadas:

Los autos sacramentales eran piezas teatrales de intención didáctica en las que se representaban dogmas de la religión, pasajes de vidas de Santos, del antiguo y nuevo testamento, nacimiento, pasión y muerte de Jesucristo. En ellas asaltaban la naturaleza humana y divina de Jesús por medio de escenificaciones en principio muy sencillas, que fueron haciéndose más complejas y diversificando sus temas a medida que transcurrían los siglos. Son el punto de partida del célebre teatro español que se inició en los templos como parte del ceremonial (Hernández y Fuentes *Ob.Cit.*:65).

Pronto los clérigos notaron la efectividad de los autos sacramentales en lo referente a la evangelización y adoctrinamiento, por ende, fueron apoyados y estimulados hasta el siglo XIII, pero su práctica se extendió más allá hasta coincidir con la conformación del sistema mundo moderno, teniendo como fecha referencial 1492. De acuerdo con estas investigadoras en los autos sacramentales se combinaban elementos religiosos cristianos y otros no-cristianos donde se observaban procesiones y danzas con performances centrales, tales como las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas de la actualidad; dichos eventos sociales reunían subjetividades diversas debido al carácter multiétnico y pluricultural propio de la Europa de aquel entonces.

Tan diversas y entretenidas eran estas puestas en escena teatrales, que hasta los mismos sacerdotes católicos participaban en ellas disfrazándose, incluso de mujeres, y asumiendo las pantomimas de los personajes no-cristianos. Según Fernández de Moratín *c.p.* Hernández y Fuentes (2012: 58): “unieron a la pompa católica las libertades del teatro, y los mismos que predicaban en el púlpito y sacrificaban en el altar, divertían después a los fieles con bufonadas y chocarrerías, depuestas las vestiduras sacerdotales, disfrazándose de rameras, matachines y botargas”.

Debido a las situaciones que la iglesia cristiana consideraba excesivas en dichas celebraciones, se comenzaron a hacer prohibiciones como medidas de control político y social, primero a los clérigos según la orden del papa Inocencio III en el siglo XIII, y luego se extendieron a todos los habitantes de campos y ciudades; así ocurrió en el siglo XIV en España mediante los decretos de Alfonso X y declaradas texto legal por Alfonso XI (*Ibíd.*).

El resultado fue una desobediencia, solo en Roma hubo un cierto control, pero las celebraciones públicas y las festividades seguían manteniendo su patrón sincrético con elementos religiosos y artísticos, tanto cristianos como no-cristianos. Cuando a los sacerdotes se les asignó la evangelización de las comunidades no-cristianas en el territorio hoy denominado América a finales del siglo XV y principio del XVI, ya conocían que los autos sacramentales, y luego las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, eran una herramienta efectiva de propaganda cristiana e imposición de la fe, sobre todo, en el aspecto de aprovechar las danzas locales de cada aldea o pueblo para adaptarlas a fin de que pudieran corresponderse a la diversidad cultural de la Europa de ese entonces (*Ibíd.*), una clara estrategia mercadotécnica en el lenguaje del siglo XXI; y un precedente, por así decirlo, del multiculturalismo propuesto por el sistema moderno del siglo XXI.

Cabe apuntar que con los concilios de Aranda y Toledano (1565-1566) se prohíbe taxativamente la celebración de autos sacramentales en los templos y estos comenzaron a tomar los espacios públicos como en antaño eran los juglares, lo que a su vez permitió generar manifestaciones artísticas religiosas sincréticas. Generalmente éstas se



desarrollaban en las plazas centrales o los mercados (*Ibíd.*). Pese a las prohibiciones, muchas de estas celebraciones seguían teniendo lugar en los templos, o al menos se iniciaban y concluían en ellos.

Estas circunstancias no variaron cuando se inició el proceso de conquista y colonización de Europa al territorio hoy denominado América. Es más, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas en un principio fueron usadas intencionalmente como vehículos de propaganda y medio para disolver la unidad estructural de los pueblos originarios de América, y luego, se aplicó esta misma estrategia para aculturizar y evangelizar a los esclavos traídos de los pueblos afrosubsaharianos:

Es interesante destacar cómo los santos católicos en el sistema esclavista en América fueron convertidos en santos patrones, lo cual refleja la introyección de la dominación a través de los procesos de cristianización y catolización de los esclavos en la diáspora. Todo ello refleja ese sistema estructurado de la dominación que aún hoy permanece y nosotros seguimos reproduciendo ingenuamente (García 2006:106).

En este sentido, apunta Rivas de Prado (2008:58): “Durante la colonia hubo una estrecha relación entre la iglesia y el Estado, se les dio importancia a las misiones y ejerció alta influencia la institución eclesiástica sobre la cultura en todos los campos de la vida colonial”. Esta articulación Estado colonial-iglesia más la migración de hispano-árabes a tierras de América contribuyeron a la reproducción de manifestaciones artísticas religiosas sincréticas desde los inicios de la misma sociedad indoeuropea:

En ocasiones su práctica fue establecida por los propios misioneros que conocían su efectividad y según la congregación a que pertenecían estimularon la devoción hacia los santos o símbolos religiosos que eran más importantes para sus hermandades religiosas. Los grupos de europeos que se trasladaron a los territorios de ultramar también contribuyeron a afianzar en las colonias los aspectos más tradicionales de la cultura popular española de su tiempo y de sus regiones de origen, siguiendo en la medida de lo posible las disposiciones establecidas en las leyes de indias (Hernández y Fuentes *Ob. Cit.*: 65)

En el origen de la sociedad indoeuropea, lo apremiante era acercar lo más posible a los pueblos ancestrales americanos a la fe católica, por ende, la estrategia medieval de adaptar las danzas tradicionales autóctonas a los rituales cristianos era un procedimiento, no solo aceptable, sino promovido por la misma Corona:

... Y si para causarles mayor admiración y atención pareciere cosa conveniente, podrán usar de música de cantores y ministriles, con qué con muevan a los indios a se juntar (*sic*), y de otros medios para amansar, pacificar, y persuadir a los que estuvieren de guerra y aunque parezca que se pacífica, pidiéndoles a sus hijos para los enseñar: y por este medio y otros, que pareciera en más convenientes, se vayan siempre clasificando y doctrinando los naturales, sin que por ningún habían y ocasión puedan recibir daño, pues todo lo que deseamos es su bien y conversión...<sup>22</sup>

Según García (2006) las posiciones de Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda y Francisco de Victoria en defensa de los pueblos ancestrales, al final reforzaban la colonialidad/modernidad por cuanto sus denuncias se referían al maltrato de indígenas, pero siempre bajo la premisa que eran personas salvajes, infantiles que requerían de conducción por medio de la evangelización, por cuanto Dios había entregado a España a América como lo hizo con los judíos y la tierra prometida (Cf. Mignolo 2007a), por eso su empeño de erradicar las subjetividades ancestrales de estos pueblos originarios americanos con más ahínco en comparación con la cierta permisividad de las festividades de mayor componente de subjetividades afrosaharianas.

Las prácticas de adaptación y subsunción de las danzas y algunos rasgos culturales ancestrales americanos y afrosaharianos a los rituales cristianos no solo contribuyó a que las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas se complejizaran, sino que se masificaran:

Las autoridades coloniales permitieron, desde el siglo XVI, a los esclavos ciertos días de fiesta y aún que tomaran parte organizadamente en rumbosos desfiles. Se trataba no de complacer a los negros, sino de

---

<sup>22</sup> Ordenanza 144 de poblaciones Felipe II Ley VIII “que los indios sean apartados de sus falsos sacerdotes idólatras”. Libro I. Título I. En Hernández y Fuentes (2012: 74).

facilitarles la ilusión de cierto albedrío, cultivarles el sentimiento de que podían realizar sin trabas ciertas actividades propias (Acosta 1984: 215).

Sin embargo, tanto los afrosubsaharianos como los pueblos ancestrales originarios del hoy territorio llamado América, vieron la ocasión para ocultar sus ritos tradicionales detrás de las prácticas cristianas<sup>23</sup>; en el caso de los primeros sirvió de estímulo para crear lazos de solidaridad, resistencia y sublevación contra la opresión (García 2007). Apuntan Hernández y Fuentes (2012: 76):

Muchos de los rasgos presentes en celebraciones que practicaban los indígenas fueron aprovechados por los colonizadores, incorporándolos a sus propios rituales, para traerlos a los templos con elementos por ellos conocidos. El deseo despertar el interés de los aborígenes en los rituales cristianos, contribuyó a que se celebrasen fiestas religiosas de un modo tan frecuente e intenso que provocó la reacción de las autoridades españolas en el Nuevo Reino de Granada ...

En el siglo XVIII en el territorio hoy denominado Venezuela, fueron comunes supervisiones de obispos que se escandalizaron por la permisividad y continuidad de ritos ancestrales no-cristianos, e incluso rituales indígenas americanos en recintos eclesiásticos mezclados con los católicos; este tipo de supervisiones generaron una represión y pretendieron un mayor control político y social sobre las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas:

ni de noche ni de día se hagan en los poblados de indios comedias, entremeses, coloquios y pandorgas, y sólo se permitan se hagan de día en esta ciudad y demás pueblos de la vicaría que no sean de indios [...] media hora antes del anochecer [...] se hayan de presentar dichas farsas al superintendente eclesiástico de este Obispado, o en esa vicaría para su reconocimiento, expurgación y aprobación<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> García (2007) especifica que en este caso es más adecuado hablar paralelismo religioso que de sincretismo religioso.

<sup>24</sup> Archivo General de la Nación. Sección Gobernación y Capitanía General, XI, 272. / 1771 Don Benito de Cebrián de la Cuadra, cura de la iglesia parroquial de Guanare y Comisario del Santo Oficio. En Acosta (1984: 216).

Con esta cita queda demostrada la inusitada preocupación de la corona española en el siglo XVIII sobre las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas que ya estaban extendidas y consolidadas en ciudades, villas, pueblos de indios y campos. De acuerdo con Acosta (1984) la preocupación principal era los complots y conspiraciones sobre liberación que ocurrían en estas festividades, ya sea de los nativos americanos y afrosubsaharianos o bien de sus descendientes, es decir, los *damné* del sistema mundo moderno en su fase colonial, ya que, como había ocurrido en la Europa medieval, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas al alejarse de los templos adquirirían un carácter menos religioso desde el punto de vista oficial, por ende, no había presencia de autoridades coloniales, es decir, ni clérigos, ni misioneros, ni hacendados:

Las prácticas de indios y africanos fueron severamente censuradas, tratadas como casos de herejía y superstición. El santo tribunal de la inquisición fue receptor de múltiples denuncias, que acusaban entregas de ofrendas a divinidades no cristianas, en actos donde se hacía uso de máscaras, bailes y cantos (Hernández y Fuentes 2012: 90).

Un caso de este tipo de controles que se aplicaron con mayor rigor en el siglo XVIII se presentó en la provincia de Trujillo (Venezuela) donde los sobrevivientes y descendientes del *damné* andino (timoto-cuica) aún persistían en sus subjetividades ancestrales, ya para esta época mezcladas con rituales católicos:

El Licenciado Tolosa por montes y valles, páramos y llanuras... siguió estas causas de idolatría hasta secuela, rompiendo ídolos y chorotes, quemando caracoles y plumajes, demoliendo santuarios y azotando caciques, santeros, piaches y dogmatizantes, atados al poste de pies y manos, en las plazas de Niquitao, Carache, Siquisay, Santa Ana, Tostós, Boconó, Santiago de Burrero, Quebrada de San Roque y Jajó de San Pedro; predicando a nacientes y conscencientes [los que consentían] lo abominable del pecado cometido contra la santa fe católica y los mandatos de ambas majestades, y condenando a los culpables en fin a servir de

criados y chasques en los conventos de Trujillo a ración y tributo solamente<sup>25</sup>.

Ante esta resistencia cultural los *damné* vieron en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas la única oportunidad para ocultar las prácticas de sus antiguas subjetividades, en un primer momento de forma consciente y luego inconscientemente (Cf. Clarac de Briceño 2016, orig. 1976). Pese a todos estos controles y prerrogativas de la articulación iglesia-Estado colonial, los misioneros siguieron aplicando la estrategia de atraer y adoctrinar mediante escenificaciones con danzas ancestrales locales y ritos cristianos, pero como antaño, esta estrategia siguió derivando en manifestaciones artísticas religiosas sincréticas:

Después de los africanos llegan los predicadores franciscanos con la misión de evangelizarlos, someterlos a la religión católica y hacer que olviden sus dioses y sus ritos, para lo cual se valen de San Benito, negro como los africanos, a quienes permiten las prácticas de algunas de sus costumbres (cantos, bailes y tambores), para crearles “cierta ilusión de libertad” ... pero realmente buscando aprovecharse de ella para profundizar la catequización... (Barroeta 2008: 322).

Según la cita anterior, el culto a San Benito -por mediación de los franciscanos- fue el que se propagó en el occidente de Venezuela, mientras que en el resto del territorio los afrosubsaharianos encontraron en las fiestas de San Juan y Corpus Cristi la forma de ocultar sus subjetividades ancestrales (Acosta 1984; García 2007; Rivas de Prado 2008). La introducción intencional y premeditada del culto de San Benito por parte de los misioneros franciscanos como estrategia para inocular la fe católica en los afrosubsaharianos traídos como esclavos tiene sustento histórico demostrado ampliamente por Barroeta (2008).

---

<sup>25</sup> *Intermisarum Solemne*, Iglesia parroquial de Santa Ana, 17 de julio de 1712, por Licenciado Juan Francisco de Tolosa, cura de ella y juez comisario por el provisor. En Fonseca (2004, orig. 1954: 43-44). Volumen I. La aclaratoria del corchete es del autor citado.

Debido a la resistencia cultural que demostraron tanto los *damné* de origen ancestral americano y el afrosubsahariano, fueron aceptados y adaptados parte de sus ritos, que parecían inocuos, a la religión y tradición católica (Hernández y Fuentes 2012). Pero como se ha insistido y demostrado en esta tesis, también camuflan subjetividades no-modernas que fueron ocultadas, actualizadas e innovadas de forma efectiva por los *damné* y sus descendientes como único recurso y resquicio que la matriz colonial de poder le permitió.

En el caso del culto a San Benito una vez introducido por los franciscanos y constituido en una manifestación artística religiosa sincrética, los hacendados no se atrevieron a prohibirla: “Todas estas fiestas tuvieron el sentido de conservar la conciencia de solidaridad. Los amos, sabedores de cómo la resistencia humana tiene un límite, no se atrevían a impedir en los campos y los pueblos tales festejos” (Acosta 1984: 219). También fue una negociación **desproporcionada** donde los amos o hacendados obtenían mayor ganancia, pues le otorgaba al *damné* un respiro y una ilusión de libertad, pero le daba al hacendado cierta garantía de mantenerlos bajo el régimen de esclavitud:

Los chimbángueleros, con sus cantos y toques de tambor, con el paseo del santo por las calles y bailando, rememora el tiempo de la libertad. La fiesta de San Benito es el recuerdo de aquellos días coloniales de haciendas de cacao y tabaco que vivió el sur del lago; tiempo esclavitud, cuando el amo daba a su esclavo uno o varios días del año para que se divirtiera y hacerle sentir la ilusión de ser libre, para que bailaran y cantaran a sus anchas con el fin de que, al volver al trabajo, hicieran con más bríos (Rivas de Prado 2008: 65).

De este modo, **las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas nacieron perforadas por la diferencia colonial**, cuyo antecedente se remonta a los juglares y autos sacramentales de la edad media de Europa, y fue una estrategia propagandística ya comprobada que aprovechó la matriz de poder colonial para constituir el sistema mundo moderno, reproducir el anti-valor del ser humano como desechable y mantener la subalternización de los pueblos considerados vencidos, quienes hallan en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas un alivio temporal y puntual de la

herida colonial, y al mismo tiempo, una forma de ocultar sus subjetividades mediante una actualización e innovación permanente.

Como evidencia de lo anterior, según Hernández y Fuentes (2012: 91) en las actuales manifestación artísticas religiosas sincréticas todavía hay elementos que tienen como antecedentes los juglares y autos sacramentales medievales, ellos son:

- La existencia de sociedades organizadoras de la celebración, fundamentalmente cofradías religiosas.
- La construcción de altares presididos por imágenes o símbolos católicos en calles y casas.
- El recorrido en procesión después de los oficios religiosos.
- La inclusión de elementos de danza teatro y música.
- El pago de promesas.
- La participación predominantemente masculina, aún en la representación de papeles femeninos.
- El empleo de trajes especiales, que en ocasiones incluyen tocados, máscaras y accesorios sonoros.
- Las cofradías.

Aunque las reglamentaciones a partir del siglo XVIII se hicieron cada vez más rigurosas y rígidas, las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas ya eran un foco de resistencia, por eso, dichas disposiciones imperiales fueron acatadas en las ciudades principales, no así en los campos, en los pueblos, aldeas y villas donde el control de las autoridades coloniales tanto civiles como eclesiásticas no tenían mayor alcance (García 2006; Acosta 1984; Hernández y Fuentes 2012).

Cabe destacar que la perforación de la diferencia colonial sobre las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas tienen como foco de discriminación lo rural contra lo urbano. Esto puede sustentarse en la observación e interpretación que realiza Dubuc de Isea (1966: 444) sobre la conserva cultural tradicional y vistosidad de Los Pastores de San Miguel aún entrada la segunda mitad del siglo XX:

Entre las primeras poblaciones indígenas del Distrito donde se creó una encomienda, se cuenta San Miguel. Fue adjudicada al Capitán Don Juan Pacheco de Mendoza con un número de 400 almas... por razones de su situación geográfica -San Miguel está situada en una profunda hondonada- hasta el año de 1963 careció de una buena vía carretera y solo podía llegarse a la población transitando un accidentado camino apropiado sólo para

bestias de carga, y con muchos riesgos, para jeeps. Tales circunstancias probablemente fueron determinantes para que la tradición de estas fiestas no se perdiera ni se adulterara. [...] Por lo demás, la población de San Miguel ha conservado sus rasgos faciales netamente indígenas; el acento de su voz mantiene timbres casi desconocidos y las costumbres ordinarias se conservan hace siglos.

Es notorio aquí el concepto del *damné*, del olvidado en las altas cumbres de las montañas andinas donde fueron replegados o huyeron y resistieron los pueblos ancestrales andinos venezolanos, pues en San Miguel, incluso en la segunda mitad del siglo XX, todavía la propiedad de la tierra era de la iglesia católica, situación que no ha variado mucho entrado el siglo XXI. Las subjetividades campesinas de Los Andes venezolanos hallan en Los Pastores de San Miguel una extraordinaria representación. El sentimiento del *damné* de la ancestralidad timoto-cuica en esta manifestación se encapsuló, tal como lo hizo la subjetividad ancestral subsahariana en el culto de San Benito porque: “incluso añadían ciertas apariencias de libertad pues durante algunas horas hacían concebir a los negros la ilusión de mandar, o de que sus santos eran tan poderosos que sobrepasaban la autoridad de los amos” (Acosta 1984: 219).

El precitado autor al igual que Dubuc de Isea, en 1954 registró un rito en Betijoque donde la imagen de San Benito después del paseo por el pueblo luego de una noche y un día de honra, entra "conducido en andas" a la cárcel y con esto libera a quienes fueron detenidos durante la celebración; se trata de un antiguo rito para afianzar la creencia que este santo era más poderoso que los amos (*Ibíd.*), sin embargo, al final, fortalecía más la resignación del *damné*.

La subalternización del campesino andino como descendiente del *damné* timoto-cuica efectivamente se puede rastrear representando en el personaje de El Bobo propio de La Romería de Los Pastores de San Miguel y de Las Negreras de Mosquey, ambas manifestaciones del municipio Boconó del estado Trujillo, un personaje con reminiscencias de los disfrazados del *Festum Fatuorum*, de la edad media de Europa pero que acá representa, según la interpretación de esta tesis, el *damné* andino venezolano. Para demostrar la premisa anterior, Dubuc de Isea (1966: 447) al describir la misa de Los Pastores de San Miguel refiere: “Vendrá luego el sermón, y entre tanto,



el Bobo, el Zorro, el Oso, harán pantomimas y tratarán de hacer gracias disimuladas”. En Las Negreras de Mosquey este personaje parece representar *al damné*, que en la manifestación se rebela, pero siempre de forma oculta pero retadora:

Felipe Bastidas: ¿El Bobo por qué es bobo?

Amable Montilla: Porque es el más bobo, pero al final es el más avisado de todos.

Felipe Bastidas: ¿Bobo-pícaro?

Amable Montilla: (risas) sí.<sup>26</sup>

El personaje de El Bobo no solo sería el único que representa el *damné* andino, un ser que en apariencia es torpe y obediente, pero que en realidad es irreverente, sugestivo, creativo y majadero y, sobre todo, es quien dirige la comparsa de los pastores disfrazados, una especie de comparsa de *locainas*. No obstante, la manifestación de Las Negreras de Mosquey es un hecho agenciante de la subjetividad campesina andina, así se observa en la respuesta de Lexander Franco, joven organizador de dicha festividad quien es oriundo de dicha localidad y ha emigrado a Maracay, pero cuando esta se celebra está presente para colaborar con la logística:

Felipe Bastidas: ¿Y por qué es importante mantener la tradición?

Lexander Franco: Por la cultura de todos nosotros para no perder lo poquito que tenemos.<sup>27</sup>

Es decir, la manifestación artística sincrética religiosa es -según el entrevistado- es lo único que le queda a una comunidad tradicionalmente excluida del sistema mundo y despojada sistemáticamente de su cultura ancestral y ahora tradicional. Esta aseveración también la reafirma Rafael Bastidas joven de 24 años que participó como pastor-cantista en La Negrera de la Hoyada III de 2017: “Luchar, como estamos

---

<sup>26</sup> Entrevista realizada a Amable Montilla, promotor y organizador de La Negrera de La Hoyada III. Mosquey, 7/1/2015. Felipe A. Bastidas T, Yajaira Bastidas y Aníbal Arteaga, entrevistadores.

<sup>27</sup> Entrevista informal realizada a Lexander Franco durante el recorrido de La Negrera de la Hoyada III. Mosquey, 21/1/2017. Felipe A. Bastidas T., entrevistador.

haciendo ahorita, como está la situación tan difícil, tenemos que unirnos unos con otros prácticamente para salir adelante”<sup>28</sup>.

De este modo, la manifestación artística sincrética religiosa es un medio de diferencia colonial pero también puede ser un factor agenciante no solo de resistencia sino de lucha. Así lo registra, Tibisay Bastidas, quien fue como observadora a la devolución sistemática sobre el levantamiento investigativo de Las Negreras de Mosquey el 18 de enero de 2017 en la Hoyada III: “En ellos se genera mucha emoción el hecho que se divulgue y se dé a conocer Las Negreras más allá del municipio. Esperan recibir apoyo tanto en el aspecto económico (recursos, instrumentos, materiales), como en organización, talleres”<sup>29</sup>.

No obstante, la industria cultural también juega su rol en la perforación de la diferencia colonial sobre las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas en Los Andes venezolanos. De acuerdo con García (2006: 82) las fiestas de San Benito se complementaron e integraron a la navidad de origen católico ubicándose en el período que va de noviembre hasta el día de La Candelaria, según este autor, fue una reinterpretación e innovación de la navidad cristiana que no ha escapado a la perforación de la diferencia colonial:

En esta Navidad que escapó a la Santa Inquisición en los siglos de la Venezuela colonial y que hoy enfrenta a la homogeneización de las industrias culturales, que toman las expresiones musicales de los pueblos para luego vendérselas a los mismos pueblos más cara, a través de los discos, los parrandones o festivales navideños.

Así, la perforación de la diferencia colonial aún vigente en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, también se evidencia en la manera como los medios de comunicación locales (Televisora Cultural Boconesa, TeleBoconó; y Tú Canal-TelBoca) han abordado el tema del registro de Las Negreras de Mosquey, solo lo hacen

---

<sup>28</sup> Entrevista informal a Rafael Bastidas pastor-cantista de La Negrera de La Hoyada III. Mosquey, 21/1/2017. Felipe A. Bastidas T., entrevistador.

<sup>29</sup> Tibisay Bastidas. Comunicación personal a solicitud del investigador de su registro de observación del acompañamiento en la devolución sistemática a la comunidad, 18/1/2017; y la inmersión del recorrido de La Negrera de La Hoyada III, 21/1/2017; (enero, 2017).

en momentos puntuales y cruciales del recorrido, pues este dura más de doce horas, lo asumen como un hecho curioso y de carácter turístico, no más; así lo refiere Coromoto Graterol, organizadora y promotora de La Negrera de la Hoyada I:

Un muchacho con el que yo trabajaba, él trabajaba para el canal 8, o sea eran corresponsales, él y Juana Lárez, de aquí de Boconó y ellos una vez vinieron y grabaron la negrera, pero ellos ¡no!, eso fue el primer año que nosotros la sacamos, pero no la grabaron completo, y vinieron solo fue del mediodía en adelante. Pero, por ejemplo, la salida eso que es bonito, que conozcan todo eso. ¿Y ustedes van a estar en el recorrido?<sup>30</sup>.

Y estar en todo el recorrido durante tres años fue lo que permitió la proximidad y familiaridad con los organizadores y promotores de Las Negreras de Mosquey, y una forma de interculturalidad extendida que hemos experimentado. Quizás una salida al entrapamiento de la diferencia colonial de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas.

### **Uso del calendario cristiano y cofradías: principales dispositivos modernos de control y de perforación de la diferencia colonial sobre las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas**

Los dispositivos modernos que se han reproducido con mayor fidelidad en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas de las sociedades ubicadas como América Latina en la geopolítica del sistema-mundo moderno son, en apariencia, el calendario festivo y su organización por cofradías, ahora devenidas en sociedades. En el primer aspecto García (2006: 64) destaca:

La iglesia en estas circunstancias jugó un papel fundamental en el proceso de violencia espiritual hacia los indígenas y africanos del mal llamado Nuevo Mundo. Esta institución constituyó el foco de mayor importancia cultural en la Venezuela colonial, trasladó a la antigua provincia de Venezuela todo su cuerpo festivo con la intención de cumplir su acción evangelizadora.

---

<sup>30</sup> Entrevista realizada a Coromoto Graterol promotora y organizadora de La Negrera de la Hoyada I. Mosquey, 7/1/2015. Felipe A. Bastidas T, Aníbal Arteaga, Yajaira Bastidas y Belkys Valladares, entrevistadores.

Ante esta arremetida contra los *damné* y sus descendientes, no les quedó mayor alternativa que hacer adaptación de este calendario; no obstante, en muchas oportunidades escogieron del santoral católico, aquellos santos que mejor reflejaban de algún modo los rasgos de sus deidades y rituales ancestrales, ahora ocultados detrás del santo patrono (Cf. Duque 2002; Clarac de Briceño 2016, orig. 1976).

En ocasiones un santo patrón fue impuesto, pero otros cobraban mayor relevancia y fueron objeto de mayor devoción que el sugerido por los misioneros. En Venezuela, esto sucedió con San Isidro Labrador, San Antonio Padua, San Benito, San Juan y otros rituales-emblema como La Cruz de Mayo o el Corpus Christi que coincidían más con el carácter socio-productivo y los solsticios que, en caso de Venezuela, se aproximaban a la entrada de las estaciones de lluvia (mayo-junio) y sequía (noviembre-diciembre). En el caso de la devoción al Niño-Jesús fue una negociación -desproporcionada- que se explicará más adelante.

Según García (2006: 65): “En 1585 se realiza el Concilio Provincial de México, fijándose los días festivos de oír misa y no trabajar. Entre otros días, aparece la natividad de San Bautista en el mes de junio y la misa de Corpus Christi como fiesta móvil”, desde el principio fue un proceso de cierta negociación donde la ventaja era de la matriz epistémica del poder colonial y donde la poca libertad fue aprovechada por el *damné* para crear un nicho para las subjetividades que se veían obligados a dejar: “Forzosamente debieron abandonar sus fiestas ceremoniales y unirse a las fechas importantes fijadas por el calendario católico, en las cuales -como a las indígenas- los colonizadores les concedían tiempo libre y les daban algunas prerrogativas para estimularlos a participar en ellas” (Hernández y Fuentes 2012: 76).

La imposición del calendario cristiano católico es el que se mantiene en el nivel consciente dentro de la actual cultura campesina de Los Andes venezolanos, así se denota en la argumentación hecha por Juan Zambrano, promotor y organizador de Las Negreras de la Hoyada III:

Sucede que la iglesia tiene un tiempo de adviento. El tiempo de adviento es cuando esperamos la navidad hasta el nacimiento del Niño Dios, después del nacimiento pueden salir las negreras, no pueden empezar antes que

nazca El Niño. Después del 24 cualquiera puede sacar una negrera, esa tradición la llevamos hasta el Día de Ceniza que comienza el tiempo de dolor, Semana Santa, la Cuaresma. Entonces ahí todo cambia, cambia que estamos adorando el Niño Dios, viene el tiempo de tristeza, que muere Jesucristo (...) no se puede hacer antes del 24, tiene que ser después y es como le digo hasta Semana Santa, hay unos que la sacan después pero no están en la época<sup>31</sup>.

A esta aseveración responde Rubén Singer, tesorero de las negreras mencionadas: “Es como el Santo Rosario, usted no puede cantarlo después de Ceniza, ya está fuera del límite<sup>32</sup>”, a lo que Juan Zambrano vuelve a reiterar: “Sí se puede cantar al Niño o a otro Santo, pero no levantamiento. No puede levantar al Niño sino antes de Ceniza”<sup>33</sup>. Nótese, sin embargo, la flexibilidad de tres meses, es decir, hay una interpretación distinta, *otra* a la del calendario religioso oficial, pero este tema de resistencia se explorará en el siguiente capítulo. Lo cierto es que a nivel consciente los productores agrícolas de Mosquey no vinculan las negreras con el solsticio de invierno que coincide con la entrada con fuerza de la sequía en Venezuela, ni lo vinculan a ningún otro fenómeno socio-productivo sino al calendario impuesto por la Iglesia católica.

El ajuste de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas al calendario litúrgico católico, también escondía el hecho que la articulación Estado colonial-iglesia las podían distribuir por todo el año y con ello reforzar la integración social aportada por el carácter policlasista que ellas representaban:

En la época colonial, a medida que las condiciones económicas de Venezuela fueron mejorando y la población fue incrementándose, las festividades religiosas pudieron hacerse más complejas, ya que era posible emplear mayores recursos en su preparación; la participación popular estaba garantizada, pues eran los únicos espectáculos que convocaban a todos los sectores de la población (Hernández y Fuentes 2012: 85).

---

<sup>31</sup> Entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano, promotores y organizadores de La Negrera de la Hoyada III. Felipe A. Bastidas T., Belkys Valladares, Anibal Arteaga y Yajaira Bastidas, entrevistadores. Mosquey, 4/1/2015.

<sup>32</sup> *Ibíd.*

<sup>33</sup> *Ibíd.*

Dada la complejidad de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas que adquirieron en la sociedad colonial, una vez más se usó una estrategia ya probada en Europa para su control político y social, sobre todo, por el hecho que estas personificaban la ocasión, como efectivamente lo fueron, para armar conspiraciones de los esclavos en contra del sistema colonial.

De acuerdo con Acosta (1984) ya para principios del siglo XVII existían cofradías de esclavos constituidas con una estricta reglamentación, porque el Estado colonial desconfiaba de cualquier tipo de asociación, bajo el control de iglesia se aseguraban que fuesen estrictamente religiosas; en cualquier ciudad de mediana importancia existían cofradías con disposiciones generales y reglamentos propios acordes con el contexto, la hermandad era pagada generalmente y de algún modo tenía las funciones de asistencia a los hermanos enfermos y gastos para el entierro, todo dirigido por el mayordomo de la cofradía.

En este orden de ideas, García (2006) señala que en Venezuela, las cofradías constituían la propuesta estatal para la organización de los africanos en torno a las religiones oficiales, tal como fue el caso de la Cofradía de San Juan Bautista para Negros, Indios y Mulatos creada en el año 1611 en la ciudad de Caracas; para este autor, el carácter mutualista de ellas resalta en la cooperación, el trabajo colectivo, no solo en la edificación a expensas de algunas iglesias, como el templo de Altagracia (Caracas), sino en la construcción de casas para sus familias, en la ayuda económica para obtener cartas de liberación y en colaborar con la mano de obra en los cultivos agrícolas.

La razón de ser del control político y social de las cofradías sobre las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, así como su carácter mutualista que se conserva hasta principios del siglo XXI, se explica mediante las siguientes citas:

García (2006:66) Desde el punto de vista organizativo las cofradías eran el instrumento fundamental para la realización de las fiestas y también una forma organizativa de control social. El 15 de mayo de 1600 se emite una Real Cédula dada en Aranjuez, sosteniendo que: no funden cofradías sin real licencio, ni se reúna sin estar presente un representante de la autoridad y el prelado superior del templo.

Acosta (1984: 215) Durante el siglo XVI y gran parte del siglo XVII, la regulación de todos los festejos populares correspondía al Cabildo. Desde muy temprano fueron tomados en cuenta los esclavos, quienes debían acudir de acuerdo con ciertos reglamentos.

Rivas de Prado (2008: 66): En las cofradías hubo hermandades que son hasta hoy los principales motores de las fiestas rituales y todavía cumplen funciones de ayuda mutua en caso de muerte o enfermedad, participando en ella mayoritariamente hombres y conservando su estructura jerárquica en la cual las funciones y cada miembro están delimitadas por la tradición de las fiestas en honor al Santo patrono. Ellas contribuyen a transmitir de una generación a otra los elementos que conforman el ritual, asociados a las festividades de la iglesia.

Barroeta (2008: 324) Europa, en todo caso, aportó el Santo -de origen italiano- de cuyo color negro se aprovechan los evangelizadores para hacer que los esclavos africanos lo tomen como “uno de ellos”, y lo logran porque éstos ven allí la manera de mantener, aunque sea parcialmente, la práctica de sus ritos, el culto a sus dioses, y con el tiempo pudieron constituir grupos de tronco etnolingüístico común y organizar cofradías o cabildos, congregaciones religiosas de africanos y sus descendientes que, en la práctica, cumplían funciones de escuela de lengua y tradiciones, y actuaban como sociedades de mutuo auxilio.

Es evidente como en esta última cita se puede observar que en apariencia las cofradías fungieron como herramienta de control político y social, pero también fueron aprovechadas por los *damné* afrosaharianos, para de forma camuflada reconstruir y reproducir sus subjetividades soslayando los escollos impuestos por la matriz epistémica de poder colonial/moderna. Es así como entrado el siglo XXI en los estados Zulia, Trujillo y Mérida son comunes las sociedades de San Benito como derivaciones de las otrora cofradías, las cuales en su mayoría mantienen la misma jerarquía y denominaciones coloniales y de subalternización del sistema esclavista colonial. Según Hernández y Fuentes (2012: 130):

En Timotes, Mucuchíes, La Venta, Chachopo y Misintá, en el estado Mérida, entre 28 y 29 de diciembre, organizadas por las cofradías, se efectúa un tipo de danza ritual conocida como giros de San Benito, mediante la cual se honra y pagan favores recibidos.

Para Rivas de Prado (2008:65) la base común del culto de San Benito del Sur del Lago de Maracaibo y del culto en los pueblos de la cordillera andina del estado Mérida, es justamente la organización por sociedades derivadas de las cofradías que tiene las siguientes funciones: “organizar los festejos, y la recaudación de fondos para costear los gastos de la festividad. Estas organizaciones surgieron en la edad media europea precisamente para esos fines”. Según Barroeta (2008) la sociedad de San Benito de La Mesa de Esnujaque data de 1930, es decir, la matriz epistémica colonial del poder moderno fue tan efectiva que aún en el siglo XX, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas se organizan en sociedades, pero siguiendo el mismo patrón de las cofradías de origen medieval, aquí es preciso apuntar:

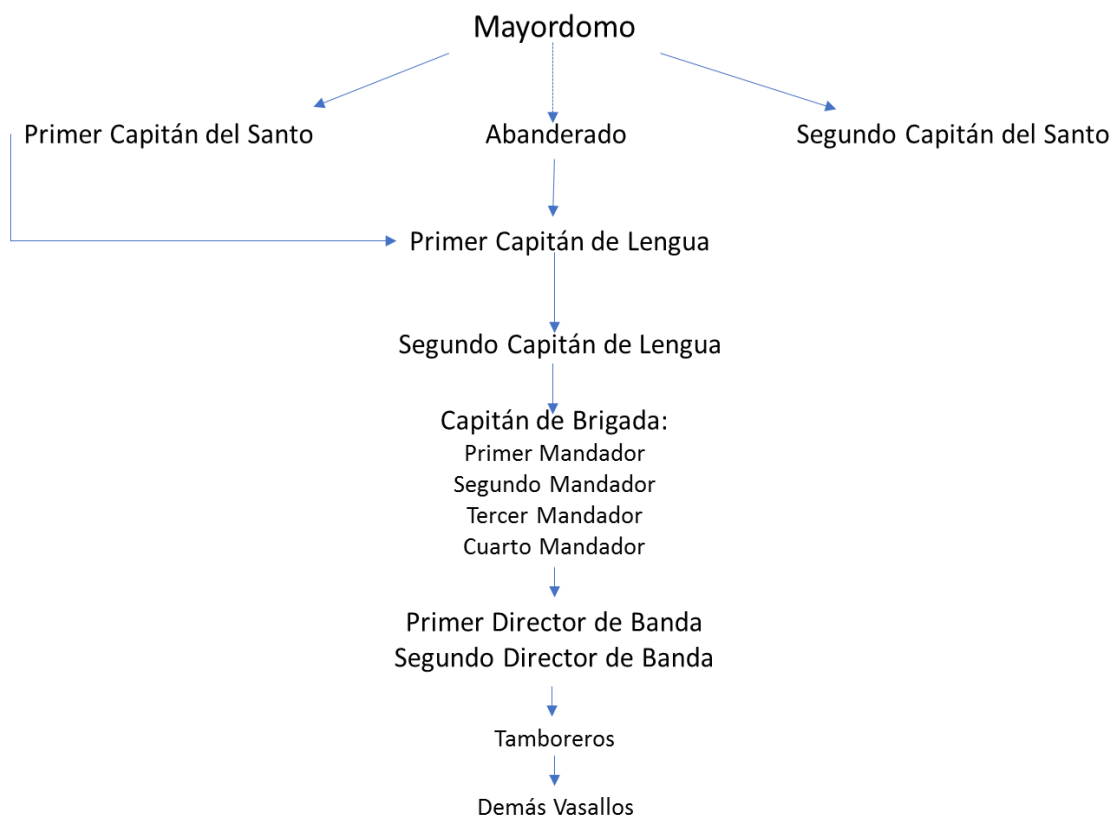
Las cofradías están constituidas según el orden, semejante a las cofradías españolas antiguas y actuales, y en afinidad con ellas, el que las dirige es designado por un determinado periodo y debe tener profundo conocimiento del ritual, pero muchas ocasiones su mandato es vitalicio y, generalmente, al morir pasa a sus hijos o al familiar más cercano. El nombramiento de todos los miembros de las cofradías es por votación popular y a ser electo se le comunica a la iglesia para su conocimiento (Rivas de Prado *Ob. Cit.:*66)

Lo que llama la atención son las denominaciones de las distintas jerarquías de las cofradías y sociedades de San Benito que reproducen los rangos del sistema esclavista de explotación de la colonia: Mayordomo, mayoral, mandador, esclavo, vasallo, primer y segundo capitán... (Cfr. García 2006).

De acuerdo con Barroeta (2008: 333) esta organización ha variado con el tiempo, se ha innovado, pero aún muchas designaciones aluden al sistema de esclavitud:

Los estudiosos del tema coinciden en señalar a Bobures y Gibraltar como poblaciones donde la devoción y el ritual alcanzan un mayor grado de perfección, aun cuando el sistema de gobierno ha sufrido cambios en el tiempo: A mediados del siglo XIX era ejercido, fundamentalmente, por un Caporal o Director dotado de un látigo; a mediados del siglo XX aparecen: el Mayordomo, un Primero y Segundo Capitanes de Ensayo, un Capitán de Tambores, un Abanderado y los Mandadores





**Infografía17.** Organización y jerarquía de las Sociedades de San Benito en el estado Trujillo. Sistematización a partir de la información aportada por Barroeta (2008).

Adicionalmente los promeseros se hacen llamar vasallos o esclavos de San Benito, como una forma de hacer notar que le son fieles al santo. Cabe destacar que el mayordomo es el jerarca de la organización, pero paradójicamente sus funciones son al interior del templo, una vez que San Benito sale de romería o paseo el mando es del primer capitán. Mayordomo era otra forma de llamar al caporal o mayoral en las antiguas haciendas de cacao o caña. Explica Barroeta (*Ob. Cit.:* 334):

Mayordomo: Es la máxima autoridad del culto, que sirve de enlace entre el resto de la organización y la iglesia, de donde no puede salir el santo sin su autorización; es quien cuida que el santo no se deteriore y que su indumentaria esté en excelentes condiciones; conserva las reliquias (ex votos) ofrendadas por pago de milagros y promesas.

**Cuadro 1.** Sociedad de San Benito-Mucuchíes

<b>Presidente</b>	Es el individuo de mayor jerarquía dentro de la sociedad, y como tal, dentro de sus funciones el encarga la de planificar los festejos en honor al Santo, así como velar por que se cumplan con la rigurosidad ya señalada. Duró un año en su decisión y puede ser reelecto
<b>Vicepresidente</b>	Cubre las ausencias del Presidente y junto a este vela por el orden y ejecución de los estatutos
<b>Secretario de actas y correspondencia</b>	Es el encargado de llevar las actas en las reuniones, al igual que registró de todas las promesas cumplidas por el Santo.
<b>Tesoreros</b>	Son dos, uno principal y ocho suplentes, encargados de la recolección de fondos para la sociedad; del mismo modo, llevan el control de los ingresos y egresos para informar a los integrantes de la sociedad sobre el estado de finanzas
<b>Los capitanes</b>	Quienes van vestidos de azul y blanco. Son los encargados de dirigir y los giros durante la celebración.
<b>Los espunteros</b>	Representados por dos personas, cuya vestimenta es el mismo color que el de los capitanes; llegan además el espuntón cruz de guerra.
<b>Los abanderados</b>	Son los encargados de portar las banderas, la nacional y la de la sociedad de San Benito; generalmente usan traje gris y camisa blanca.
<b>Las artillerías mayor y menor</b>	Está integrada por las 750 personas, las cuales se pintan la cara de negro y se encargan de estallar los trabucos de pólvora; se identifican por su vestuario consistente en pantalón, camisa y sombrero negro, capa roja y cintas multicolores en el sombrero.

Fuente: Rivas de Prado (2008: 86-87).

Según el autor precitado el mayordomo entrega y recibe el santo en la puerta de la iglesia al primer capitán, no necesariamente conoce todos los golpes de los tambores, los pases y fases del rito ni las funciones; esto coincide con Rivas de Prado (2008) y Hernández y Fuentes (2012). Una vez el santo afuera del templo católico se crea una religiosidad alterna a la oficial, pero este será un tema del próximo capítulo. Por ahora es menester con apuntar que el cargo de mayor jerarquía en de la sociedad de San Benito es de quien sirve de enlace con la iglesia católica, una forma de reproducción de la perforación de la diferencia colonial en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.

Las cofradías y sociedades además de darle estructura y organización a las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, le aseguran su permanencia en el tiempo, pero durante la colonia, tenían también un fin de orden maquiavélico: “la

estricta reglamentación de la cofradía y su repliegue a lo religioso fue efectiva para minimizar y desactivar los lazos de solidaridad para evitar alzamientos o asonadas; la única vía de liberación posible seguía siendo el cumbe” (Acosta 1984: 213). Además de desactivar los lazos de solidaridad y prevenir -muchas veces sin efecto- complots y conspiraciones, las cofradías sirvieron como instrumento de delación de los mismos:

[ya en el siglo XVIII] ser miembro de una cofradía daba al africano cierto estatus social y religioso, pero le obligaba a buscar y a entregar a los cimarrones, con la recompensa de un peso de oro, del cual debía dar la mitad a la cofradía, pero recibiendo castigo si se negaba a delatar o entregar (Barroeta 2008: 325).

Aunque este hecho perdió su efecto, todavía la diferencia colonial persiste al presentar las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como un hecho curioso, turístico o incluso aún se observan como amenaza de la religión oficial, no obstante, las comunidades reconocen la importancia de la organización en sociedades para instituir las, so riesgo que en ese proceso adquieran más rasgos de la religión oficial a favor del sistema-mundo moderno y quizás en detrimento de su poder agenciante de las subjetividades ancestrales y tradicionales en ellas innovadas.

Eligio Dávila Pérez, un joven de veinte años demuestra la importancia de las sociedades de San Benito para mantenerse en el tiempo y reproducir e innovar la tradición de una forma efectiva “Ingresé a la sociedad de San Benito en el año 1995 [nació 19/02/1983] participando en esta agrupación por más de doce años consecutivos”<sup>34</sup>. En el caso de Las Negreras de Mosquey no hay una organización formal ni en forma de cofradías ni sociedades, de allí su carácter más espontáneo, creativo y alterno a la religión oficial, sin embargo, sus organizadores destacan la importancia de comenzar a instituirse a fin de darle mayor planificación y dirección a la manifestación:

Luis Graterol: La de allá es muy diferente a la de nosotros, porque a veces la hacemos por promesa o por devoción, por lo menos lo mío si es por devoción, pero él allá es por promesa, ellos sí hacen el propio Niño *Perdio*,

---

<sup>34</sup> Comunicación personal en Arreaza (2008: 269).

¿en qué sentido? Ellos sacan en la comunidad es el Niño de la Iglesia, porque el 26 después que nace el Niño en la Iglesia, son 33 socios, agarran al Niño y tiene una lista muy grande a dónde va, dónde ha salido el Niño<sup>35</sup>.

Héctor Graterol: Lo hemos planteado, pero no lo hemos conformado, no la hemos elevado por decir a la alcaldía, a la gobernación, la cuestión de, ¿Cómo te dijera yo?, de la parte cultural, pues, porque San Miguel si está registrada.<sup>36</sup>

Según el último entrevistado, ya no sería una sociedad o una cofradía la forma de instituirse, sería más bien una organización de índole más amplia como una “casa de la cultura” que sirva de plataforma para Las Negreras de Mosquey, entre otras actividades. Se puede resumir que las cofradías sirvieron como un instrumento de control político y social y de delación de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas como una subjetividad agenciante que fue instituida de esa forma por el poder colonial, para evitar que no fueran poderes agenciantes o instituidos, como focos efectivos de resistencia y liberación; hecho que evidencia la capacidad potencial de éstas en pos de iniciar el proceso de decolonialidad.

Cabe entonces preguntarse, si se puede revertir este efecto, o si se pudiera experimentar, desde la asistencia de los estudios decoloniales, el de activar el poder agenciante de las subjetividades de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas que aún no están organizadas en sociedades vinculadas a la religión oficial, en un poder instituido de resistencia y liberación, un poder obediencial genuino en términos de Dussel (2011).

### **Reproducción de la dialéctica vencedores/vencidos y de la subalternización de la mujer: Otra forma de reproducir/resistir la diferencia colonial**

En todas la manifestaciones artísticas sincréticas religiosas de Los Andes venezolanos es común observar una danza en la cual se observa una fila de parejas que

---

<sup>35</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol y Magdelis Gudiño. Luis es organizador y líder de La Negrera de La Hoyada I. Mosquey, 4/1/2015. Felipe A. Bastidas T y Aníbal Arteaga, entrevistadores.

<sup>36</sup> Entrevista realizada a Héctor Graterol, organizador y promotor de La Negrera de la Hoyada II, durante el recorrido de La Negrera de Mosquey del 21/1/2017. Felipe A. Bastidas T., entrevistador.

chocan palos o bastones como si se tratara de una dramatización de un juego de espadas con movimientos al son de los ritmos monótonos del tambor de origen timoto-cuica, el choque sincronizado de los bastones o espadas de palo en el aire coincide con el toque del tambor mientras el sonido de los cascabeles de los trajes o el roce de las alpargatas con el suelo o el sonido de las sayas hechas de bejuco, se acompañan con el ritmo de los instrumentos.

Según Hernández y Fuentes (2012) estas danzas que simulaban guerreros, e incluso el hecho de propinarse latigazos o correazos entre algunos disfrazados de las comparsas, pueden tener origen en danzas ancestrales de Grecia, que luego pasaron a la Europa medieval, sería una especie de ritual guerrero que pudo haber coincidido con rituales de la misma índole en de las subjetividades ancestrales andinas, hispanoárabes y afrosubsaharianas<sup>37</sup>. Para Rivas de Prado (2008: 61) en las fiestas de San Benito de Mucuchíes se puede observar estas danzas con un matiz colonial/moderno y es la representación de vencedores/vencidos, reminiscencias del supuesto triunfo de los cristianos sobre los moros en el siglo XV:

Estas fiestas dejan de tener sentido en España, hasta cierto punto, cuando empieza la conquista en Hispanoamérica, pero ahora resurgen los moros y cristianos con otros matices. Los moros no son los vencidos o los herejes, sino que la parte indígena pasa tomar ese aspecto y viene la propagación de la fe; surgen de nuevo las fiestas que son introducidas particularmente en México y luego en todo al América central.

**Es un elemento claro de la diferencia colonial que ubica a los pueblos originarios como los vencidos y los subalternizados**, también de forma velada e inconsciente: “El San Benito de Mucuchíes tiene giros con sus trajes medievales en los que está presente el espíritu guerrero, aunque no sea con la intención bélica, ya que ellos no llevan trabucos y no pasan esa prueba de hombría y destrezas” (*Ibíd.*). Esta representación de vencedores/vencidos se innovó en las fiestas de San Benito de

---

<sup>37</sup> Es aquí donde cobra pertinencia el concepto de sincretismo, al hacer referencia a un ritual o símbolo que puede tener elementos o rasgos provenientes de distintas culturas, paralelos, superpuestos, combinados o integrados, pero que difícilmente se puedan separar o identificar dónde y cómo está el aporte de cada uno.

Mucuchíes mediante una subsunción del *damné* andino dentro de la identidad nacional donde los vencedores son los héroes de la independencia y los vencidos los realistas, una forma de hacer menos consciente al *damné* en cada innovación, asunto que pone en **evidencia la perforación de la diferencia colonial, seguramente inducida desde los agentes ideológicos del Estado como la escuela o el sistema educativo.**

La subalternización del *damné* es representada y escenificada. También **la subalternización de la mujer como dispositivo moderno no solo es representado en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, sino que se presenta en su organización y logística.** Sin embargo, el rol de la mujer y su participación en el espacio público también es un tema que se ha ido innovando en las manifestaciones, tanto en su puesta en escena como en su organización. En las fiestas de San Benito de Mucuchíes la mujer aparece en escena, pero como un sujeto *Otro* no integrado al rol y representación del hombre en las celebraciones:

Las llamadas giras son de sexo femenino y participan desde hace relativamente poco tiempo. Van ataviadas con camisa blanca y falda amplia de colores en vivos tonos, en los que predomina el rojo; una cinta de sujetar el cabello. También bailan alrededor de un palo de cintas. Ellas realizan además desde hace cierto tiempo y durante las ceremonias un complicado y vistoso tejido de cintas de colores que van trenzando al compás de la música (Hernández y Fuentes 2012: 132).

Es decir, se creó o innovó una puesta en escena con una participación exclusiva para las mujeres. Este principio se reproduce en la organización de la sociedad, la sociedad femenina es una especie de brazo anexo a la sociedad de San Benito, las mujeres no se integran a la tradición masculina y patriarcal tradicional: “Paralela a la sociedad de San Benito funciona la sociedad femenina, que es la única autorizada para la realización de las danzas en honor al santo negro” (Rivas de Prado 2008: 68). El hecho que no exista una organización o una institución de corte tradicional, como es el caso de Las Negreras de Mosquey, parece que permite cierta flexibilidad con respecto a la participación e integración de la mujer tanto en la logística como en la puesta en escena:

Felipe Bastidas: ¿Y si una chica quiere participar?

Coromoto Graterol: Se acepta porque aquí, de hecho, mi sobrina es la que recibe las velas, y la otra sale de tesorera, de coordinadora, lo más seguro que la tesorera este año sea mi sobrina, porque el que era tesorero este año pues él va a cantar. Entonces ahí usted va a ver cómo trabajan. Y en años anteriores hubo muchachas de disfrazados, hubo una muchacha que se disfrazó de bobo, ah bueno, se puso a  *echarle los perros* a otra muchacha y se la creyó completa<sup>38</sup>.

Aunque esta aseveración, que resulta innovadora, contrasta con el señalamiento Juan León González un promotor de Las Negreras de Mosquey, de una generación anterior:

son tres pastores, el Capitán, porque el Capitán es el mayor de la comparsa y son tres damas, el oso, y si acaso de quiere poner la boba también se pone, la boba la lleva el bobo agarrada de una cadena, arrastrada... la boba si es igual al bobo, pero esa no hace ninguna gestión ...<sup>39</sup>

En esta última cita es notoria la subalternización de la mujer, pero también puede interpretarse como un proceso en el cual la mujer ha luchado para ir ganando espacios. Según Belkys Valladares: “también suele participar una dama que lleva la Imagen del Niño Jesús”<sup>40</sup>, este ritual donde usualmente es la mujer quien recibe y porta la imagen del Niño Jesús también fue registrada por Aníbal Arteaga: “El recorrido nos lleva casa por casa, la mayoría que reciben al niño Jesús en la entrada de sus casas son mujeres”<sup>41</sup>. Aunque hay cierta apertura de esta manifestación aún no institucionalizada formalmente, el rol de la mujer sigue siendo subalterno al del hombre, detrás de él, apoyando en la logística vinculada con oficios tradicionalmente catalogados dentro de la modernidad como femeninos, la mayoría de las veces invisible y, por ende, poco reconocido:

---

<sup>38</sup> Entrevista realizada a Coromoto Graterol (*Ob. Cit.*)

<sup>39</sup> Entrevista realizada a Juan León González, antiguo promotor de Las Negreras de Mosquey. Mosquey, 7/1/2015. Felipe A. Bastidas T, entrevistador.

<sup>40</sup> Belkys Valladares. Comunicación personal sobre “Las Negreras de Mosquey” a solicitud del investigador (marzo, 2015).

<sup>41</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal a solicitud del investigador de su registro de observación del acompañamiento en la devolución sistemática a la comunidad, 18/1/2017; y la inmersión del recorrido de La Negrera de La Hoyada III, 21/1/2017; (enero, 2017).

...son los vecinos de la comunidad que hacen semi-círculos alrededor de los disfrazados y coordinadores, la mayoría de los que observan y ayudan a alistar a los disfrazados y cantistas, son mujeres, otras observan solamente y están con los brazos cruzados sobre su pecho, tal vez, tratando de mantener el calor de su cuerpo, pero una sonrisa contagiosa y gentil, se dibujaba en cada rostro allí presente.<sup>42</sup>

En la observación que hemos realizado durante los años 2015, 2016 y 2017 de Las Negreras de Mosquey la mujer siempre ha tenido un rol fundamental en la organización y logística, sin embargo, los líderes visibles generalmente son los hombres, en oportunidades las mujeres prefirieron estar detrás de los entrevistados asintiendo y corroborando todo lo dicho por ellos, en otros casos demostraron una participación mayor, en otros aceptaron ser entrevistadas, en otros menos, exigieron ser entrevistadas. Lo cierto es que las mujeres no pueden estar dentro de los pastores-cantistas, aunque estos se organicen en parejas de pastores/damas, donde se les denomina *damas* porque les toca hacer la segunda voz en un tono más alto (agudo) al recitar y responder a los versos. Ante esta inquietud, Coromoto Graterol explica:

No. Aquí solamente los pastores son varones, anteriormente años atrás cuando hubo la fundación de las negreras, que cuando fue el señor Gerardo, ahí, sí se vestían todos varones, pero hembras y varones, como les explico, eran varones, pero se ponían su falda, las damas y ... pero ya de un tiempo para acá, no se utiliza eso, se utiliza son las cintas, y decorar los pantalones con la cinta y los cruzados<sup>43</sup>.

A este respecto, un pastor-cantista que se identificó como Cheo dice: “las comparsas de antes, por ejemplo, desde que nosotros empezamos a sacar hacia atrás... por ejemplo él era mi compañero, entonces el llevaba una falda, ahorita no, nosotros nos vestimos los dos iguales”<sup>44</sup>. Cabe destacar que según Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*) dentro de las subjetividades campesinas de Los Andes venezolanos los cantores o cantistas de estas manifestaciones se asumen como los verdaderos chamanes o

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*

<sup>43</sup> Entrevista realizada a Coromoto Graterol. *Ob. Cit.*

<sup>44</sup> Entrevista realizada a José (Cheo) Fernández durante los ensayos de La Negrera de La Hoyada I. Mosquey, 7/1/2017. Felipe A. Bastidas T, entrevistador.



sacerdotes de la comunidad, llama la atención que las mujeres no puedan ser cantistas, pero los argumentos conscientes de este hecho parecen reproducir más la sociedad patriarcal moderna:

Juan Zambrano: Entonces sucede que va el capitán con una *dama*, y un pastor con una *dama*; si van por decir algo cinco coros está el Capitán y cuatro pastores, Pastor es el que canta con la *dama*, la *dama* siempre son hombres que se visten de dama con su camisón y sus cosas, **porque una mujer para salir a cantar todo el día, no aguanta** y por eso el hombre se viste de *dama*, se pone camisón o falda<sup>45</sup>.

Es decir, el rol de mujer, es más adecuado allá desde el hogar, desde lo privado y no público:

Magdelis Gudiño: Cada quien tiene su participación, por ejemplo las hermanas, la mamá [de Luis Graterol] ayudan con la preparación de la comida, porque cuando llegan como a esta hora, salen desde las 7 de la mañana hasta ahorita [9 p.m. aproximadamente], no es aquí es en casa de las hermanas en la Hoyada.<sup>46</sup>

La importancia del rol de la mujer en los preparativos y la logística, se realiza en actividades considerada tradicionalmente o socialmente aceptadas como femeninas dentro de la lógica moderna, se destaca de la siguiente forma:

Aníbal Arteaga: ¿Y quiénes hacen los disfraces?

Coromoto Graterol: Todo eso lo hago yo. [Señalando a los sombreros con cintas...] y los disfraces también se los hago yo. El disfraz del Diablo, de La Vieja, el vestido del Niño, todo eso lo hago yo. Hay una colección de vestidos del Niño.

Aníbal Arteaga: Y desde que fecha usted comienza con la preparación...

Coromoto Graterol: Por ejemplo, el arreglo de los sombreros, este año, no los arreglé, ... solamente pegarle lo que se les ha despegado porque esos ya tienen dos años, ahorita que se arreglaron, pero cuando se les quita esa tela y se les tiene que arreglar otra cosa, entonces, comienzo a partir de octubre, octubre, noviembre; me ayuda la hija mía, poco a poco<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano (*Ob. Cit.*).

<sup>46</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol y Magdelis Gudiño. *Ob. Cit.*

<sup>47</sup> Entrevista realizada a Coromoto Graterol. *Ob. Cit.*

La participación de la mujer en estas faenas comienza tres meses antes, mucho antes que la participación de los hombres, sin embargo, es algo oculto y anónimo, así se corrobora en el siguiente discurso:

Felipe Bastidas: ¿Y cómo participa usted?, ¿En que los ayuda a organizarse?

Isabel Bastidas: Si, en varias ocasiones yo les he ayudado mucho, cuando no estoy trabajando yo les ayudo, ayudo a las mujeres a repartir la comida, a hacer recolecta para la comida en la comunidad.

Felipe Bastidas: ¿Eso lo hacen las mujeres?

Isabel Bastidas: Si señor, nosotras las mujeres

Felipe Bastidas: ¿Qué hacen las mujeres exactamente?

Isabel Bastidas: tenemos un grupito que se organiza para el *vestimiento*, el vestuario de la comparsa del Niño, de la comida y, entre todos nosotros, pues hacemos la comida y en la noche se reparte<sup>48</sup>.

La mujer como grupo, como sujeto-comunal es quien se encarga de gestionar recursos para la alimentación de toda la comparsa y para la cena o banquete final. Así lo confirma también la observación de Anibal Arteaga sobre el cierre de la Negrera de la Hoyada III de 2017: “Las mujeres de la comunidad organizan la mesa de comedor y anuncian que la comida será servida”<sup>49</sup>. Es un trabajo invisible oculto en el fogón o en la cocina o en ese continuo espaciotemporal, pero muy reconocido por todos los integrantes de las comparsas, ya que estratégicamente se acuerda con algunas familias hacer paradas durante el recorrido para refrigerio, almuerzo e hidratación, así como para el banquete final.

También cabe destacar que en las tres negreras que asistimos en 2015, 2016 y 2017 la participación de la mujer en la puesta en la escena fue visible sobre todo en los puestos de logística y coordinación, aunque nunca en la misma proporción que el hombre. En La Negrera de la Hoyada I de 2015, no fue visible la participación de la mujer en la puesta en escena, fue sobre todo en la participación en la confección de vestuarios y alimentación; en La Negrera de La Cuchilla de la Boca del Monte de 2016,

---

<sup>48</sup> Entrevista informal realizada a Isabel Bastidas, conforme a su propia iniciativa y solicitud, durante la Serenada de El Niño previa a La Negrera de La Cuchilla de la Boca del Monte. Mosquey, 7/2/2016. Felipe A. Bastidas, T, entrevistador.

<sup>49</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

Ana Quevedo fue la Tesorera, es decir, era quien dirigía los pastores a las casas, portaba a la imagen del Niño y la entregaba o se las recibía a los dueños o dueñas de casa, las mujeres desde sus hogares estaban muy pendientes de la alimentación e hidratación de los investigadores.

En La Negrera de La Hoyada III de 2017, una de las más organizadas, la participación de la mujer fue más evidente: niñas disfrazadas de pastorcitas, dos niñas con los cantistas portando maracas, había una pareja de hombre (Rubén Singer) y mujer (Aminta Zambrano) como tesoreros, la coordinadora de logística era Diana Gudiño y sus colaboradores debidamente identificados eran jóvenes de ambos sexos.

Se puede resaltar que la participación e integración de la mujer en las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas de Los Andes venezolanos es un fenómeno reciente, en el caso de San Benito de Mucuchíes y otras localidades del páramo aparecen las mujeres dentro de los giros, pero usualmente de forma anexa, no integrada, como un brazo aparte dentro de la organización y la puesta en escena. En Las Negreras de Mosquey no institucionalizadas formalmente la mujer aparece luchando por ocupar poco a poco espacios sin dejar de cubrir el rol desde la cocina, el hogar, la costura y las manualidades que tradicionalmente se le ha asignado, sin llegar claro, a algunos roles de alta jerarquía como ser cantista o capitanas, pero sí han incursionado en otros no menos importantes como interpretar el personaje de El Bobo o ser Tesorera y Coordinadora General de la puesta en escena.

### **Jesucristo como figura central de la subjetividad campesina andina venezolana: Triunfo aparente de la imposición de la modernidad por medio del cristianismo**

Desde el punto de vista aparente y consciente la figura de Jesucristo como deidad única se impuso sobre las subjetividades ancestrales timoto-cuica, y así pasó a las subjetividades campesinas andinas venezolanas, en apariencia, como se profundizará más en este punto en el capítulo siguiente. Esta negociación -desproporcionada- y aceptación en cierta forma fue así debido a que el concepto de Dios-Uno no tenía antecedente en la ancestralidad andina venezolana como tal, recordemos en la subjetividad trádica andina develada en el capítulo VI.

La imposición de la figura del Dios-Uno se introdujo en primera instancia combinada por la espada bajo el signo de la cruz, según Burguera (1982:68)

según Fray Pedro Aguado Juan de Maldonado instituyó darles a los indígenas una cruz a manera de contraseña para que los conquistadores no los asesinasen, pronto se corrió la voz por el valle y en algunas aldeas y asentamientos los españoles encontraron que las casas tenían en las puertas cruces muy bien hechas, es decir, consideraron que si las personas que portaban las cruces eran eximidas del abuso, las casas por lógica, deberían concedérseles la misma consideración. Pero la lógica del conquistador era otra: las casas fueron saqueadas.

La imposición e inoculación del culto al Dios-Uno en la ancestralidad andina venezolana fue aplicada sistemáticamente, y se empleó con mayor fuerza en el siglo XVIII, pues, de hecho, el conquistador y los primeros colonizadores habían heredado la flexibilidad propia de la cultura hispano-árabe, donde el elemento denominado moro o mejor dicho árabe-musulmán, durante los ochos siglos que estuvieron y dominaron la península ibérica, convivieron con los cristianos y no los obligaron a convertirse, como si fue el caso contrario con los musulmanes que permanecieron en el territorio hoy denominado España luego de la expulsión de los moros cuando fueron cayendo los califatos. Esta flexibilidad religiosa de origen musulmán de la cultura hispanoárabe fue reproducida frente a los pueblos ancestrales durante el siglo XVI.

Dentro de las cada vez más disminuidas subjetividades campesinas andinas, el único *contra* frente al maleficio del arco iris o los encantos de las lagunas y otros cuerpos de agua es la señal de la cruz blandida con cuchillos o machetes (Barroeta 2008; Dubuc de Isea 1966; Maestros del Ner Cabimbú 2009). Pero **cabe destacar que la devoción a la figura de Jesucristo en Los Andes venezolanos cobra mayor relevancia e importancia en el Niño-Jesús**, de allí que en torno a él giren la mayoría de las tradiciones: Paradura del Niño, Serenada o El Velorio del Niño, Rosario Canta'ó, Niño Perdido o Robo e Niño; todas estas dentro de lo que en Trujillo se conoce como Fiestas del Niño; Romería o Comparsa de Pastores/Negreras.

La devoción y adoración del Niño Jesús demuestra la imposición y aceptación final de Jesucristo por parte de la ancestralidad y ahora de las subjetividades

campesinas andinas (no obstante, como se verá más adelante, fue una negociación - desproporcionada dentro del sincretismo). El triunfo del Niño-Jesús como deidad suprema/única, que puede ser interpretado como el triunfo de la colonialidad/modernidad, queda representada en las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas Dubuc de Isea (1966:447):

**-Actos del 5 de enero El Rompimiento del Velorio del Niño**, bastante rociado con mistela, o miche aromado con eucalipto, llegan a las puertas del Templo con todos sus instrumentos a las 5 de la mañana del día 5. Allí cantarán coplas alusivas a la celebración del Niño Dios. Luego tomarán a sus casas y los segundos capitanes recabarán las ofrendas para la fiesta del 6; gallinas, pólvora, aguardiente, velas, voladores, etc.

**Actos del día 6 de enero.** Ante todo, la Santa Misa. De las lomas próximas, bajan por todos los caminos los campesinos con sus mejores trajes para asistir al Santo Sacrificio. Casi todos los hombres traen algún adorno en sus sombreros. Las mujeres lucen vestidos nuevos, y los actores principales (Capitanes, Pastores, etc.) llegan hasta la puerta de la iglesia. Poco a poco van entrando, y quienes tienen a su cargo la celebración organizan en el centro del Templo una calle escoltada de uno y otro lado por los Pastores, con sus tambores, flautas, y guaruras. El Capitán se sitúa frente al Altar Mayor. Comienza la Santa Misa. Y cuando llega el momento del Sanctus, de la Elevación y la comunión, el Capitán blande una bandera blanca y la agita. De inmediato, suenan los tambores, los pitos, las guaruras. Vendrá luego el sermón, y entre tanto, el Bobo, el Zorro, el Oso, harán pantomimas y tratarán de hacer gracias disimuladas.

El Capitán se sitúa frente al Altar Mayor. Comienza la Santa Misa. Y cuando llega el momento del Sanctus, **de la Elevación y la comunión, el Capitán blande una bandera blanca y la agita.** De inmediato, suenan los tambores, los pitos, las guaruras.

La elevación de la eucaristía o el corpus Cristi al interior del Templo de San Miguel en la celebración de la Romería de Los Pastores, también se reproduce en Las Negreras de Mosquey, al final del recorrido, pero frente a la imagen del Niño-Dios, antes que sea depositada de nuevo en el pesebre del cual partió al alba y que retorna bien entrada la noche: “La gente aplaude, la gente aplaude, vitorea la llegada del Niño [Jesús] con los pastores. En este momento están elevando al Niño por encima, están

bailando al Niño, después de pasear al Niño, lo llevan al pesebre. Todos vitorean”<sup>50</sup>. Este mismo ritual fue observado durante el cierre de Las Negreras de La Hoyada I de 2016 y La Hoyada III de 2017. Otra forma de adoración y devoción-promesa hacia El Niño-Jesús es la donación y confección del vestido (faldellín, *coco-liso* u otra vestimenta y atuendos de bebé) que los devotos/promesantes le realizan a la imagen del santo:

Felipe Bastidas: Pero, ¿el traje del Niño sí es distinto todos los años?

Coromoto Graterol: Sí.

Magdelis Gudiño: Por promesa

Coromoto Graterol: Por ejemplo, está ella [señala a Magdelis Gudiño] que tiene promesa con el Niño, y está un primo de Guanare que él tiene la promesa con el Niño de regalarle su vestido, por ejemplo, este año se lo regaló él, y el año pasado y el año anterior, se lo regaló el primo de Guanare.

Magdelis Gudiño. Hubo año en que tuvo tres vestidos ¿no?

Coromoto Graterol: Sí, saliendo se puso uno, a mitad el otro y cuando llegó el otro<sup>51</sup>.

Durante la entrevista citada, Coromoto Graterol también nos mostró los vestidos del Niño porque “él estrena todos los años” (cada Niño sacado en recorrido por cada sector o macro-familia), acto seguido nos muestran alrededor de unos ocho vestidos. Aquí es evidente como dentro de esta subjetividad andina campesina se introdujo y se instaló la figura del Dios-Uno como dispositivo moderno a partir del cristianismo, sin embargo, se prefiere la imagen infantilizada de Jesús y ella es el objeto de mayor adoración, devoción y respeto.

### **La innovación y la gerencia: herramientas modernas integradas a las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas**

La innovación y la gerencia, aunque son comunes a cualquier civilización, cultura, su ejercicio consciente y su apropiación como fin o herramienta fundamental para alcanzar fines colectivos, ha sido adjudicada como una de las bases de la

---

<sup>50</sup> Registro de observación grabado en audio durante la llegada del recorrido de La Negrera de La Cuchilla de La Boca del Monte. Mosquey, 8/2/2016. Felipe A. Bastidas T.

<sup>51</sup> Entrevista realizada a Coromoto Graterol. *Ob. Cit.*

modernidad, sobre todo, cuando sobre ellas se levantan y sostienen organizaciones. Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas han tomado estos dispositivos modernos a su favor para sostenerse en el tiempo, adaptarse a los diversos contextos socio-históricos, así como atraer a más adeptos, sean promesantes o espectadores.

Los estudiosos de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas concuerdan que estas no se preservan ni conservan, por el contrario, se innovan y se actualizan. Esto es evidente en Las Negreras de Mosquey dado que en menos de cincuenta años su carácter guerrero, agresivo, majadero y transgresor ha sido actualizado hacia una manifestación considerada con el público espectador, más respetuosa y armónica, sin dejar al lado su carácter irreverente, retador, sugestivo y creativo, ni sustituir sus rituales guerreros; sino más bien reinterpretándolos y estableciendo límites y ciertas reglas que le dan cabida en rangos permitidos, escenarios y contextos. A continuación, el relato de la generación que ha asistido y ha introducido esas innovaciones:

Y, es más, antes, hace años atrás, la historia decía que cuando se encontraban dos negreras era peligroso, por lo mismo, por la agresividad de ellos, porque ellos se agredían y pues si se encontraban las dos negreras, pues era peligroso porque se golpeaban<sup>52</sup>.

Este tipo de sucesos, ya no se dan porque, en primer lugar, han limitado el consumo de miche (bebida alcohólica transparente obtenida de la caña de azúcar) en el recorrido, en segundo lugar, ya no son tan agresivas para no espantar a los espectadores, y, en tercer lugar, porque se organizan de tal forma que se trata de distribuir las negreras de los sectores o macro-familias en los sábados o días de asueto que van de enero hasta la semana santa. Las negreras de hace unos cuarenta a setenta años, además de agresivas, infundían miedo por las máscaras de cuero y los correazos que propinaban algunos pastores-disfrazados a los espectadores desprevenidos, máxime, el sonido del cacho, los tambores y las máscaras de cuero de animal:

Dilia Rosa Zambrano: ¡Ah *rigor*! Desde pequeña, ¡yo si les tenía miedo...!  
Felipe Bastidas: ¿Por qué les tenía miedo?

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*

Dilia Rosa Zambrano: Porque parecía que me iban a llevar. ¡Yo si le tenía miedo! Me metía debajo de la cama y trancaba bien la puerta cuando escuchaba los tambores.<sup>53</sup>

Esto coincide con lo afirmado por Gregorio (Goyo) Toro:

Es que, con el miedo, todos hemos pasado por ahí. Hoy día los muchachos no tienen miedo. Pero uno, como dice la comadre, cuando uno escuchaba el cacho por ahí, salía corriendo directo para debajo de la cama. Eso era por las máscaras, aquellas cosas tan fieras que uno las veía y se asustaba.<sup>54</sup>

Esto lo corrobora Coromoto Graterol: “Es más, mi abuela decía ahí vienen los negros y se los van a llevar<sup>55</sup>”, mientras que Gregoriana (Goyana) Bastidas afirma: “Pues claro, eso es... cuando eso las negreras eran muy feas, porque no ve que ellos mismos hacían las máscaras, las hacían de cuero...<sup>56</sup>”.

porque antes, hace muchos años atrás, cuando sacaban las comparsas eran agresivos, los disfrazados se pegaban mucho, y eran agresivos, entonces nosotros de por sí le teníamos miedo, ¡yo era una que le tenía un miedo, espantoso!, porque eran muy agresivos (...) y se pegaban entre ellos mucho, se maltrataban con las correas y con la cuestión<sup>57</sup>.

Los correazos más las máscaras generaban terror en los niños/as, Gloria Ramírez, una docente de 44 años narró que:

cuando era niña vio venir la negrera y se asustó tanto que fue a esconderse a la cocina y su miedo era tanto que su cuerpo temblaba porque un disfrazado entró a su casa a pedir agua, por ese motivo él fue a la cocina y al verla en estado de terror se quitó la máscara para decirle: “tranquila, soy yo, Juan León”, al tiempo que se quitaba la máscara de cuero de vaca o chivo “que eran muy feas”.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> Entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano (*Ob. Cit.*).

<sup>54</sup> *Ibíd.*

<sup>55</sup> Entrevista realizada a Coromoto Graterol. *Ob. Cit.*

<sup>56</sup> Entrevista grupal informal realizada a Goyana Bastidas, Gloria Ramírez y Carolina Ramírez. Mosquey, 9/1/2015. Felipe A. Bastidas T., entrevistador.

<sup>57</sup> Entrevista realizada a Coromoto Graterol. *Ob. Cit.*

<sup>58</sup> Bitácora de Felipe A. Bastidas T. Mosquey, 6/1/2015.



Esta práctica agresiva de asustar con máscaras y usar su anonimato para agredir con latigazos fue una de las causas para que la manifestación estuviera a punto de desaparecer, pero fue innovada oportunamente. Así quedó registrado en la siguiente entrevista:

Felipe Bastidas: ¿Crees que hay diferencia con las negreras anteriores, hace 10, 15, 20 años?

Belkys Valladares: Pues, en el comportamiento un poco porque anteriormente eran más bravos, le echaban cuero a todo el mundo entonces la gente se eximía de dejarlos entrar, pero ahora como son muchachos de la actualidad, tienen un comportamiento más acorde.

Felipe Bastidas: ¿Quién echaba cuero?

Belkys Valladares: Los que andan disfrazados, ¡como uno no sabe quiénes son!

Felipe Bastidas: ¿Quién específicamente, El Diablo?

Belkys Valladares: Todos, todos cargan correa. Todavía lo hacen, pero en juego, como andan disfrazados a sus amigos los buscan para *echarles broma*. Anteriormente la gente no se animaba mucho a abrirles la puerta porque les daba miedo<sup>59</sup>.

Los actuales promotores conscientes de este hecho por su vivencia en la infancia y la de sus padres, establecieron la regla de solo pegarse o flagelarse entre los mismos pastores-disfrazados, según Rubén Singer: “no golpear a las demás personas, no golpearse tan duro entre ellos”, así lo manifiesta Juan León González: “Eso es lo mismo como *chaparrear* la gente, ¡cómo va a ser posible, que usted, le vaya a pegar!... amagarlo sí, claro hay que amagar”. De este modo, ese rasgo no fue sustituido ni abolido, sino innovado y adaptado al contexto socio-histórico:

Mientras se interpretaba el rosario cantado, los gorilas y los pastores se pusieron agresivos y peleaban, peleaban entre ellos e interactuaban con el público... A esta hora cuando son las 7:57 pm, ya ellos, creo que están un poco tomados, entonces se están dando correazos muy duros, las mujeres no les gusta cuando se ponen así de violentos, manifiestan que no les gusta...<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Entrevista realizada a Belkys Valladares, docente e investigadora socio-cultural. Mosquey, 4/1/2015. Felipe A. Bastidas, T., entrevistador.

<sup>60</sup> Registro de observación grabado en audio durante la llegada del recorrido de La Negrera de La Cuchilla de La Boca del Monte. *Ob. Cit.*

Esta observación coincide con la de Aníbal Arteaga:

Salgo de la sala de la casa hacia donde están los disfrazados en el patio central de la comunidad [macro-familia Zambrano en La Hoyada III], algunos disfrazados se están dando correazos, son cosas que se deben grabar, la sensación de presenciar y vivir estas cosas, no lo puede reproducir una grabación o una cámara, tal vez, puede dar una descripción cercana a la realidad, pero nunca será igual.<sup>61</sup>

Las estrategias para prevenir lesiones son: flagelarse solo entre los pastores disfrazados, no usar látigos o correas con hebilla y, además, protegerse con materiales debajo del disfraz:

Yo le digo algo antes eran muy agresivos, se maltrataban muy feo. Es más, ellos se ponían cartones, y sobre el cartón se ponían goma espuma, y sobre la goma espuma venía la ropa, y no era una camisa, eran dos o tres camisas, todos full (*sic.*) de remiendos, porque antes se pegaban fuerte.<sup>62</sup>

Ellos no se lastiman porque tienen sacos ... ¡Sí! tienen muchas cosas encima, hasta en las piernas las tienen full, ellos se ponen cartones ...: ¡Si, rellenos todos! todos, de cartón<sup>63</sup>.

Otra innovación de Las Negreras de Mosquey es limitar la ingesta de miche, situación difícil de prohibir o restringir, ya que la botella de miche es justo la ofrenda otorgada a los pastores-cantistas en las mayorías de las casas y los pastores-disfrazados insisten en solicitarlas a los espectadores, dueños de casa o negocios; toda vez que estos usualmente ceden ante el petitorio porfiado. Según Juan León González: “Porque hay partes que va uno y cuando ya se van a ir y la gente le da una o dos botellas para que se las lleven”<sup>64</sup>. Pero se ha logrado limitar y controlar con ciertas reglas como que el/la tesorero/a o el *marusero* recolecten las botellas de miche para compartirlas al final del

---

<sup>61</sup> Aníbal. Arteaga. Comunicación escrita. *Ob. Cit.*

<sup>62</sup> Entrevista realizada a Coromoto Graterol. *Ob. Cit.*

<sup>63</sup> Entrevista informal realizada a los niños y la niña: Brayan, Fran, Miguel Ángel, Elimar, José Gregorio, Juan, Yoarden durante el recorrido de La Negrera de la Hoyada III. Mosquey, 21/1/2017. Felipe A. Bastidas T., entrevistador.

<sup>64</sup> Entrevista realizada a Juan León González. *Ob. Cit.*

recorrido o bien administrarlas durante la romería, pero sobre todo, se ha hecho un trabajo de cambio de conciencia. Así lo afirmaron varios informantes:

Belkys Valladares: Pues sí, digamos que se ha vuelto más accesible y uno los recibe en su casa y ellos muy bien portaditos todos. Algunas negreras no permiten que ingieran licor mientras andan en el trayecto, es algo muy positivo, porque anteriormente había algunos que cuando llegaban no se sabía ni siquiera qué cantaban, si en inglés o en español (...) Entonces, la gente acostumbra guardarles su botella de miche, ellos las van guardando y luego ya se las reparten o la disfrutan después de terminar la actividad; mientras andan en su trayecto, uno los ve bastante sobrios y que están en lo que están. Creo que ha habido un cambio de conciencia en ese aspecto, de asumir la cuestión religiosa, como lo que verdaderamente es<sup>65</sup>.

Juan Zambrano: Aquí se ha hecho también muy bonito, porque anteriormente se hacían y eran pocos los que llegaban disfrazados porque esos dejan las máscaras por el camino porque bebían demasiado: ¡no ve que el aguardiente hecha a perder todo! Ahora eso sí hemos hecho aquí, porque ahora hay varias negreras que hacen muchas reuniones para la organización y esa es una de las principales cosas: no beber miche, y eso tienen que buscar a una persona que lo vaya a llevar a tal parte porque es mucho peso y cuando la persona es seria, que está haciendo ese trabajo que es serio, esos llegan todos como salieron [sobrios] (...) Entonces ahí entra Rubén [tesorero] y si tiene miche, le ofrece a todos o les regala una botella a los pastores, se van y ellos se la entregan al Tesorero; hay uno que carga al Niño y otro que lleva todo lo que carga lo que les regalan en una marusa [marusero]<sup>66</sup>.

-Belkys Valladares: Eso ha mejorado mucho, porque antes se emborrachaban. -Rubén Singer: Esa es una de las cosas que primero hay que limitar, porque imagínate cómo se va a formar así. -Felipe Bastidas: ¿A partir de qué año se empezó a organizar la cosa, que no se podía beber así? -Juan Zambrano: Bueno, yo vi esto así aquí, desde que empezó la familia Gudiño a sacar una negrera [década de los noventa del siglo XX]<sup>67</sup>.

Juan León González: No antes era mucho trabajo, pero ahora eso está bien así, entonces recibe el Bobo o el Capitán [la botella de miche ofrendada] y ellos ven a quien se lo dan (...) ¡Si cómo no! Claro el que quiere tomar que

---

<sup>65</sup> Entrevista realizada a Belkys Valladares. *Ob. Cit.*

<sup>66</sup> Entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano. *Ob. Cit.*

<sup>67</sup> *Ibíd.*

se eche su *pala'o*, ¿cómo no? Pero cada ratico ¡no...! más vale, queda mejor que eso lo dejen ya para el final<sup>68</sup>.

Aquí se observa un esfuerzo sistemático por innovar la manifestación para adaptarse a las exigencias estéticas de la actualidad -influenciada por dispositivos modernos-. La innovación de reglas y normas también se ha generado en las fiestas de San Benito de Mucuchíes ante la ingesta exagerada de miche y licor tanto por los promesantes como por los espectadores, de tal forma de mantener cierto orden que no genere la reacción de la religión oficial y las instituciones del Estado estableciendo prohibitivas (Hernández y Fuentes 2012; Rivas de Prado 2008).

Otro implemento innovado en Las Negreras de Mosquey, que sin duda puede convertirse en un debate, es la sustitución de las máscaras de cuero de animales por las máscaras de látex, más agradables a la vista, pero incómodas para el disfrazado. En este punto, cabe destacar lo señalado por Gloria Ramírez cuando se enteró de la entrevista realizada a Juan León González:

¿Y no la vieron? ¿no tiene la máscara? ¡lástima! ¿verdad? Así le hubiesen tomado una foto para que hubiesen visto como era. Eso era aquí [señala hasta la barbilla] y más nada, pero, ¡hay eso si era feo [la máscara]! yo creo que eso era el temor que a uno le daba, ¡hay nooo!<sup>69</sup>.

El público agradece la sustitución de la máscara de cuero de animal por las de látex, las primeras heredadas al parecer de la vertiente timoto-cuica (Rivas de Prado, 2008). Según Goyana Bastidas: “Eso era lo que yo le estaba diciendo a Yajaira ahora, es que antes hacían las máscaras ellos mismos, de cuero de chivo, así, de animales”<sup>70</sup>. Aquí un motivo de dicha sustitución:

Felipe Bastidas: ¿Daban correazos?

Goyo Toro: Sí, pero sobre todo por las máscaras

Felipe Bastidas: ¿De qué eran hechas las máscaras?

Goyo Toro: Las máscaras eran hechas de cuero de res, pero muy feas...

---

<sup>68</sup> Entrevista realizada a Juan León González. *Ob. Cit.*

<sup>69</sup> Entrevista grupal informal realizada a Goyana Bastidas, Gloria Ramírez y Carolina Ramírez. *Ob. Cit.*

<sup>70</sup> *Ibíd.*

Dilia Rosa Zambrano: Ahorita son mejores, pero esas eran de cuero...

La modernidad se impone con pocas sutilezas sobre lo tradicional, parece que el ahorro de tiempo más la estética -según patrones modernos- juegan un papel preponderante:

eran de cuero, de piel de chivo, de vaca, como no había esa sofisticación que hay ahorita, como no había técnica en ese tiempo, cada quien hacía su mascarita y la usaba, hecho manual por su propio recursos y peculio. Ahorita no porque ahora uno va a una casa de deporte y consigue de todo, ¿me entiende?, sofisticado, el tambor lo hacían en madera y cuero de chivo (carraspea la garganta)<sup>71</sup>.

Como es de esperarse, las máscaras de látex tienen sus detractores, sobre todo, porque no son ergonómicas ni ecológicas para la persona que se disfraza:

A mí las de caucho, la primera que vi de caucho, a mí no me gusta eso, eso antes la hacían antes de cuero de chivo, me trajeron pasamontañas, todas esas vainas me trajeron, pero yo, la máscara mía, y las buscan, ahora no, todas son de caucho, pero ¡eso es muy arrecho porque le pega a uno la vista, le pone la vista roja, roja pero roja!<sup>72</sup>.

Y es que como el recorrido de Las Negreras de Mosquey dura todo el día y gran parte de la noche, el uso de la máscara de látex exige que, en primer lugar, la persona disfrazada se coloque un pasamontaña, para evitar sudoración y lesiones en la piel en la cara debido al material sintético y por la exposición al sol. Durante un recorrido nos llamó la atención una máscara de burro confeccionada en cuero que resultaba agradable y atractiva a la vista, pero sin orificios de boca ni nariz, portada por un niño dentro de las comparsas de los pastores disfrazados:

Aníbal Arteaga: ¡Epa! no le dejaste la boca para beber y la nariz

Felipe Bastidas: ¿Estas son mejores que las de látex?

Otoniel González: ... [no contesta]

Aníbal Arteaga: ¿Cuál te hace sudar más, estas o la de látex?

---

<sup>71</sup> Entrevista realizada a Víctor Zambrano, promotor de Las Negreras de La Hoyada III, líder comunitario, agricultor. Mosquey, 7/1/2015. Felipe A. Bastidas T., entrevistador.

<sup>72</sup> Entrevista realizada a Juan León González. *Ob. Cit.*

Otoniel González: ¡Las de látex! (...) <sup>73</sup>

Otoniel González nos comentó que el mismo elaboró su máscara con cuero ya procesado, vinculando el aprendizaje de manualidades de la escuela combinado con su imaginación y genio nato. Tanto por el elemento de ergonomía, comodidad y respeto a la tradición, el uso de las máscaras de látex, como implemento moderno, parece que comienza a ser sometido a consideración y reflexión:

¡También, si claro! Yo participo también en las comparsas que salen de San Miguel, que salen el 6 de enero, yo participo ahí, y eso lo rescatan mucho eso, lo cultural, pues, ellos hacen las máscaras, ellos no permiten estas máscaras [las de látex] <sup>74</sup>.

Adicional a las máscaras otro implemento/instrumento innovado es el cacho, el cual anuncia a las comunidades el recorrido de una negrera. Así lo explica Belkys Valladares: “Existe un sonido muy peculiar que anuncia el acercamiento de la negrera es el producido por lo que aquí denominan cacho, que es una caracola como la que utilizan en oriente para algunos bailes típicos” <sup>75</sup>. El cacho antiguamente elaborado de un cuerno de res, ahora es una caracola porque “se escucha más lejos” y cumple mejor su rol anunciador:

Amable Montilla: Puede ser de caracola o de res, es que Gerardo tenía dos. El de caracol suena más duro. Hace bulla (risas) <sup>76</sup>.

Coromoto Graterol: Sí es un caracol, pero se le sigue diciendo *cacho*. Al estar seco no suena nada. El muchacho que anda todo el tiempo en las negreras es un mudito y el, carga su perola de agua, porque eso sin agua no suena.

Felipe Bastidas: ¡No sabía eso!

---

<sup>73</sup> Entrevista informal realizada a Otoniel González y José Manuel Hernández, niños disfrazados de pastores, durante el recorrido de La Negrera de La Boca del Monte de 2017. Mosquey, 14/1/2017. Felipe A. Bastidas, T. y Aníbal Arteaga, entrevistadores.

<sup>74</sup> Entrevista realizada a Argenis Zambrano, agricultor y participante de La Negrera de La Hoyada III, quien representó el personaje de El Diablo. Mosquey, 21/1/2017. Felipe A. Bastidas T, Tibisay Bastidas y Aníbal Arteaga, entrevistadores.

<sup>75</sup> Belkys Valladares. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

<sup>76</sup> Entrevista realizada a Amable Montilla. *Ob. Cit.*

Coromoto Graterol: ¡Ujm! Si de allá de Chichiriviche, lo trajeron de allá<sup>77</sup>.

Aníbal Arteaga describe el efecto del *cacho* como invitación a la puesta en escena de la manifestación:

Volvimos a escuchar el *cacho* seguido de la explosión de otro cohete... Siento más intenso este reflejo en la cabeza y en los hombros, en mi manía de dar una explicación lógica a las cosas que suceden, pienso que es el frío, ya tengo un sweater, me pongo una chaqueta, dudo en llevarla, cuando entre en calor en la caminata puede ser un fastidio, igual me la dejo... escuchamos otra vez el *cacho*, nos apresuramos a salir y acelerando el paso, frenado por el frío que nos hace sacar todo el aire cálido que queda en los pulmones volviéndolo suspiros gélidos<sup>78</sup>.

Otra innovación hallada en Las Negreras de Mosquey es que esta consiste en un ensamblaje de tradiciones que integra La Romería de Los Pastores y accidentalmente puede generar en un simulacro o performance del Niño-Perdido, incluye Serenada o Velorio del Niño, Paradura del Niño, Pesebre Viviente y cierra con el Rosario Cantado. Todas estas manifestaciones pudieran englobarse dentro de la denominación Fiestas del Niño, donde se puede ejecutar una o varias de ellas (Cf. Dubuc de Isea 1966); pero la innovación de Las Negreras es que las ensambló todas en un solo recorrido o día donde también los promeseros de San Benito aprovechan la ocasión para bañarlo. Porque según los entrevistados las Fiestas del Niño antes podían prolongarse por tres días, según lo informó Víctor Zambrano, donde era necesario hacer pernocta:

Aníbal Arteaga: ¿yo quería preguntar que hubo negreras que pernoctaban su casa, era que la hacían en varios días?

Víctor Zambrano: sí tres días, entonces llegaban aquí, a esta casa le decían casa de posada. Cuando vivía papá, pero después también, incluso vino unas negreras de Agua Fría y de Guaramacal, que se quedaron en una fiesta del Niño Jesús, la comparsa de Agua Fría de aquí posaron, y de aquí salimos con el Niño Jesús...<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Entrevista realizada a Coromoto Graterol. *Ob. Cit.*

<sup>78</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

<sup>79</sup> Entrevista realizada a Víctor Zambrano. *Ob. Cit.*

Cheo: Porque nosotros, en la música bajita más bien uno se pone ronco, por eso hay que cantar en voz alta ... Y uno desde la mañanita... Algunos están desde de la cuatro de la mañana y amanecen para el sábado. Eso ha bajado, ha bajado la fiebre. Porque antes amanecíamos varios días... nosotros... los primeros años que salíamos<sup>80</sup>.

La innovación mediante reglas y normas, síntesis de varias manifestaciones y cambio en el uso de nuevos materiales e implementos, e incorporación de nuevos personajes para dar cabida a jóvenes y niños animados en participar, debido también al crecimiento poblacional de Mosquey, no son las únicas estrategias modernas aplicadas en esta manifestación:

Los **procesos gerenciales** emergen como una cualidad de la nueva generación de promotores de Las Negreras de Mosquey, y a su vez, representa una negociación con otras formas de pensamiento como la improvisación, la inspiración o la intuición que, junto a la devoción y fe, estaría muy próximo a lo que Lanz (2012) propuso como racionalidad emocional. De los procesos gerenciales, emergió sobre todo lo concerniente a la planificación y la logística; la organización y coordinación de actividades; y la autogestión; por ahora, lo relativo a seguimiento y evaluación no emergió según las fuentes consultadas.

La **planificación** es una herramienta necesaria que junto a la **organización** y **coordinación** aseguran el resultado estético de la manifestación artística religiosa sincrética. Así lo asegura Porfirio Hernández: “la negrera como tal requiere de mucha preparación. ¿Entiende? No es sacar a cuatro bebedores de miche y cantar unos versos porque ya no sería negrera, sería una parranda, unos *cuatrerros*”<sup>81</sup>, esto coincide con lo señalado por Luis Graterol: “Yo te digo, todas las comparsas que salen para mí son iguales, son bonitas, aunque hay unas más organizadas que otras”, y, por ende, más vistosas.

---

<sup>80</sup> Entrevista realizada a José (Cheo) Fernández. *Ob. Cit.*

<sup>81</sup> Entrevista realizada a los hermanos Porfirio, Desiderio y Ramón (Moncho) Hernández Chinchilla. Porfirio es educador y líder político de Mosquey; y Desiderio y Ramón son caficultores de la Boca del Monte y obreros del Ministerio del Poder Popular para la Educación. Mosquey, 12/01/2017. Felipe A. Bastidas T. y Yajaira Bastidas, entrevistadores.



Esto lo confirma una joven coordinadora de 16 años de La Negrera de la Hoyada III de 2017, Mariana Calderón, “para que esta cultura se siga manteniendo mucha responsabilidad... mucha responsabilidad, mucho respeto, unión y una buena planificación...”<sup>82</sup>. Los preparativos deben hacerse con una antelación de al menos tres meses según lo apuntado por Coromoto Graterol en lo concerniente a vestuarios y atuendos, y a partir del 24 de diciembre comienzan las labores de coordinación y logística según Rubén Singer.

Una de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas que exige mayor planificación y coordinación es el Niño Perdido o Robo e’ Niño, cuya exigencia y complejidad ha generado el riesgo que deje de innovarse según Víctor Zambrano. Aunque para Javier Manzanilla, Luis Graterol y Cheo Fernández, en El Alto de San Antonio, una localidad rural del municipio Boconó contigua a Mosquey, aún se celebra fielmente a pesar de su costo financiero y complejidad de logística y preparación. A continuación, fragmentos que dan una idea de la exigencia en planificación y coordinación de esta manifestación:

Barroeta (2008: 313): La familia “robada” preparará el rescate y la familia “ladrona” preparará la defensa. Ambas realizarán los ensayos correspondientes a fin de dar el mayor lucimiento a la fiesta.

Gregorio Toro: Eso lo organizan con tiempo, ya se sabe dónde está el Niño  
Juan Zambrano: Sí, ya se sabe

Gregorio Toro: Pero tienen que buscarlo en varios sitios-

Rubén Singer: La persona que se lo roban, ya sabe que tú te lo vas a robar, ya los coros están buscados los que van a estar adentro y los que van a estar afuera. Por lo menos el tesorero, el que pago soy yo, porque soy el responsable, si en un descuido y el Niño no está me agarran es a mí, ¿me entiendes? Te dejaste robar<sup>83</sup>.

La preparación consiste en componer y ensayar los versos de contesta tanto de la familia robada como la familia ladrona, la selección previa de cuál será la familia

---

<sup>82</sup> Entrevista informal realizada a Paola Pirela y Mariana Calderón durante el recorrido de La Negrera de La Hoyada III de 2017. Mosquey, 21/1/2017. Felipe A. Bastidas T., entrevistador.

<sup>83</sup> Entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano. *Ob. Cit.*

ladrona mediante la táctica de dejarle en la entrada de su casa la imagen del Niño acompañada de un petardo, la coordinación del presupuesto para el banquete y las ofrendas de miche, la búsqueda de músicos, entre otros. La fiesta puede prolongarse más allá de un día y una noche.

Con respecto a Las Negreras de Mosquey, la generación de promotores emergentes ha decidido planificarlas los días sábados y otros días de asueto entre enero hasta miércoles de ceniza, en parte para asegurar la asistencia de promotores, organizadores, promesantes y devotos; así como la asistencia de familiares de organizadores que han emigrado a otras partes del país. Las siguientes citas son una demostración de esta técnica de planificación, que además permite que dos o más negreras no coincidan el mismo día y que, en conjunto, toquen todos los puntos de la parroquia como resultado de la sumatoria de los recorridos.

Belkys Valladares: Estás son organizadas por una familia que ya tiene por devoción celebrar la Fiesta del Niño, se inician el 06 de enero, Día de Los Reyes [Magos] y continúan los siguientes sábados pudiendo llegar hasta los comienzos de la Cuaresma<sup>84</sup>.

Luis Graterol: cada año son unas 4 o 5 comparsas, este año son 3 o 4 por lo menos la mía sale el [sábado] 10, después viene la otra el [sábado] 17 y luego otra el [sábado] 31 [de enero de 2015]: estamos pegados.

Lexander Franco: En Mosquey siempre las hacen todos los años, todos los eneros, todos los sábados, a veces las de lejos [La Cuchilla de Boca del Monte, Las Palmitas o Los Ocumitos, estado Miranda con emigrantes mosqueyeros] la hacen los miércoles. Y esa es una tradición del Niño que siempre la hacen<sup>85</sup>.

Felipe Bastidas: ¿Por qué hoy? ¿Si es lunes de carnaval, por qué lo están haciendo hoy?

Oneiber Milano: No, no, porque nosotros la sacamos en dos días, uno en Las Palmitas y mañana recorreremos al Velorio del Niño y lo sacamos para la comunidad<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Comunicación personal. *Ob. Cit.*

<sup>85</sup> Entrevista informal realizada a Lexander Franco. *Ob. Cit.*

<sup>86</sup> Entrevista grupal realizada a Javier Manzanilla y Oneiber Milano, y otros participantes de La Negrera de La Cuchilla de La Boca del Monte. Javier Manzanilla es agricultor y fue pastor-cantista de esa puesta en escena (dama o segunda voz) y Oneiber Milano es el organizador y

Por su parte los ensayos están referidos más que todo de los versos ejecutados por los cantistas, la afinación de instrumentos y la conformación de parejas de pastores-cantistas de Las Negreras de Mosquey se realizan unos días antes de la puesta en escena:

Magdelis Gudiño: Sí, ensayan y todo allá, los ensayos son a partir del miércoles. Ensayan miércoles, jueves y viernes; el viernes amanecen ensayando, arreglando, acomodando y el sábado salen como a las 7 u 8 de la mañana<sup>87</sup>.

Amable Montilla: Si depende, a veces que me buscan, para la Boca del Monte siempre vienen y me buscan, y se las llevan [las coplas o versos al Niño Perdido], pero tienen que tenerlas para que las estudien. Para que la aprenda (La esposa afirma todo lo que dice, retirada). Yo se la presto al capitán de la negrera y él se la lleva a los demás para que la vayan estudiando. Para que compartan una con otra, los de afuera y los de adentro. Estas son las contestas<sup>88</sup>.

No obstante, la mayor complejidad los representa la logística del recorrido de cada negrera, es decir, de la puesta en escena: las casas donde se realizarán los descansos y se tomarán los refrigerios compuestos generalmente por arepas de maíz y variedad de rellenos, los descansos cuando no hay casas en algunos trayectos para hidratarse, entonar los instrumentos musicales, retirarse las máscaras para darle respiro a la piel y tomar decisiones tácticas sobre el terreno:

Belkys Valladares: Estas negreras son como una devoción de cada familia, que acostumbra a organizar año tras año, se reúnen previamente, ensayan, arreglan los trajes y luego el día fijado desde muy temprano a las 6 de la mañana salen, para visitar las comunidades que con anterioridad ellos han decidido, son las que alcanzan con el tiempo a visitar<sup>89</sup>.

Rubén Singer: He tenido el privilegio de estar en esas comparsas, nos hemos llevado muy bien, mucha organización porque para eso debe haber mucha organización, tiene que haber ensayos, muy buena organización en salir con los disfrazados, tener sus reuniones para ponerse de acuerdo de

---

promotor de dicha negrera; además de agricultor y líder comunitario. Mosquey, 7/2/2016. Felipe A. Bastidas T., entrevistador.

<sup>87</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol y Magdelis Gudiño. *Ob. Cit.*

<sup>88</sup> Entrevista a Amable Montilla. *Ob. Cit.*

<sup>89</sup> Belkys Valladares. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

cómo salir (...) Ahora, no se habían sacado más las negreras por falta de coordinación, por cuestiones de trabajo de uno y otro, entonces no se ponían de acuerdo. Se necesita hacer reuniones internas para ver cómo vamos a salir, cuestiones de la comida, refrigerios, muchas cosas<sup>90</sup>.

Juan Zambrano: Haber coordinadores que vayan dirigiendo las casas, que digan vamos a entrar aquí, no vamos a entrar aquí, porque de repente no quieren que uno entre; si hay alguna persona que esté de luto entonces la música se baja, calladitos entramos le llevamos al Niño, después salimos lentamente y seguimos la comparsa con los disfrazados, después en la noche veneramos al Niño todos<sup>91</sup>.

Luis Graterol: El miércoles recibo a los muchachos para el ensayo, el jueves poner los cables para la luz, el jueves en la tarde acompañar a mi hermana a comprar la comida. El viernes a terminar de arreglar los banquitos donde se sientan los que llegan al rosario, poner los bombillos porque hay 5 o 6 postes que están sin luz, entonces para que no esté tan oscuro a la hora de la llegada, nosotros los ponemos<sup>92</sup>.

Magdelis Gudiño: Ahí organizan los disfraces, las personas que se van a disfrazar, las que van a coordinar, las personas que van a cantar, las personas que van a llevar al Niño, tesorero, la persona que se va a encargar de recoger las botellas [marusero], todo eso.<sup>93</sup>

Amable Montilla: Eso hay una reunión el martes. Hay una reunión allá para empezar a acomodar la gente, los coros quiénes van a cantar, quiénes van a ser pareja quién [pastores-cantistas] va a estar con cada quien [damas]<sup>94</sup>.

Cheo: sí, o sea de aquí a allá arriba, cuando es de aquí que salimos y paramos, cónchale porque de aquí hasta allá, uno se cansa, y la música ... Cuando no hay casas uno para y descansa tarjeta. Por lo menos de aquí a la Hoyada III hay un buen tramo., que por lo menos si se está uno como media hora sin cantar...<sup>95</sup>

Aníbal Arteaga: cuando el camino era intrincado los cantistas aprovechaban para descansar un poco la parte del canto y afinar los cuatros o cambiar alguna cuerdas que se haya roto, en algunas casas se ofrecían a todos los integrantes de la negreras, comida y bebida, arepas rellenas, café, fueron más abundantes al llegar la hora de mediodía, la negrera no se detiene por hora de almuerzo, no hay tiempo de descanso fijo, se toman

---

<sup>90</sup> Entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano. *Ob. Cit.*

<sup>91</sup> *Ibíd.*

<sup>92</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol. *Ob. Cit.*

<sup>93</sup> *Ibíd.*

<sup>94</sup> Entrevista realizada a Amable Montilla. *Ob. Cit.*

<sup>95</sup> Entrevista realizada a José (Cheo) Fernández. *Ob. Cit.*

descansos cortos en el trayecto, aprovechando cuando una casa que recibe al niño, ofrece posada<sup>96</sup>.

La logística una vez preparada y ejecutada se convierte en táctica, es decir, resolver los imprevistos, que generalmente tienen que ver con mantener a raya a los espectadores para que permitan espacio para dar cabida a la puesta en escena de danzas y rituales, controlar el tráfico de automóviles, restringir el consumo de alcohol, evitar peleas y escaramuzas, entre muchas otras. En el caso de las Fiestas de San Benito, en el estado Trujillo, dentro de la organización y jerarquía de las sociedades, hay cargos a los cuales se le adjudican estas responsabilidades, según Barroeta (2008: 337):

**Capitán o Director de Brigada:** Es responsable de mantener el orden. Bajo su control están los mandadores, en número de dos o cuatro, quienes portan un látigo con mango de madera (mandador) para impedir que la gente limite los movimientos del santo y el “Ensayo” [músicos]. Antiguamente había personajes con máscaras y bastón, llamados “barbúas” o “tarasqueros”, controlados por el Capitán de Brigada a fin de que no hicieran “cosas locas” ni asustaran a las mujeres y los niños con sus vestimentas estrafalarias. Estos enmascarados o “tarasqueros” han desaparecido en la mayoría de los pueblos y solo en Ceuta se ve algunos con máscaras hechas a base de taparo. El Capitán de brigada puede sustituir al Primero o Segundo Capitán del Santo, si llegaren a faltar.

**Director o capitán de banda o “ensayo”:** Llamado indistintamente de cualquiera de las cuatro formas, su función es dirigir al grupo musical que integran tamboreros y flautistas, por lo cual debe ser músico experto, conocedor a fondo de cada instrumento y de todos los golpes que con él se interpretan.

En Las Negreras de Mosquey se le adjudica al tesorero decidir a cuál casa visitar, la seña es la puerta principal o las rejas de los portones abiertas, y se apoya con coordinadores que preceden y le van indicando cuáles hogares quieren ser visitados. El capitán es el encargado de dirigir e iniciar los versos y los rituales en el recorrido, dentro de las casas (entrada, vueltas en círculo, retiro, agradecimientos en versos al dueño/a de la casa; es decir, dirige y coordina a los pastores-cantistas). El Viejo, La Vieja y El Bobo, son los encargados de dirigir y coordinar a los pastores disfrazados,

---

<sup>96</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

llaman la atención cuando estos se exceden con sus bromas a los espectadores y correazos entre sí. El Diablo junto a La Muerte y Las Brujas, son los designados para solicitar a los conductores de vehículos que reduzcan la velocidad o den paso a la comparsa cuando estas cruzan la carretera nacional.

Es importante la presencia de motorizados/as en la logística quienes van “abriendo el camino” o dando paso a la comparsa, la custodian al frente y en la retaguardia, además de brindar apoyo al tesorero/a y al *marusero* cuando estos han recolectado las velas y las botellas de miche ofrendadas para transportarlas luego a la casa de llegada. Todos estaban pendientes de los investigadores en la seguridad de los modestos equipos de grabación, nuestra alimentación, hidratación y nuestras recargas de miche para “poder aguantar la caminata”. Seguidamente se presentan muestras de la logística, táctica y coordinación de las puestas en escena de Las Negreras de Mosquey:

Aníbal Arteaga: los coordinadores toman previsiones de seguridad con unas cuerdas para limitar el acceso a un área donde los diablos hicieron una demostración con unas antorchas y spray, tratan de ahuyentar a los [otros] disfrazados con fuego, pero los disfrazados eran más que los diablos y lograron vencerlos...<sup>97</sup>

También en la puesta en escena se negocia con los niños y jóvenes quienes se entusiasman en participar, darle a conocer y hacerles cumplir ciertas medidas de seguridad: fue la solución y acuerdo a partir de un liderazgo negociado:

Luis Graterol: porque yo por lo menos no hago eso que hacen otros compañeros, yo lo he criticado, lo malo de Luis [dicen quienes lo critican como promotor y líder] es que saca 10 o 12 carajitos disfrazados, yo el que veo que no puedo estar pendiente en la carretera, yo le digo disfrácese en la mañana hasta la vía principal y después nos espera donde el compadre Emilio o la Hoyada III y vuelven a la Hoyada que no hay peligro de nada y ellos contentos hacen sus disfraces<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> *Ibíd.*

<sup>98</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol. *Ob. Cit.*

Durante la puesta en escena la dirección y organización de la música y los cantos en un punto álgido y crucial para la apreciación estética global de la manifestación, es por eso que la coordinación en este sentido es fundamental, se ensaya y prepara, pero también se improvisa con apoyo en la creatividad y según el desarrollo de la festividad. En cuanto a las Fiestas de San Benito:

Barroeta (2008:335). **Segundo Capitán del Santo:** Acompaña y apoya al Primer Capitán en todas las ceremonias, y cuando este no puede salir al chimbánguele, asume sus responsabilidades. Su banda es de color amarillo.

Rivas de Prado (2008:89). Los instrumentos musicales que acompañan a los danzantes son cuatro, guitarra, violines y tambores, los cuales son ejecutados por 25 músicos que son cambiados cada dos horas.

En lo que respecta a Las Negreras de Mosquey:

Javier Manzanilla: ...para uno esto es tradición, como le digo cada quien, debía su promesa, es una promesa, cada quien buscaba los cuatristas, que llegaban del este, mire, ya sabe tal fecha tengo mi negrera, usted va hacer El Viejo y, llegaba a la casa de él. Y el otro, le decía usted va hacer El Bobo. Y se iba casa por casa buscando a los disfrazados y los cantistas, ¿Me entiende? Los cantistas. Uno los buscaba, ahora no, ahora se agarró la tradición que todos los años, gracias a mi Dios, y al Niño Dios que nos ayuda<sup>99</sup>.

Luis Graterol: Gracias a Dios los busqué a los tres [cantistas] que hacían falta y después me fui a divertir, porque, ¿qué más? ¡También me sale!, pero ya tengo los músicos cuadrados<sup>100</sup>.

Siguiendo con lo atinente de la puesta en escena de Las Negreras de Mosquey, la preparación, coordinación y la logística de los disfrazados y demás atuendos de los personajes, también es un proceso exigente que requiere de muchas estrategias en conjunto y equipo, liderazgo compartido e incluso autogestión:

Rubén Singer. Se generan muchos gastos, hay que comprar para los disfraces, hay que buscar las mujeres que ayuden a coordinar los disfraces, que los ayuden hacer, o sea, tiene trabajo no es que usted dice voy a sacarla

---

<sup>99</sup> Entrevista realizada a Javier Manzanilla, Oneiber Milano y otros participantes. *Ob. Cit.*

<sup>100</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol y Magdelis Gudiño. *Ob. Cit.*

mañana y ya. Tiene su trabajo, su coordinación, tiene que coordinarse muy bien para que todo salga bonito<sup>101</sup>.

Luis Graterol: Ya mañana me toca movilizarme a buscar los trajes como le estoy diciendo, el martes estar en la casa a organizar, ayudando a arreglar por ejemplo a empezar hacer la casita donde va aparecer El Niño<sup>102</sup>.

Héctor Graterol: Tengo un disfraz de un perro con su cazador; con su escopeta su cartuchera, todo organizado (...) Tengo veinte y pico de sombreros, tengo mis santos, mis cintas, tengo de estas carátulas [máscaras], treinta seleccionadas con mi traje completo que me lo mandé a hacer, o sea el disfraz me llega, si usted va a participar yo le hago el traje. Usted va a usar éste y este con éste<sup>103</sup>.

De la mano con la planificación, dirección y coordinación está la autogestión que según Rivas de Prado (2008), representa el aprendizaje social de la comunidad y la localidad a partir de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas. La autogestión tiene como precedentes las cofradías y ahora las sociedades:

Barroeta (2008: 359): Estos negros o indios también pagan dos pesos (ocho bolívares) al año. Los fondos recabados junto con los aportes extraordinarios de los socios y la colaboración de algunas familias, sirven para cubrir los gastos que ocasiona la fiesta de San Benito [de La Mesa de Esnujaque]. El hecho de contar con cierto poder financiero, aunado al fallecimiento de los antiguos organizadores y animadores, ha conducido a la desaparición de las romerías, realizadas en los primeros nueve meses del año, con la finalidad de conseguir recursos económicos, ahora ya asegurados por otras vías.

Hernández y Fuentes (2012: 131): En los estados andinos, desde el mes de octubre suelen verse por las carreteras y caminos los devotos del Santo, que llevan en brazos un nicho con imagen y un pequeño depósito para las limosnas. En las ciudades, para recoger donativos, se hacen semejantes recorridos por las calles. En Valera, los devotos con imagen del Santo, acompañada de los tamboreros que repican incesantemente los cueros, recorren las calles y reciben masivamente generosos aportes de los residentes.

---

<sup>101</sup> Entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano. *Ob. Cit.*

<sup>102</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol y Magdelis Gudiño. *Ob. Cit.*

<sup>103</sup> Entrevista realizada a Héctor Graterol. *Ob. Cit.*



Esta es una estrategia de autogestión, es decir, hacer extractos o simulacros de la manifestación para recaudar fondos, muchas veces se realizan, porque las instituciones del Estado no contribuyen, lo cual puede ser una ventaja o una desventaja, pues pudiera acarrear control social y político y restricciones, es decir, la autogestión puede asumirse como una herramienta del poder agenciante de las subjetividades presentes en las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas.

El presupuesto como tal no es una estrategia de planificación que se ejecute como tal, más bien la autogestión se sustenta con los aportes de productos como alimento, talento y trabajo manual consistente en: confección de alimentos, vestuarios, máscaras, otros atuendos, vestidos del santo; espacios de las casas o de los patios de las macrofamilias, ideas, creación, imaginación y muchos otros. Aquí el papel de la mujer, aunque menos visible que el del hombre y más anónimo, es intenso y en cierta forma reconocido por la importancia que representa para el éxito de la puesta en escena:

Felipe Bastidas: ¿En cuánto tiempo empiezan a reunir?

Javier Manzanilla: No, no, se va llegando, el que quiera, por decir, el sábado, yo vi, el sábado hablé con la niña de la casa, revisamos cuánto había quedado, yo le dije, ¡Mija hay que anotar! Yo no vivo aquí, estoy haciendo mi casa allá arriba<sup>104</sup>.

La autogestión no solo es comunal también es personal, muchos participantes realizan y confeccionan sus propios disfraces y atuendos, con tan solo ropa vieja y mucha creatividad e imaginación, animada por el entusiasmo inusitado que ocasiona la celebración:

Felipe Bastidas: ¿Y Quién te hizo el traje?, ¿Tú mismo? ¿Tus hermanas?

Rómulo: No, yo mismo<sup>105</sup>

Así que la innovación de la manifestación misma, de normar y reglas, de nuevos personajes, de integración de la mujer, las herramientas gerenciales como la planificación, la coordinación, la logística, la táctica, el liderazgo negociado, la

---

<sup>104</sup> Entrevista grupal realizada a Javier Manzanilla, Oneiber Milano y otros participantes. *Ob. Cit.*

<sup>105</sup> *Ibíd.*

autogestión -comunal y personal- son instrumentos y dispositivos modernos que las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas han asimilado y usado a su favor en un proceso de negociación frente a la racionalidad moderna. Han hallado en estas herramientas modernas beneficios y ventajas, reflejados en su permanencia en el tiempo, así como el logro del respeto y consideración de las instituciones modernas y la religión oficial para de alguna forma lidiar con la perforación con la diferencia colonial.

## CAPÍTULO VIII

### **RESISTENCIA CULTURAL Y SUBJETIVIDADES ALTERNAS AL PROYECTO MODERNO PRESENTES EN LAS MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS RELIGIOSAS SINCRÉTICAS**

En este capítulo se analiza y se demuestra como las principales manifestaciones artísticas sincréticas religiosas de Los Andes venezolanos contienen patrones de resistencia cultural de las ancestralidades hispanoárabe, timoto-cuica y afrosubsahariana; las cuales constituyen a su vez, el reservorio de las subjetividades innovadas del campesino andino como heredero del *damné*, contentivas de modos de vida y epistemologías que pueden ser claves para la decolonialidad, como fuentes vivas de pensamiento fronterizo.

#### **Los ancestros árabe-islámicos de la península ibérica nos comparten su humor y alegría mediante las festividades de Los Andes venezolanos**

Según lo tratado en el capítulo anterior los juglares y los auto sacramentales como antecedentes de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, tuvieron un carácter multiétnico y pluricultural, no obstante, en lo que concierne a las festividades traídas al territorio hoy denominado América Latina, ya sea por la articulación Estado colonial-iglesia o por la transculturización mediante los movimientos migratorios, se ha hallado componentes árabe-islámicos en las festividades y tradiciones andinas venezolanas; como consecuencia de la estadía de ocho siglos y la creación de califatos en la península ibérica anteriores a la conquista y colonización europea del continente hoy llamado América:

Los islámicos, que durante su larga permanencia influenciaron todos los campos de la cultura, ejercieron también su acción sobre el teatro, la música y la danza. Los géneros musicales y bailes en práctica desde tiempos inmemoriales, se enriquecieron con la poesía, música y coreografías árabes. Se adoptaron los instrumentos musicales de los islámicos para acompañarlas, especialmente los de cuerdas, panderos y panderetas (Hernández y Fuentes 2012:55)

Según estas autoras son muchos los rasgos culturales de las danzas y rituales árabes-islámicos asimilados e incorporados a las subjetividades de la península ibérica, más específicamente, **las fiestas humoristas** influenciaron a los auto sacramentales y las fiestas patronales en honor a los santos, las cuales, tal como sucede hoy en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas de Los Andes venezolanos, al alejarse de los templos y de las ciudades, cobraban mayor rigor sus características sincréticas o paralelas frente a los rituales de la religión católica oficial.

Por esta razón García (2006) indica que es más adecuado denominar a los primeros conquistadores y colonos del territorio hoy denominado América, hispano-árabes, pues denominarlos españoles, justamente, responde a la estrategia ideológica de ocultar los rasgos árabe-islámicos que conformaban las subjetividades de los europeos ibéricos a finales del siglo XV. Y son justo las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, quienes han reservado e innovado esas resistencias culturales que se les ha tildado de moriscas, en parte, para desconocer los importantes aportes de esta cultura a occidente, tales como el sistema numérico y las matemáticas que usamos en la actualidad, los estilos arquitectónicos -y como se desarrolla en este aparte- sus influencias en la música y las danzas tradicionales iberoamericanas.

Según Hernández y Fuentes (*Ob. Cit.:* 66) los rasgos de estas fiestas humoristas de origen árabe-islámico en las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas de Iberoamérica son las siguientes:

- Danzas de espadas o de palos (paloteados)
- Uso de máscaras
- Participantes masculinos con rostros ennegrecidos
- Hombres ataviados de mujer
- Recorridos en procesión en fila doble
- Burriquitas
- Dramatizaciones como argumento de muerte y resurrección
- Participantes masculinos ataviados con vistosas indumentarias de payasos o de diabólos de brillantes colores
- Uso de cascabeles y otros ornamentos sonoros en los trajes
- Danzas en fila doble con ejecución de figuras (serpenteos, espirales, entrecruzamientos, giros y mudanza de lugares).

- Danzas en doble fila que ejecutan diversas figuras, entre ellas ochos o cruces.
- Danzantes en fila doble, que avanzan y retroceden ante una imagen
- Danzas de simulación de faenas agrícolas
- Danzas con el palo de cintas ópalo de mayo.

Con respecto a las **danzas de palos o espadas**, es una danza que se ejecuta en las fiestas de San Benito de la zona alto-andina del estado Mérida y del estado Trujillo (Jajó, Mesa de Esnujaque), en apariencia, evocan danzas ancestrales andinas, pero como se ha indagado, en realidad son de origen árabe-islámico: Se ejecutan por hombres quienes se apuestan en fila doble, hacen un paso hacia el piso y luego cruzan los palos o bastones cuyo choque (en ese instante asemejan un túnel de honor militar o “presenten armas”), junto con el roce de las alpargatas en el suelo y el sonido de los cascabeles de los trajes, se acompañan y armonizan al ritmo de la música de fondo. El elemento ancestral andino parece estar en el toque monótono de la música señalada por tambores y maracas.

Este tipo de danzas de paloteados también se efectúan en Los Indios Cospés de Tostós (municipio Boconó-estado Trujillo, creada por un párroco a final de la década de los 50’ del siglo XX en honor a la Virgen de Coromoto), donde al hacer los giros en la danza monótona, el vuelo de sayas hechas con juncos o bejucos, produce un sonido acompañado agradable al oído, el cual no se registra en el formato audiovisual, inmediatamente los danzantes chocan sincrónicamente los palos emitiendo un sonido; el cual, por el contrario, registra un compás bastante audible mientras sucede la danza.

El **uso de máscaras** es común a La Romería de Los Pastores de San Miguel y Las Negreras de Mosquey, usada por los pastores-disfrazados, según los datos aquí hallados, pueden ser una influencia de los rasgos hispanoárabes, sobre todo, por la naturaleza de los personajes semejantes al *Festum Fatuorum* de la edad media, los materiales usados son cuero de animal, tapara o cualquier otro más reciente en cuya confección se asimiló el componente indígena andino. Sin embargo, Rivas de Prado (2008) halló que los timoto-cuicas también eran afectos a las representaciones teatrales donde el uso de máscaras y disfraces de piel de animales era común. En este caso, es

un sincretismo donde es difícil establecer el rasgo cultural originario o dónde se halla el elemento aportado por cada cultura que se conjuga y sintetiza en la manifestación.

En lo concerniente a **participantes masculinos con rostros ennegrecidos**, sí es una tradición hispano-árabe que aún se conserva en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas de las comunidades campesinas andinas venezolanas, sobre todo, las ubicadas en las altas montañas. Barroeta (2008: 359) lo reseña en su reconstrucción de las Fiestas de San Benito de La Mesa de Esnujaque: “Hacia 1970 se incorporan los llamados “negros” o “indios”, quienes no visten trajes especiales, sino que se tiñen la cara con el hollín que impregna los techos y las paredes de las cocinas con fogón de leña”. Según Rivas de Prado (2008) en Mucuchíes y otras localidades del páramo del estado Mérida, incluyendo a Timotes, los giros de San Benito tanto masculinos y femeninos (giros y *giras*) se pintan la cara de negro humo. Aunque la procedencia hispano-árabe de esta costumbre no es consciente en los participantes de Las Negreras de Mosquey, es justo esta práctica la que le da su nombre:

Las palabras son un conjunto de palabras compuestas y si vamos al caso de negro, viene negrera y de negrera, ¿por qué negro? porque se pintaban de negro, de hollín, de eso que les sale a las ollas, y nosotros en carnaval jugábamos con el hollín, y eso no los poníamos en la cara y en el cuerpo...<sup>106</sup>

Esto coincide con lo apuntado por Hernández y Fuentes (2012) e INE (2015) con respecto a las comparsas de disfrazados denominadas negreras de La Romería de Los Pastores de San Miguel que no son dirigidas por los segundos capitanes, pero participan en forma de disfrazados con portaestandartes y los rostros ennegrecidos.

De la ancestralidad hispanoárabe también se destaca los **hombres ataviados de mujer**, tanto en Los Pastores de San Miguel como en Las Negreras de Mosquey, el personaje de La Vieja es representado por un hombre, las parejas de pastores-cantistas son cinco compuestas por hombres, pero las parejas que hacen la segunda voz al entonar los versos se les denomina *damas* y antiguamente usaban falda o camisón y

---

<sup>106</sup> Entrevista a Coromoto Graterol. *Ob. Cit.*

sombreros en forma de cono; de hecho, en La Negrera de La Cuchilla de La Boca del Monte de 2016, los pastores-cantistas que hacían la segunda voz, portaban una falda florida encima del pantalón: “Las comparsas de antes, por ejemplo, desde que nosotros empezamos a sacar hacia atrás. Salida y por ejemplo él era mi compañero, entonces el llevaba una falda, ahorita no, nosotros nos vestimos los dos iguales”<sup>107</sup>.

Para Dubuc de Isea (1966: 434) en Las Fiestas del Niño *las damas* son los hombres disfrazados de mujer; pero a estos personajes en Las Negreras de Mosquey se le denominan *carolinas*, son hombres representando mujeres coquetas o de cualquier oficio -como, por ejemplo, enfermeras- que abordan a otros hombres espectadores generando situaciones graciosas, jocosas e incómodas para quien las sufre.

En las fiestas de San Benito de Mucuchíes, se observan **participantes masculinos ataviados con vistosas indumentarias de payasos o de diabólos de brillantes colores:**

Cuando comenzó la tradición en 1911, el vestuario era de diversos colores y hecho con trozos sobrantes de seda, realizados a mano por las esposas de algunos de los mismos fundadores. Este modelo fue utilizado por más de 84 años consecutivos, desde 1995 fue diseñado un nuevo vestuario tricolor realizado por el empeño y entusiasmo de Eva de González, con la ayuda de Verónica González, que es la costurera de nuestra comunidad<sup>108</sup>.

En el registro de Dubuc de Isea (1966: 446) sobre La Romería de Los Pastores de San Miguel, hace una descripción detallada del vestuario de El Diablo y Los Payasos que conforman personajes de la comparsa y que coincidían con los elementos hispanoárabes de estos disfraces de las fiestas humoristas:

El diablo lleva vestidura roja: blusa de manga larga y pantalones a la rodilla. Medias negras hasta la rodilla. En la cabeza una capucha de tela con tres picos y en la cara una máscara. De su parte posterior saldrá el rabo, hecho también de la misma tela del vestido (...) Los payasos llevan sus trajes en dos o tres tonos, a modo de arlequines. Medio cuerpo de un color; medio de otro color. Rectángulos en verde, rojo y amarillo, se alternan en

---

<sup>107</sup> Entrevista a José (Cheo) Fernández. *Ob. Cit.*

<sup>108</sup> Eligio Dávila Pérez. Comunicación personal en Arreaza (2008:270-271).

un solo disfraz. Se adornan la cabeza de diferentes modos, con tricornos, o cucuruchos, todos bordados en papeles de colores. En general, todos visten en colores diferentes y ninguna vestimenta de payaso es igual a la otra.

La comparsa de disfrazados de La Romería de Los Pastores de San Miguel y de Las Negreras de Mosquey coinciden con las descripciones de los personajes del *Festum Fatuorum* que después recibieron influencia islámico-árabe, **sus representaciones extravagantes recuerdan las fiestas humoristas**, los pastores-disfrazados o *pastores sueltos*, también están presentes en otras festividades del estado Trujillo, muy semejantes a las *locainas* de los estados Falcón y Lara. Según Barroeta (2008: 359):

Los locos que integran las locainas son personajes disfrazados de mamarrachos o representando personajes como El Viejo, La Vieja, El Diablo, etc., cuya función es mantener el orden, pero fundamentalmente divertir con sus movimientos o contorsiones, que sumadas a la vestimenta estafalaria hacen más grotescas y risibles sus figuras... [similares a los presenciados por Mario Briceño Iragorry a comienzos del siglo XX y que en su investigación remontan a muchísimos años atrás y lo hacen suponer que “sean una supervivencia degenerativa del Festum Fatuorum (Fiesta de Los Locos) que en la Alta Edad Media formó parte de la liturgia pagana].

En Mixteque, en el páramo andino merideño, la explicación de las *locainas* y su versión de pastores-disfrazados, tiene un argumento más próximo a la religión católica oficial y del porqué se ubican entre enero, antes de La Candelaria:

El Día de la Candelaria se celebra las locainas, se disfrazaban con máscaras y ropas extrañas, de mujeres, de oso. El significado es cuando la Virgen empezó a sufrir porque supo los sufrimientos que iba a padecer su hijo, se originaron las locainas para alegrar la Virgen, para hacerla reír. Se juntaba plata y se compraban muchas cositas para el sancocho, se hacían muchas máscaras -con trapos y cueros- y se cantaba y se echaba broma<sup>109</sup>.

En Las Negreras de Mosquey, además de los personajes de los pastores-disfrazados de La Vieja, El Viejo, El Bobo, El Diablo, El Oso, se han añadido otros de

---

<sup>109</sup> Orlando Rivas y Téofilo Rángel. Comunicación personal en Arreaza (2008:196).



la vida cotidiana, es una usanza o un ambiente parecido a las comparsas de carnaval o *locainas*, sin embargo, sus antecedentes se remontan casi a la edad antigua europea:

En la temporada que abarcan estos dos ciclos -desde Navidad a la Candelaria- y hasta el miércoles de ceniza, podrían usarse de manera lícita máscaras y con ellas recorrer las calles. De esta costumbre existen referencias ya desde el siglo IV, cuando los hombres vestidos de mujer, de soldados, de políticas, y de viejos y viejas, recorrían los pueblos realizando sencillas representaciones (...) Esta costumbre se había condenado muchas veces; sin embargo, los cortejos de enmascarados durante este periodo perduran en algunas regiones hasta el presente. Aunque las máscaras y atavíos distintos a la indumentaria cotidiana estaban ligados a un concepto de carnaval, las referencias nos indican que no sólo en estas fiestas se usaron (Hernández y Fuentes 2012: 63).

La teatralidad jocosa y burlesca de estos locos disfrazados, es un rasgo que sobrevivió hasta mediados del siglo XX en Los Andes venezolanos, específicamente, en el estado Trujillo. Según Dubuc de Isea (1966: 446): “El bobo, el zorro no tienen distintivo especial. Se visten con ropas andrajosas y centralizan la atención por sus pantomimas constantes...”. Esta costumbre que se remonta a la subjetividad hispano-árabe se mantiene en la segunda década del siglo XXI, en Las Negreras de Mosquey:

Goyana Bastidas: ¡Ah! sí salían [los pastores-disfrazados], porque usaban unas carteras y se metían para las casas, para los patios donde había café [en concha secándose] y entonces los metían en las carteras y se las llevaban [risas], sí eran muy traviosos, pero yo era muy muchacha cuando eso<sup>110</sup>.

Y una vez también lo vi en una comparsa todos: el *finao* Angel, La Vieja; y el *finao* Esteban, El Viejo;... Eh... toditos habían entregado las ofrendas y el Bobo no aparecía, se perdió el Bobo y La Vieja loca llorando de mentiras y El Viejo brincando... él le dijo que la finada Chica Piñero tenía una chiva o un chivo (lo ofrendó), entonces por fin apareció El Bobo, lo jallaron, entonces llegó con la chiva, arrastrándola, porque esa era su ofrenda, pero en verdad no era suya (risas) era del vecino de ahí mismo... entonces el entregó las ofrendas y ... le dieron ganas de cagarrutear a la chiva, entonces brincó y le quitó el sombrero al dueño de la casa, a mano

---

<sup>110</sup> Entrevista informal grupal a Goyana Bastidas, Gloria Ramírez y Carolina Ramírez. *Ob. Cit.*

Santos, ... por un lado le metió: ¡por reerva, porque esa chiva [por] aquí no caga más! (risas).<sup>111</sup>

Luis Graterol: Por lo menos las brujas y La Muerte andan con ellos, son los que andan juntos, son muy malucos, si ellos entran aquí y ven que El Bobo está dormido y le pueden robar el cuchillo, se lo roban y ahí El Viejo y La Vieja le cargan un aplique a El Bobo para que busque el cuchillo porque como se lo quita al diablo, si ese anda por allá adelante (...) A veces hasta uno mismo le dice entréguele el machete para que lo dejen quieto. Si, por ejemplo, El Diablo llega aquí y es de confianza y ve que la comparsa está llegando, entra y le cierra la puerta para que no entren, entonces ahí llegan El Viejo y La Vieja a echarle cuero a El Bobo y salen por aquí por el garaje y dejan la puerta abierta para que entre la comparsa...<sup>112</sup>

Aníbal Arteaga: ...al instante se incorpora al grupo El Bobo, quien señala una botella de licor que está en el piso al lado del pesebre, El Bobo coge la botella, pero la dueña de casa se la quita y se la entrega a la tesorera, saca de su bolsillo unos billetes y se lo entrega a la tesorera también, El Bobo dramatiza el llanto y se lanza al suelo como un niño malcriado, La Vieja lo reprende, dándole un correazo, la señora dueña de casa toma al Niño Jesús y se dirige a la puerta de su casa...<sup>113</sup>

En estos fragmentos se denota el carácter humorista de los pastores-disfrazados, quienes en cualquier espacio abierto generan escenas teatrales jocosas improvisadas con elementos o implementos a la mano de los patios de las casas, sobre todo, cuando los pastores-cantistas están dentro de los hogares en un ritual religioso junto con la imagen del Niño-Jesús, mientras, afuera se dan situaciones de lucha entre El Diablo y El Viejo o La Vieja o El Bobo, *las carolinas* abordan a los presentes, los disfrazados simulan faenas agrícolas, se arman situaciones bromistas con personajes cotidianos tales como dentistas, médicos, políticos, enfermeras, viejitas, policías..., para beneplácito de los espectadores.

El **uso de cascabeles y otros ornamentos sonoros en los trajes** son más frecuentes en los bailes de San Benito, portados por quienes integran los giros o *giras* (Rivas de Prado 2008; Hernández y Fuentes 2012). Por su parte las danzas en **filas**

---

<sup>111</sup> Entrevista realizada a Juan León González. *Ob. Cit.*

<sup>112</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol y Magdelis Graterol. *Ob. Cit.*

<sup>113</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

**dobles y con entrecruzamientos son comunes en las Fiestas de San Benito**, sobre todo las celebradas en el páramo merideño: Chachopo, La Venta, Mucuchíes, Timotes, Pueblo Nuevo y en el estado Trujillo en Jajó y La Mesa de Esnujaque, siendo el baile de la cinta la danza central de este tipo, cuyo origen se remonta baile al hispano-árabe de la cinta de ópalo de mayo según Hernández y Fuentes (2012).

En Las Negreras de Mosquey el baile de la cinta es una danza que puede ser accidental o no dependiendo de la disposición y gestión de la familia organizadora. A continuación, citas que respaldan este argumento:

Hernández y Fuentes (2012:132): En la fiesta de Timotes hay giros blancos y negros con el rostro ennegrecido. Cada grupo suele bailar durante el recorrido de la procesión alrededor de un palo de cintas, el cual tejen y destejen al son de un ritmo musical que recibe el nombre de gaita.

Barroeta (2008: 359): En La Mesa de Esnujaque practican diversos tipos de bailes o danzas: en parejas, la gaita, la contradanza, y las cintas. En todos ellos, la música (nombre dado al conjunto que integran con violín, cuatro, tambor y güiro) acompaña a los danzantes.

En el registro de manifestaciones artísticas religiosas sincréticas y otras fiestas tradicionales del municipio Boconó realizada por Dubuc de Isea (1966) se hace mención de estos bailes de cintas, que se realizaban de forma independiente de otras manifestaciones; a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, en Las Fiestas de Los Reyes Magos de Batatal del mismo municipio, se ejecuta este baile de las cintas como parte de ellas, que en otras partes del país se denomina *sebucán*. La creencia generalizada es que su origen es ancestral americano, pero **aquí se ha hallado que es de origen hispano-árabe.**

Cabe destacar que en las fiestas de San Benito de Mucuchíes este tipo de **danzas en fila doble de entrecruzamiento y contradanza**, de raigambre islámico-árabe se han innovado y han adquirido mayor esplendor y complejidad, sobre todo, después de la incorporación de la mujer, llamadas *giras*, quienes además del baile de la cinta (*sebucán* u ópalo de mayo), también efectúan otras danzas y contradanzas. En la categorización, análisis, conceptualización y sistematización realizada por Rivas de Prado

(2008: 91-95) se halla evidencia de su carácter hispano-árabe vinculado a ritos de fertilidad por el cruce de parejas que dan como resultado un tejido:

**-El sebucán:** se utiliza un palo de seis (6) metros de alto con veintiséis (26) cintas colgantes de colores. Organizadas las bailarinas en dos grupos de 13 que giran en direcciones opuestas alrededor del palo, cada muchacha toma una cinta, y al paso de vals, la pasa alternativamente por arriba y por debajo de la cinta de la danzarina que se cruza con ella para tejer y cubrir así el palo.

**-La cruz:** En esta danza, las participantes, organizadas en dos columnas, se desplazan [alternamente] a paso de vals para formar una cruz.

**-La araña:** Para esta fase se empala una base de 1.50 metros de ancho que tiene colgando treinta cabuyas de colores. Como en el sebucán, las damas a paso de vals, tejen arriba y abajo simulando el tejido de tela de araña.

**-El túnel:** Las damas forman dos columnas portando cada ejecutante una cinta de ocho a diez centímetros de ancho; sostienen la cinta por lo extremos, se organizan y éstas avanzan por fuera hasta ocupar el primer puesto de las columnas; sucesivamente, cada pareja retrocede pasando por el túnel que se forma con las demás parejas.

**-La crineja:** En tres columnas, las damas tejen y destejen hasta formar una crineja.

**-Los cuadros:** A paso de vals, las damas se ordenan así: unas de ocho (8) hileras y otras con ocho (8) columnas, que, al entrecruzar, forman los cuadros.

Todas estas danzas se acompañan con instrumentos de las subjetividades ancestrales campesinas andinas, que en su mayoría son de origen hispano-árabe como guitarra, violín, cuatro; tambores con influencias timoto-cuicas, y de los meramente ancestrales indígenas han sobrevivido las maracas que de algún modo reemplazaron las panderetas e instrumentos similares de origen árabe (Dubuc de Isea 1966; Rivas de Prado 2008; Barroeta 2008; Hernández y Fuentes 2012). Los fotutos y chirimías, así como las guaruras de origen timoto-cuica se usaron hasta finales del siglo XIX (Burguera 1982; Clarac de Briceño 2016, orig. 1976); hoy han sido sustituidos por instrumentos de viento de procedencia europea.

En nuestra observación de Las Negreras de Mosquey durante 2015-2017, llamó la atención que cuando los pastores-cantistas ingresan a las salas de estar de las casas donde generalmente está el pesebre, una vez depositada la imagen del Niño-Jesús en el

altar -compuesto por una mesita con mantel generalmente blanco y una vela blanca, que el dueño o dueña de la casa le ha reservado-; se inicia una danza en círculo sin romper la fila de parejas (pastores-cantistas) al tiempo que entonan los versos dedicados al Niño-Jesús y de agradecimiento o pedimento de la ofrenda a la familia visitada.

Este ritual en círculos de parejas de los pastores-cantistas, es acompañado por La Vieja, El Viejo o El Bobo quienes bailan al son monótono golpeando el suelo con un largo bastón:

el Niño Jesús es entregado en la puerta a la dueña de casa, quien lo toma en sus brazos, le hace la señal de la cruz en la frente de la imagen del niño Jesús y lo lleva a una mesita junto al pesebre que tiene una vela encendida, los cantistas entran cantando y comienza a dar hacer un recorrido haciendo una rueda en la sala dando una vuelta, en la que entran La Vieja y El Viejo que danzan al son del canto, el cuatro y el tambor, dando golpes secos al piso con los extremos inferiores de los bordones guías que cargan cada uno<sup>114</sup>.

Dicho ritual se repite con el Baño de San Benito en caso que un dueño o dueña de casa advierta su intención de aprovechar la vista de la comparsa para pagarle una promesa. Los pastores-cantistas dan vueltas en círculo mientras El Viejo -u otro personaje de jerarquía- con una botella y ponchera dirige el ritual del Baño de San Benito.

Cabe destacar que la fila doble de los pastores-cantistas generalmente está compuesta por cuatro o cinco parejas: dos con cuatro, dos con maracas y otra pareja con alguno de estos instrumentos alternados, nunca se rompe durante las más de doce horas que dura el recorrido, excepto en los tramos de descanso. Esta doble fila va liderada por un pastor (capitán) que sostiene el portaestandarte del sector o la macro-familia y en la retaguardia un tamborero. El ritual descrito, parece tener la influencia hispano-árabe, según lo hallado hasta ahora.

---

<sup>114</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

En síntesis, según lo aquí sustentado y argumentado la matriz de poder moderna y la aplicación de la diferencia colonial, tiene un claro precedente en la imposición del cristianismo en la Europa de edad media sobre las culturas que se resistieron ante este hecho. Pero hay aún más. La matriz del poder colonial, ya venía operando incluso antes de 1492, porque se había empezado a ocultar la influencia islámico-árabe en la conformación de la cultura española aún sin madurar cuando se activó la conquista y colonización de América por los europeos a finales del siglo XV y primera mitad del siglo XVI. Este hecho quizás tenga relación en que los llamados moros cambiaron su estatus de vencedores a vencidos, y esta subalternización vino a reproducirse en América. Es decir, la diferencia colonial se impuso primero sobre los árabes-ibéricos que permanecieron luego de las caídas de los califatos y esa práctica se reprodujo con los indígenas americanos y luego con los esclavos afrosubsaharianos.

Lo anterior es una corroboración de la tesis de Mignolo (2007a) sobre la O sobre T de Ortelius y luego se transformó en el mito o relato del dictamen, por parte del Dios-Uno a España, sobre la misión de evangelizar a los habitantes de Las Indias occidentales, tal como en el pasaje bíblico le había dictaminado al pueblo judío la tierra prometida y la misión de difundir el monoteísmo (García 2006). De allí que la posición de Bartolomé de Las Casas fue en defensa de los pueblos ancestrales americanos desde una concepción que los infantilizaba y, de igual modo, los subalternizaba, sin llegar - en el discurso, las leyes y la teoría-, a nivel de esclavos, pero que en la práctica sí fue de esa forma a través del servilismo de las encomiendas y los pueblos de doctrina, situación reproducida hasta hoy, con las clases oligárquicas blancas-criollas, herederas del colonizador (Carrera Damas 2012, orig. 1993) con el campesino y los pueblos ancestrales (descendientes del *damné*) mediante prácticas como el cultivo medianero y el peonaje.

### **La impericia en la evangelización de los conquistadores y primeros colonos hispanoárabes contribuyó a la conformación de una religiosidad alterna**

Aunque es notoria la resistencia cultural islámico-árabe en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas en las subjetividades campesinas tradicionales de Los

Andes Venezolanos expresadas en rituales, danzas, vestuarios, implementos, entonaciones, instrumentos musicales, personajes, teatralidad; **el aporte más importante fue la flexibilidad de la ancestralidad islámico-árabe asentada en la península ibérica frente a los cristianos**, rasgo cultural heredado por la cultura hispano-árabe traída por los primeros conquistadores y colonos; lo que propició, de algún modo, que hasta el siglo XVIII, hayan sobrevivido rituales indígenas andinos así como la religiosidad cimarronera de origen afrosahariano, facilitando de este modo el sincretismo o bien el paralelismo tanto religioso como artístico en las festividades. El argumento anterior lo describen Hernández y Fuentes (2012: 55) así:

Durante la dominación visigoda se mantuvo este incremento de adeptos al cristianismo que no fue interrumpido por la invasión de los moriscos, quienes, como ya hemos apuntado, fueron indulgentes con las prácticas religiosas, lo que favoreció la expansión de la religión cristiana.

Es decir, que los árabes-islámicos que habitaron la península ibérica no impusieron con rigor su fe a los cristianos, se instalaron los califatos y las mezquitas sin obligar fehacientemente a los cristianos convertirse a su fe, de allí que el catolicismo haya sobrevivido a los ocho siglos de dominación de los árabes musulmanes. Una vez expulsados los llamados moros del territorio hoy llamado España, los primeros conquistadores y colonos venidos a América practicaron esta flexibilidad y capacidad de coexistencia religiosa, sobre todo, en Los Andes venezolanos, donde no fue hasta el siglo XVIII que se dieron supervisiones eclesiásticas, registrando y escandalizándose por la laxitud confesional de los encomenderos con respecto a la evangelización de los pueblos ancestrales andinos.

Este hecho, combinado con su sentimiento de culpa por los desmanes causados a los pueblos originarios, generó un énfasis de aculturación en los aspectos del lenguaje y del trabajo forzado, y una distensión o superficialidad en lo religioso. Según Picón Salas (1997, orig. 1958): “Hubo una empresa guerrera, un humanismo práctico, no absorto en sueños de belleza como los de Italia renacentista, sino en anhelo de mejora social de reparar los crímenes del conquistador, de enseñar y proteger a las masas desamparadas...”. Esto coincide con la siguiente afirmación: “La religión resultaba, en

aquella forma, un culto sórdido, mediante el cual el evangelizador aliviaba sus contradicciones trasladando la culpa a quienes soportaban la inclemencia de los poderosos” Malavé 1974 *c.p.* Clarac de Briceño (2016, orig. 1976: 92).

En fin, el efecto del descuido -consciente e inconsciente- de los colonos hispano-árabes en el siglo XVI en la evangelización de los pueblos ancestrales andinos fue la consecuencia de: (a) la práctica de laxitud o superficialidad en la imposición religiosa heredada de la tradición islámico-árabe de quienes habitaban la península ibérica justo cuando se dieron los viajes de exploración isabelinos; (b) el sentimiento de culpa generado por los desmanes de los primeros conquistadores, (c) la concepción infantilizada de los pueblos ancestrales argumentada por Bartolomé de Las Casas, (d) el mismo eurocentrismo que impedía observar a los pueblos ancestrales americanos como seres humanos con racionalidad y subjetividades propias. Con respecto a este último aspecto cabe subrayar:

Los españoles pusieron el énfasis cultural, en efecto, sobre el idioma, el trabajo y la religión (aunque de forma muy superficial en cuanto a esta última), pero todo lo demás pasó inadvertido para ellos, porque su *weltanschauung* no les permitía ver en relación con otras culturas (Clarac de Briceño *Ob. Cit.*: 86)

Para esta autora, los encomenderos, luego los hacendados criollos, en su mismo desprecio por los pueblos ancestrales que consideraban vencidos, no prestaron mayor atención a la religiosidad alterna a la oficial de los *damné* practicadas mediante las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas: no les importaban, las desestimaban, y ello contribuyó, como se ha develado y sostenido en esta tesis, a que éstas se hayan convertido en un pensamiento fronterizo; es decir, en un espacio de resistencia cultural del *damné*, y al mismo tiempo, en un escenario de diálogo intercultural, una gnosis fronteriza entre el pensamiento moderno y los pensamientos *otros*. En el caso que nos ocupa, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas de las subjetividades de las comunidades campesinas andinas venezolanas conservan un diálogo intercultural entre la racionalidad moderna, la ancestralidad hispano-árabe, las subjetividades ancestrales y tradicionales andinas y la ancestralidad afrosahariana.



### **Sincretismo artístico-religioso: Una negociación implícita y desproporcionada entre la ancestralidad timoto/cuica y la ancestralidad hispano-árabe en Los Andes venezolanos**

Tal como se trató en el punto anterior la impericia en la evangelización de los conquistadores y primeros colonos civiles, ocasionó que la resistencia cultural de los pueblos ancestrales andinos llegase hasta el siglo XVII y sobreviviera mezclada con ritos católicos hasta el siglo XVIII, e incluso, perviviera de forma subrepticia en el siglo XIX y XX. En estos dos últimos siglos esta resistencia cultural la ejercía el campesino como descendiente del *damné* y portador de sus subjetividades. Hay registros históricos de esta negociación no tácita y desproporcionada entre la resistencia indígena y la flexibilidad religiosa hispanoárabe, en la cual el indígena lograba practicar sus subjetividades de forma paralela y oculta tras la religión oficial, y el colono o el blanco criollo cumplía solo en la formalidad su misión evangelizadora requerida por la Corona; en el siguiente ejemplo, un hecho histórico que ilustra dicho argumento:

...en 1619-1620 Alonso Vásquez de Cisneros fue designado por la Real Audiencia de Santa Fe a investigar [en Mérida] la administración de las encomiendas, encontró que los indios encomendados están en situación de explotación y, además: "Tampoco recibían la instrucción religiosa confiada a los doctrineros como estaba estipulado, manteniéndose gran parte de la población nativa dispersa, no concentrada en núcleos o pueblos". Acto seguido redacta 63 normas llamadas Ordenanzas de Mérida... (Burguera 1982:69-70).

Dentro de estas ordenanzas cabe destacar las siguientes que reflejan la negociación -desproporcionada a favor del conquistador y su violencia epistémica- previa y subyacente entre resistencia cultural indígena timoto-cuica y flexibilidad religiosa hispano-árabe, traducida en la impericia evangelizadora de los encomenderos y doctrineros:

Ordenanzas de Mérida:19. Que los bohíos indígenas tengan cruces e imágenes. 21. Castíguese a los indios que quebranten las fiestas religiosas. 24. Que los capataces no amonesten a los indios a la entrada y salida de la misa. 25. Deben sustituirse los nombres de los indios por nombres cristianos y destruirse sus santuarios. 27. Debe imponérseles la lengua española. 31. Reglamentación de las fiestas indígenas (*Ibíd.*).

Esto demuestra que los *damné* que vivían en la sociedad indoeuropea continuaban con sus fiestas ancestrales, y hallaron en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas un atisbo en donde depositarlas e innovarlas de forma discreta y estratégica frente a la Ley de Indias y la religión oficial. Aquí cabe señalar lo referido por Clarac de Briceño (2016, orig.1976) para quien hay suficiente registro histórico que los hispanoárabes observaron los rituales religiosos autóctonos de Los Andes como demoníacos y los *mojanés* fueron catalogados y castigados como brujos; el sincretismo religioso convenía a ambas partes: cesaba o disminuía la persecución o cacería de brujas situación desgastante para ambos involucrados. Continuando con el soporte histórico de estos argumentos es preciso citar:

Durante 1606-1608 cuando el Obispo Fray Antonio de Alcega visitó a Boconó ... bautizó a todos los aborígenes, quemó 1104 santuarios, casas de ídolos y mandó a quemar otros 400 santuarios. // Para 1777 Martí visitó la zona y según la idolatría había cesado (Nectario María *c.p.* Wagner 1987:7).

Y es que el proceso de conquista y colonización fueron simultáneos, incluso al entrar el proceso de independencia: no fueron procesos consecutivos como la historiografía ha ocultado y tergiversado. Es así como las fundaciones de pueblos de doctrina, siguiendo el patrón organizativo ancestral, continuaba a principios del siglo XVIII (Cf. Carrera Damas *Ob. Cit.*; Sanoja 2011), pero la resistencia cultural indígena seguía aferrándose a sus ritos ancestrales después de doscientos años de colonialidad/modernidad:

Don Diego Jacinto La Mesa, funda La Mesa de Esnujaque y en 1712 es excomulgado el cacique *Smidax* por practicar idolatría y creencias ancestrales, de modo que se le obligó a quemar todos los ídolos y fue enviado para su castigo a la barra de Maracaibo (Paredes 2010: 25).

Así, la resistencia cultural se mantenía, aunque ya mezclados con elementos cristianos-católicos y con la influencia hispano-árabe, se fue creando una religiosidad alterna a la oficial que ha continuado hasta principios del siglo XXI mediante las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas: “El indígena guerrero en defensa de

estas tierras fluctuaba entre la fe de sus antiguos piaches y los del bautismo y otros sacramentos con que había formado su identidad de cristiano nuevo” (Paredes *Ob. Cit.*: 37-38). Como se ha insistido, en el siglo XVIII todavía no se había impuesto del todo la cristiandad como herramienta de la colonialidad/modernidad y fue un proceso complejo de avances y retrocesos para unos y otros:

Pablos de Boconó, de monte en monte y de Tonojó en Guandá y de Siquisay en Mocoy, vestido con plumas de guacamaya, señalando el caracol con labios en que aderezaban la brujería; y a la cual los indios ofrendaban plata, cacao y masato, a fin de que lloviera sobre sus conucos, éstos; o no picase aljorra ni gusanos en las cosechas, aquellos; cual, porque **no obligaran al hijo a la doctrina**; quien, para que olvidase el encomendero los tres días de gavela o los cuatros reales de tributo; por temor a la peste de puntada que destruía lugares enteros, los unos; y en objetos baladíes y los otros por mera idolatría<sup>115</sup>.

Esta cita es rica en varios aspectos, el más evidente es la resistencia cultural del pueblo cuica ante el asedio del colonizador, **esta nación ancestral insistía en practicar sus rituales y religiosidad originarios**. Nótese en la cita anterior, resaltado en negrillas, la conciencia del *damné*, la preocupación y **el petitorio de los padres a sus dioses ancestrales para que sus hijos no estuviesen reclutados por la doctrina**, es decir, al trabajo forzado en forma servil y explotadora, sin usufructo para el trabajador, pero sí para el doctrinero y la Corona. También en la cita resalta el trabajo doble en que se veía forzado el indígena, pues debía trabajarle al doctrinero y, en su poco tiempo libre, cultivaba sus propios conucos mediante una economía comunal de subsistencia basada en organización familiar.

Esto coincide con lo apuntado por Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*) quien establece que en el sistema económico colonial y luego republicano, el cultivo doble del indígena en sus tierras o conucos y en la encomienda o doctrina -luego del campesino (como peón en la hacienda)-, sustentaba al orden colonial y neocolonial; sin embargo, en la

---

<sup>115</sup> *Intermisarum Solemne*. Iglesia parroquial de Santa Ana, 17 de julio de 1712, Licenciado Juan Francisco de Tolosa, cura de ella y juez comisario por el provisor. En Fonseca (2004, orig. 1954). Volumen I. p.43.

nueva fase del capitalismo avanzado, en la segunda mitad del siglo XX, este modo de subsistencia de agricultura económico-familiar del campesino, como heredero del *damné* andino, ya no sustentaba ni era complementario con la economía-mundo capitalista.

Por todo esto, **la economía agrícola de subsistencia ancestral del campesino andino comienza a quebrarse y desaparecer vertiginosamente, quedando solamente las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como reservorios de esas antiguas subjetividades resistentes** mediante innovación constante, y cómo lo aclara la autora citada, son más difíciles de desestructurar que el modo de producción al cual corresponden; y que, para inicios del siglo XXI, está a punto de extinguirse.

Lo anterior se explica porque, aunque en el siglo XVIII las supervisiones y castigos a la religiosidad timoto-cuica alterna a la oficial fue más enfática y dura, el resultado fue un sincretismo religioso donde los dioses y ritos ancestrales se ocultaban tras los cristianos, según Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*) en un primer momento se hizo consciente por el indígena y luego de forma inconsciente por el campesino (Cf. Duque 2002). Registro de la aseveración anterior lo expone Fonseca (2004, orig. 1954):

Más los indios andando los tiempos persistían en sus antiguas creencias. Ahora (1750) mezclados ya con ceremonias de ritual católico, como la santería del indio Juan Benito Vásquez, natural de Boconó y vecino de Carache, que titulándose obispo ordenó sacerdote a Dionisio el tartamudo, Gonzalo Patero y Don Lorenzo de Urbina, cacique de Siquisay, y tenía por creyentes las parcialidades de Siquisay, Santa Ana, Pampan, Mocoy, Cubiscús, Beticó, Esnugué y San Jacinto.

En este orden de ideas, Paredes (2010: 38) señala que aún a principios del siglo XIX, en la catedral de Jajó, todavía los obispos presenciaron, para su sorpresa y escándalo, ofrendas de origen cuica en el altar: “Muchas veces, en el Templo de los Jajones, se mezclaban los ritos indígenas con los cristianos, es allí donde se comienza la evangelización y el respeto a las leyes que emanaban de España”; aún en el proceso de la emancipación, el indígena hacía esfuerzos para permanecer en una lucha muy desigual pero sostenida. Aquí es preciso resaltar que la Iglesia católica a partir del siglo

XVIII, presionó, a doctrineros primero y a hacendados después, a imponer la religión católica a los pueblos ancestrales andinos: El descuido y omisión de este aspecto se trasladó luego a los esclavos afrosaharianos.

**La mimesis del *damné* andino ancestral con sus dioses y la naturaleza, se representa y expresa en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas**

Para profundizar en este complejo hecho, Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*) indica que, en el sincretismo andino, a diferencia de lo ocurrido con el sincretismo o paralelismo religioso afroamericano (Cf. García 2006), la coincidencia o correspondencia de la deidad ancestral con la católica era menos completa, un solo rasgo era suficiente para realizar la permutación. Aún más, solo bastaba que un santo fuese declarado patrón para revestir el rol de mediador dentro la religiosidad alterna a la oficial. Por ejemplo, con San Isidro el sincretismo se facilita porque su ancestralidad hispánica corresponde con el de protector de la tierra y la agricultura del dios timoto-cuica cuyo nombre quedó borrado de la conciencia del campesino de Los Andes venezolanos.

Por su parte, el tributo que el campesino andino le rinde aún a su ancestral *damné* timoto-cuica, quedó oculto o codificado en forma de mitos. Aquí es menester lo apuntado por Wagner (1991:84) “los mitos no son meros cuentos y leyendas... sino códigos, cuyo desciframiento nos da la clave de la visión de mundo, así como de la realidad, tanto socio-cultural como ecológica y, por qué no, espiritual de un pueblo tradicional”.

En los campos trujillanos y merideños, sobre todo en los contextos rurales alto-andinos, el *damné* ancestral quedó representado míticamente en las lagunas, o en los encantos moradores de ella, o bien en las deidades que las protegen. En fin, el *damné* ancestral andino se mimetizó con las mismas deidades que alguna vez le rindió culto cuyos tótems se vinculaban con la naturaleza. Los momoyes o *mumacos*, protectores de los cuerpos de agua, sitio donde habitaba el dios *Ches*, puede interpretarse como un mito de ocultamiento y encapsulamiento del tributo del campesino a su ancestralidad indígena y su religiosidad alterna a la oficial:

...pero a pesar del criterio actual menosprecia los mumacos indígenas que no son otros que los dioses de nuestros antepasados, idolillos de tierra o piedra... no pierde vigencia al temor a las fuerzas telúricas que sobrecogían... a las mansas tribus cuicas que bajo los nombres de tostoses, tirandáes, niquitaos, boconóes, mosqueyes, chandáes, visnajáes, guandáes, cabimbúes, mitimbises, burbusayes; etc., poblaban esta parcela de los Andes. Y así, las cumbres siguen inspirando recogimiento, admiración y temor, tal como ocurría hace tantos años (Dubuc de Isea 1966: 270).

Villasmil 2006 (21-22) en su código de ética momoy, entre uno de sus principios, recuerda la labor de protección de los cuerpos y nacientes de agua, hogar del dios *Ches* según la religiosidad ancestral timoto-cuica: “Cuidar el agua e impedir su agotamiento o acaparamiento es obligación de todo Momoy”. El mito de los momoyes ha cobrado especial importancia en el siglo XXI por su enseñanza ecológica, la cual ha sido aprovechada y asimilada por la intelectualidad trujillana pasando al sistema educativo (interculturalidad extendida).

Pero el mito de los momoyes como protectores de la naturaleza y las aguas, no es el único mito que encapsula la resistencia indígena y el tributo a sus ancestros que le rinde el actual campesino andino. Según Arreaza (2008) en Mixteque, una localidad del páramo merideño, el extinto habitante originario de esa zona se representa en el mito o leyenda de las piedras que se imponen en el paisaje agreste próximo a los picos y picachos:

Entre otras cosas me contaba mi abuela María Sara, la leyenda de la Piedra de los Padres, del mulato y el mapire, las piedras de los padres quisque eran unos sacerdotes judíos que no eran bautizados. Que venían por el camino que viene de Los Llanos, por el camino que viene del Carrizal también. Y a las doce de la noche de Nochebuena, cuando nació el Niño Dios, venían llegando acá a Mixteque y en ese momento cuando nació el Niño Dios se convirtieron en piedra. Eran historias inventadas por los españoles para que nuestros habitantes originarios, los indiecitos de Mixteque, sintieran miedo y se bautizaran, y se hicieran cristianos – católicos<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> Teófilo Rangel. Comunicación personal en Arreaza (2008:123).

Los padres son siete piedras existentes aquí en Mixteque, las cuales fueron siete padres quienes no creyeron en Dios y él los convirtió en piedra<sup>117</sup>.

Los padres son los ancestros, subalternizados por la religión oficial, petrificados por resistirse a la evangelización, pero presentes, ocultos y a la vez visibles, por medio del mito, en las piedras, como el indio que habitaba la Piedra de Mubay en la misma localidad, cuyo espíritu había quedado sepultado debajo de la capilla que se construyó sobre ella (Arreaza 2008). Ese espíritu del indígena que se defendió cuando se sintió amenazado; tal como se defendían los encantos -antiguos dioses y habitantes cuicas en los campos de Boconó- del hombre criollo que irrespetaba los lugares sagrados donde habitaba *Ches*: Las nacientes de agua, amenazadas ahora con extinguirse ante la acción depredadora del ser humano, poniéndose en riesgo a sí mismo:

Unos primos míos estaban cortando caña en la laguna, en eso disque vieron un arco y dijeron a pedrearlo y entonces se les puso atrás, y ellos corren y corren de la laguna a mi casa. Se metieron adentro y ahí mismito cayó la llovizna<sup>118</sup>.

El mimetismo señala que los encantos son los arcos, y los arcos los antiguos dioses, pero también vendrían a ser los antiguos sacerdotes (chamanes, mojanes, médicos verdaderos o buenos médicos); todos representantes del *damné*: “Los arcos: Vienen siendo los mojanes. Donde está un encanto, allí están los arcos. Vienen a beber agua en las quebradas”<sup>119</sup>. Esto coincide con lo apuntado por Clarac de Briceño (2016, orig. 1976) para quien es probable que el Arco haya sido una entidad plural por las diversas formas que reviste (lagunas, ríos, charcos, pantanos...), tal vez está vinculada a una escuela o clase en ciernes mojánica.

En el centro de la intersección del agua con la tierra de la religiosidad alterna andina, está el ser humano que recibirá favores o desgracias dependiendo de las relaciones que haya tenido con el agua y la tierra. Los santos vendrían a ser las deidades ancestrales permutadas, las cuales cumplen el rol de intercesoras o protectoras (contras)

---

<sup>117</sup> Johel Alfonso Rangel [Nacido el 14/11/1994]. Comunicación personal en Arreaza (2008:279).

<sup>118</sup> Eufemia Chinchilla. Entrevistada por Dubuc de Isea (1966: 277).

<sup>119</sup> Ruperto Jaramillo. Entrevistado por Dubuc de Isea (1966: 276).

frente a la divinidad: Las manifestaciones artísticas sincréticas representan esta religiosidad alterna a la oficial, lo que se demuestra en este y el siguiente capítulo de esta tesis.

**El Niño-Jesús deidad impuesta, asimilada y reinterpretada por la religiosidad alterna andina como representación de la divinidad y espiritualidad (mundo arriba)**

En La Romería de Los Pastores de San Miguel, hay pocas, pero significativas coincidencias con el rito de la bajada del *Ches*, quien habitaba en las nacientes de agua de las altas cumbres; según Burguera (1982), había dos ritos, uno privado por los chamanes y uno colectivo con grandes y creativos actos teatrales con la finalidad de adivinar si la cosecha sería buena o no.

Bajada del <i>Ches</i> según Rivas de Prado (2008: 27)	Bajada de Los Reyes (en la Romería de Los Pastores de San Miguel) según Dubuc de Isea (1966: 447-448)
Ellos se destacaban por el gran número de fiestas religiosas y ceremonias, entre las que resalta la bajada del Ches, Dios de la fertilidad de la tierra, que según ellos vivía en todas las fuentes de agua y principalmente en la Laguna de Urao, en donde todos los años sacrificaban a un niño recién nacido.	A las tres de la tarde, la gente que se encontraba diseminada en las casas de la población, torna a las puertas del Templo donde se encuentra colocado el retablo... Los Reyes Magos llegan en sus caballos briosos, del Páramo de Cabimbú, y ante la expectación de los presentes, bajan de sus cabalgaduras, se prosternan <b>tres veces</b> ante el Niño, y dicen coplas sencillas... Todos gritan: ¡Viva! Y presencian cuando los Reyes ofrendan sus limosnas al Niño y besan sus plantas. Otras personas lo harán luego [...]

Llama la atención que Los Reyes Magos “bajen” de las montañas, tal como en los pocos registros existentes bajaba *Ches* con el objeto de recibir ceremonias y rituales por parte de los chamanes y la colectividad. Durante el ritual de La Romería de Los Pastores de San Miguel, desde la mañana, se puede observar a lo lejos, gracias a sus vestimentas coloridas y brillantes, a Los Reyes Magos bajando en sus caballos desde el Páramo de Cabimbú por serpenteadas trochas; esto crea expectativa, desde tempranas horas; por ende, llama la atención y concentración de los espectadores para asistir al ritual que se daría después tal como lo narra Dubuc de Isea (1966). Al día siguiente (7 de enero), se realizan rituales de juego de cañas y gallinas, donde en algunos campos estos animales son sacrificados.



La negociación desproporcionada para el *damné* andino aquí fue la incorporación de la figura de Jesucristo como una deidad autónoma sin precedentes ni antecedentes en la religiosidad ancestral andina y se incorporó como figura única (Bastidas, L. c.p. Duque 2002); es decir, la figura de Jesucristo no fue la sustitución de alguna deidad como probablemente sí ocurrió con San Benito, San Isidro y los Santos Patronos de cada localidad (Cf. Clarac de Briceño *Ob. Cit.*).

**La premisa que se formula en esta tesis a este respecto, es que la figura de Jesucristo fue asimilada dentro de la religiosidad sincrética andina como representante de la divinidad o la espiritualidad** (mundo arriba). En otras palabras, Jesucristo, y en específico, **el Niño-Jesús se asocia a todo lo trascendental, a la espiritualidad; esa fue la solución y la manera cómo el *damné* ancestral andino aceptó finalmente la figura del Dios-Uno**. De esta manera, satisfacía la necesidad de la Iglesia católica de imponer la adoración a Jesucristo, al tiempo, que le permitía al *damné* andino ocultar rasgos de su religiosidad originaria detrás de la diversidad del santoral católico. A continuación, los elementos hallados en la investigación que sustentan dicho supuesto:

1. Según lo registrado por Dubuc de Isea (1966: 434) en lo referente a El Niño Perdido, los campesinos boconeses reportan: “Después de acceder, el promotor buscará a los pastores, al viejo, a la vieja, al bobo, las damas (hombres disfrazados de mujer) y el capitán **(que es el hijo mayor del Niño)**”.

Tanto en Los Pastores de San Miguel como en Las Negreras de Mosquey el capitán es el director de los pastores-cantistas, que de acuerdo con Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*) los *cantistas* o cantores, son los verdaderos sacerdotes dentro de la religiosidad alterna a la oficial. Según esta autora, los sacerdotes católicos y los pastores evangélicos representan para el campesino andino una figura nominal vaciada de sentido con la cual sólo se cumplen ritos formales sin significación: Ir a misa los domingos o cuando el párroco pueda visitar la capilla en la comunidad, oír -mas no escuchar- los sermones, dar limosna en monedas, simular que atienden a los llamados; y luego vuelven a su cotidianidad, reservando la carga simbólica y todo el significado

ritual y cultural para las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas organizadas por la comunidad conformada por varias macro-familias vinculadas entre sí.

En la cita de Dubuc de Isea, se evidencia que el capitán al ser el hijo mayor del Niño-Jesús es quien comanda la comparsa, hecho que es así, según lo observado en Las Negreras de Mosquey en el período de 2015-2017. En este aspecto cabe apuntar:

entre los personajes más resaltantes de Las Negreras pues está El Diablo, El Bobo, los viejos y **particularmente los capitanes de cada negrera**, así **como los músicos que van acompañando los versos de El Niño**, además le hacen dedicatorias particulares y a los dueños de la casa<sup>120</sup>.

2. Los favores pedidos al Niño-Jesús en Las Negreras de Mosquey son diversos y de toda índole, desde los más específicos a los más generalistas como felicidad o libertad, mientras los favores pedidos a otros santos, según los promesantes o devotos, precisaban cierta especificidad para cada uno de ellos. A continuación, el soporte que da sustento a este argumento:

\*Salud como bienestar, aliento y ánimo

Favor pedido a <b>San Antonio</b> (patrón de Mosquey):	Favor pedido al <b>Niño-Jesús</b>
-Mariana Calderón: A San Antonio le pedimos que nos dé mucha vida y salud y que podamos seguir adelante... -Martina Gudiño: Igual, también, que nos tenga alentados, que nos dé vida, salud, para seguir con ellos.	-Berta Hidalgo: Que me aliente y me repare salud. -Mariana Calderón. Si, Bueno, aquí en Trujillo se le pide mucha salud, que nos siga bendiciendo en salud para seguir haciendo comparsas, sacar más comparsas en todo Mosquey.

\*Protección.

Favor pedido a <b>San Benito</b>	Favor pedido al <b>Niño Jesús</b>
-Hernández y Fuentes (2012: 131) “La imagen de San Benito está a menudo presente en los hogares de la región, en modestos altares domésticos donde recibe la ofrenda cotidiana y la solicitud de protección”.	-Danny Graterol: Al Niño para que nos proteja a todos, que nos cuide siempre y que salgamos con bien todos. -Aníbal Arteaga: se quitan las máscaras, aprovechamos para hacer algunas entrevistas, a los personajes principales, muchos de ellos agotados por la jornada, pero felices por el recorrido y dándole gracias a “Dios y al Niño que los llevo con bien y los traje con bien”.

<sup>120</sup> Belkys Valladares. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

\*Manejar situaciones que el ser humano no puede controlar, solucionar o comprender en el momento:

Favor pedido a <b>San Antonio</b> (patrón de Mosquey):	Favor perdido al <b>Niño-Jesús</b>
<p>-Héctor Graterol: “Si, así dicen mito o misterio, por ejemplo, donde vamos a ir ahorita, es un misterio, la bandera se salió del tubo y salió volando... Cuando esto sucede yo digo, por decir, San Antonio manéjalo, por algo se pierde es para recoger” [la comparsa].</p>	<p>-Martina Gudiño: ¡Que nos de paz! Porque todo, todo está muy feo...            -Tibisay Bastidas: así lo manifestó la Sra. Villegas quien visiblemente emocionada expresó: “...Espero la visita del Niño para pedirle por la salud de todos y por la paz...”            -Fran: Yo le pido mucha felicidad, siempre, todos los años.            -Juan Zambrano: Hay un muchacho...reclutado que le dieron muy duro, tuvo la oportunidad y se fugó...lo volvieron a torturar, cómo le darían que le ofreció al Niño hacerle una negrera [luego quedó libre y no terminó de cumplir la recluta].</p>

\*Éxitos en emprendimientos, logro de metas.

Favor pedido a <b>San Benito</b>	Favor pedido al <b>Niño Jesús</b>
<p>Barroeta (2008: 347): “el de la Plata II es también jacarandoso pero viajero itinerante, pues sale del estado para la animación de ferias y pagos de promesas y acompaña, como sortaria mascota al Trujillano Futbol Club”.</p>	<p>-Luis Graterol (hijo): Entonces yo dije que algún día cuando sea grande y tenga la oportunidad, yo la saco y gracias a Dios vamos para el séptimo año ya y mientras tenga vida y salud y El Niño nos aporte algo, siempre la seguiremos sacando.            -Paola Pirela: Hice una promesa de haber pasado todas mis materias y estar con salud este año nuevo... En mi caso, yo salí bien en los estudios y le hice [cumplió] la promesa</p>

\* Buenas siembras-cosechas, prosperidad.

Favor pedido a <b>San Isidro</b>	Favor pedido al <b>Niño Jesús</b>
<p>-Danny Graterol: A San Isidro para que cada vez que sembremos una mata se nos dé...            -Mariana Calderón: A San Isidro son las tierras que cultivamos, nuestros padres, nuestros abuelos, en la creencia de San Isidro labrador para que cuide y siga produciendo las tierras con buenas cosechas            -Fran. A San Isidro siempre le piden que... [intervienen todos los niños] ¡para la siembra!            ---Miguel Ángel: A San Isidro se le pide, uno, que la siembra produzca y de más.            -Martina Gudiño: Él es el agricultor, le pedimos la siembra.</p>	<p>-Juan Zambrano: Bueno, la promesa es como todo. Usted tiene un lote de café, por decir algo, entonces le pide a los santos todos los días le dice al Niño Dios: “Niño Dios con tal que yo tenga una buena cosecha este año, cuente que yo le canto un Rosario”. Entonces tiene una buena cosecha            -Tibisay Bastidas: Por otra parte, se pudo apreciar que entre los cantistas y las personas visitadas se genera un intercambio de agradecimiento y bendiciones, ya que en los versos los pastores recitan: “Que el Niño bendiga mi lindo hogar” o “Que el Niño se lo ha de aumentar”</p>

*\*Curación y sanación de enfermedades:*

Favor pedido a <b>San Benito</b>	Favor pedido al <b>Niño Jesús</b>
<p>-Oréstedes Espinoza, principal Capitán de la sociedad de San Benito de Mucuchíes “siempre ayuda con las cosechas, y en las enfermedades es el Santo de los pobres” (En Rivas de Prado 2008: 62).</p> <p>-Danny Graterol: “Por mi papá, porque él se enfermaba... yo le pedí como promesa a él [San Benito], que cada vez que yo saliera disfrazado, que me buscaran en casa de mi mamá o en casa de mi esposa... lo bañé igualito (...) tiene 4 años que no se ha enfermado. Yo tengo un rosario cantado a él [San Benito] por papá para que no se enferme y otro rosario para que me salga la casa.</p>	<p>-Magdelis Graterol: Porque le gusta [a su esposo Luis Graterol], primero por una promesa porque la mamá se vio en una situación difícil de salud, entonces después lo hace por devoción propia. Él va hasta el Alto de San Antonio.</p> <p>-Luis Graterol (Padre). la señora mía le tiene un rosario ofrecido al Niño-Dios porque el hijo mío se cayó de una placa y no le ocurrió nada ¿entiende?<sup>121</sup></p> <p>-Amable Montilla: Algunos lo hacen por promesa, ...del hijo de Idalia, él se curó del cáncer, gracias a Dios se curó el muchachito.</p> <p>-Eufrañ: Que una niñita allá arriba [no caminaba] le sacaron una negrera y a los meses se fue mejorando.</p>

*\* Fertilidad o salud para concebir hijos.*

En este caso solo hubo petitorio al Niño-Jesús y éste lo concedió:

Magdelys [Gudiño] me saluda muy cariñosamente y me invita a pasar ...y le pregunto por el bebé que lleva en sus brazos, me responde que es su hijo, a lo que le agregó: ¡la promesa! [cumplida del Niño Jesús en ayudarla a concebir porque médicamente tenía pocas posibilidades y para lo cual hizo la promesa de robarse la imagen del Niño y con ello recibir el castigo correspondiente hasta ser cumplido el milagro]<sup>122</sup>.

[risa nerviosa] ¡Porque me acuerdo de esos tiempos, ¡cuando no podía venir...! Y, mi hijo incluso, le ofrecí una promesa al Niño también, mi esposa ¡ya lo iba a abortar!, ¡Y me la cumplió... y le hice esta también! ... ¡por eso, eso es algo muy bonito...!<sup>123</sup>

Se observa en primer lugar, cómo **el Niño-Jesús recibe todas las solicitudes demandadas de forma específica para otros santos, y, en segundo lugar, se le piden los favores más difíciles como la capacidad de concebir hijos**. De este modo, se concluye que el Niño-Jesús conforma la espiritualidad o la divinidad toda como figura

<sup>121</sup> Entrevista informal a Luis Graterol, padre, realizada durante el recorrido de La Negrera de La Hoyada I. Mosquey, 10/1/2015. Aníbal Arteaga, entrevistador.

<sup>122</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

<sup>123</sup> Entrevista a Argenis Zambrano. *Ob. Cit.*

única donde se le piden los mismos favores del *damné* andino ancestral a sus principales dioses: lluvia a Icaque; protección, fertilidad de la tierra y la mujer, agua buena a *Ches*; claridad e iluminación, protección contra lo adverso/adversario a *Chía*.

### Representación de la organización social ancestral y de una casta mojánica o escuela chamánica en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas del estado Trujillo

El Niño-Jesús se incorpora en los rituales como intermediario -y a la vez divinidad- para comunicarse con el mundo espiritual y lo trascendental. En este sentido, llama la atención que la organización de la puesta en escena de Las Negreras de Mosquey tiene similitud con la organización social originaria de los timoto-cuicas.



**Infografía 18.** Similitud entre la organización social timoto-cuica y la organización de la puesta en escena de Las Negreras de Mosquey. Fuente: Elaboración propia: Bastidas (2017).

Según los habitantes de Mosquey de Las Negreras el tesorero es quien coordina la logística y dirige el recorrido, mientras que el capitán es el líder de los pastores-cantistas:

Juan Zambrano: Después viene, el tesorero que es muy importante.

Rubén Singer: Ese no está dentro de la comparsa [de los pastores-cantistas].

Juan Zambrano: Después vienen los demás [los pastores-disfrazados].

Rubén Singer: Claro, si por ejemplo tú te quieres disfrazar, dices yo me voy a disfrazar de esto y lo haces (...)

Juan Zambrano: El vicario del capitán y los pastores, es diferente a los que están disfrazados, la vieja, el viejo, el bobo, el oso, hay unos que de disfrazan de enfermeros, otro de doctor, otro de Chávez, de policía.<sup>124</sup>

Es decir, El Viejo, La Vieja y El Bobo son los dirigentes de los pastores-disfrazados, en un rango inferior al tesorero y al capitán, más próximos a la comunidad y al mundo medio (tierra) en contraposición al mundo de arriba (divinidad) representado por El Niño-Jesús. Es evidente, como se reproduce la organización social ancestral timoto-cuica (ver infografía 18) en Las Negreras de Mosquey.

El rol religioso del capitán en Las Negreras de Mosquey se evidencia por sus acciones en la dirección de los versos, los cuales van narrando lo que acontece en el recorrido; anuncia la entrada a una casa u hogar; saluda a los dueños de casa; los halaga por la belleza de la vivienda o del pesebre, o la belleza de una esposa o hija; les solicita la colaboración, les agradece y se despide; todo esto, expresado mediante el canto de los versos:

Darwin Fernández: tienen que llevar rima, si no hay rima, pues...

Cheo Fernández: o sea, si la copla va a por la *a*, la rima tiene que ser por la *a*.

Darwin Fernández: si porque terminar un verso por la *a* y responder u otro por otra letra... ¡noooo!...

Cheo Fernández: porque, por ejemplo, uno para responder un verso por la *o*, tiene que agarrarlo desde la mitad

Darwin Fernández: por lo menos, el que va delante de uno diga *en estos momentos le vamos a cantar* le debe responder *que devuelva cantar le cantó yo/ el niño bendito que ya nació*, sería la forma de cambiar la copla. Pero normalmente uno se la agarra por la *a* al capitán. El capitán es el que lleva la bandera, la agarra por la *a* al capitán y sigue por la *a*. [Quien] tiene derecho a cambiar la letra es [únicamente] el capitán.<sup>125</sup>

Porfirio Hernández: ...estos son mis hermanos: El mayor, él fue capitán; usted sabe que el capitán es el que dirige y mantiene al pie de la letra el ritmo y el verso. Suponte que el último de atrás, en la tercera, en el tercer

---

<sup>124</sup> Entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano (*Ob. Cit.*).

<sup>125</sup> Entrevista realizada a José (Cheo) Fernández. *Ob. Cit.*

verso, él no escuchó o no correlacionó, él tiene que tener letra suficiente, él es el estratega para volver a iniciar la canturía<sup>126</sup>.

El capitán dirige los versos con carácter ritualista donde se integran ciertos protocolos de la manifestación con la creatividad y la improvisación, pero, además, dirige los rituales tanto en La Romería de Pastores, como cuando ocurren los accidentes de esta hacia El Niño Perdido o El Baño de San Benito. En el primer caso, una vez dentro de la casa visitada, cesa la dirección del/de la tesorero/a o la pareja de tesoreros y se repliegan en su rol de logística custodiando la imagen y dirigiendo al dueño o la dueña de la casa quien la transporta y lo dispone en el altar preparado o en el pesebre. Al cesar la dirección del/de la tesorero/a dentro de la casa visitada, de inmediato el capitán asume la dirección de los pastores-cantistas en la sala, indicando los movimientos y los versos, a este ritual se pliegan El Viejo, La Vieja y El Bobo que son los únicos autorizados a entrar en la casa visitada:

la tesorera apaga la vela y la guarda en la *marusa* [donde] guardó la botella, y alcanza a la dueña de casa que lleva al Niño-Jesús... van saliendo poco a poco los cantistas en pareja, siguiendo a la imagen del Niño-Jesús, los tesoreros y La Vieja y El Viejo<sup>127</sup>.

Cuando la manifestación deriva accidentalmente en el Baño de San Benito, es el capitán quien dirige los versos y parte del ritual con apoyo de El Viejo o El Bobo, siendo muy evidente su alta jerarquía: “apenas entraron los cantistas el señor tomó la cacerola con el santo dentro y le ofreció la botella al capitán”<sup>128</sup>. Así mismo, en La Serenada del Niño descrita por Dubuc de Isea (1996:430) se denota el rol religioso y la importancia de los pastores-cantistas (músicos) en la ejecución de los rituales:

El Niño ha salido de paseo bajo el sereno de la luna o las estrellas, por la noche, a visitar otro Niño Jesús que estará en un pesebre de alguna casa de las proximidades. **Entran al aposento donde está situado el Niño en el altar, y cantarán los músicos...** Dos personas toman en su mano al otro

---

<sup>126</sup> Entrevista realizada a los hermanos Porfirio, Desiderio y Ramón (Moncho) Hernández Chinchilla. *Ob. Cit.*

<sup>127</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

<sup>128</sup> *Ibíd.*

Niño y lo acercan al que ha venido como para que se besen. Sale de nuevo el grupo: **esta vez el Niño invitado irá adelante; enseguida el Niño que invita; luego los músicos y por último el resto de la gente.**

Por todas estas razones, el rango del capitán debe distinguirse y destacarse incluso del tesorero, lo que corrobora el carácter sacerdotal o religioso ancestral de los *cantistas* (Cf. Clarac de Briceño 2016, orig. 1976), y con ello, de la manifestación como tal:

Ah la cinta de los pastores, como es mucha gente es necesario que se distinguan los pastores [cantistas] y el que lleva la bandera es el capitán<sup>129</sup>.

Quienes cantan son dirigidos por un capitán que lleva una bandera que destaca el nombre del sector de donde provienen y los demás llevan su vestimenta adornada con cintas de colores y sombreros adornados<sup>130</sup>.

Sí, esa es la vestimenta de los pastores, de los cantistas, y la del capitán el lleva más implementos que todos, porque lleva la cinta, lleva unas cositas aquí en el brazo, lleva la bandera [portaestandarte], él es el que lleva la batuta para cantar. Él y el Bobo, llevan como la batuta dentro de la comparsa...<sup>131</sup>

De los fragmentos de las entrevistas también se desprende que El Viejo, La Vieja y El Bobo como líderes de los pastores-disfrazados, pueden representar una clase sacerdotal distinta a los pastores-cantistas, esto coincide con las hipótesis de Burguera (1982), Wagner (1987), Duque (2002), Rengifo (2006), Clarac de Briceño (2016, orig. 1976) y otros historiadores y antropólogos, sobre la diversificación de una casta sacerdotal o una escuela mojánica o chamánica, que pudiese dar cuenta de la conformación de una sociedad por clases u otro elemento de complejización social de los asentamientos timoto-cuicas justo cuando se dio la invasión y conquista europea.

Esta complejización de la casta sacerdotal o la conformación de una escuela chamánica en desarrollo de los timoto-cuica cuando se dio la llegada de los europeos en Los Andes venezolanos, también puede rastrearse en la descripción de la

---

<sup>129</sup> Entrevista realizada a Amable Montilla. *Ob. Cit.*

<sup>130</sup> Belkys Valladares. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

<sup>131</sup> Entrevista realizada a Coromoto Graterol. *Ob. Cit.*



organización de La Romería de Los Pastores de San Miguel efectuada por Dubuc de Isea (1966: 444):

Sin embargo, el directivo principal ha sido siempre el capitán mayor, cargo vitalicio concedido a quien años atrás se haya destacado como componente de otro grupo. En segundo término, vendrán los segundos capitanes, quienes tendrán arbitrio sobre las partidas integradas por cinco individuos. El número de los integrantes de las Partidas, varían, pero generalmente están compuestas por cinco personas. El capitán mayor dispondrá lo relativo a los ornamentos; ordenará que los segundos capitanes convoquen a sus Partidas; y elegirá a quienes habrán de representar otros personajes, de los que ya hablaremos. Todos constituirán el grupo que habrá de representar “La Romería de los Pastores”.

No menciona esta autora las negreras, especie de comparsas con rostros ennegrecidos, disfrazados y con portaestandartes que se sumarían a esta jerarquía y organización (Hernández y Fuentes 2012). Lo destacable de la cita es el carácter religioso de los pastores-cantistas que, aunque con nombres modernos, contienen una organización que pudiera dar cuenta de una subjetividad ancestral. Esta aseveración se sustenta a continuación.

**Se pudo hacer un breve análisis semiótico con los colores de la capa del traje del capitán mayor y de las capas y los vestidos de los segundos capitanes de La Romería de Los Pastores de San Miguel**, ya que coinciden con los colores de El Arco y La Arca. Según Georgina González<sup>132</sup> El Arco (macho) es de color rojo, y según la descripción de traje de capitán mayor realizada por Dubuc de Isea (1966: 446):

El capitán mayor llevará en la cabeza una estrella de plata o un kepis de cartón adornado con cintas de colores, cruzará su pecho una banda roja y de su cuello saldrá una corta capa roja. En la mano, el bastón de su mando ribeteado de cintas multicolores.

Coincidencia que genera la duda si el capitán mayor representa esa deidad ancestral perdida que correspondía a los que los campesinos califican como Arco, esta conjetura se aproxima a la certeza, cuando la misma informante Georgina González

---

<sup>132</sup> Entrevistada por Dubuc de Isea (1966: 277)

refiere que la Arca (arco hembra o mujer) son verde- amarillas, lo que se corresponde, a su vez, con la caracterización del vestido y capa de los segundos capitanes:

El segundo capitán lleva en su cabeza un kepis adornado con cintas de papel plateado. Sobre su cuerpo una túnica amarillo fuego abierta por el centro y ribeteado con cinta de color verde. La capa, corta, verde, ribeteada en amarillo y en la mano la cobertura de una espada, cruzada con cintas verdes y amarillas. Los restantes segundos capitanes vestirán del mismo modo (*Ibíd*).

Según la inferencia anterior, el primer capitán y los segundos capitanes de Los Pastores de San Miguel, representarían las deidades ancestrales andinas que quedaron ocultas bajo el mito de El Arco y La Arca, el cual según Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*), se mantuvo de esta forma hasta la segunda mitad del siglo XX, porque en el santoral católico no hay santo o deidad maléfica, solo el diablo pudo ser el sustituto, pero según la teología cristiana éste rival maligno del Dios-Uno surge y se representa con fuego, por ende, no pudo vincularse al carácter maléfico o insano del agua producida por la deidad timoto-cuica diversa y plural designada bajo el mito de los arcos.

El Niño-Jesús, dentro de la puesta en escena de Los Pastores de San Miguel se impone sobre la deidad maléfica-plural de los arcos, representados por el primer y segundos capitanes, que como ya se ha insistido, las deidades ancestrales andinas se mimetizaron con los mojanos o chamanes, y éstos a su vez se mimetizaron con el *damné* ancestral, a cuya continuidad-mímesis se le rinde tributo en las actuales manifestaciones artísticas sincréticas religiosas de Los Andes venezolanos.

### **La teatralidad, la continuidad del espaciotiempo y el don recíproco: subjetividades ancestrales andinas expresadas en Las Negreras de Mosquey**

La resistencia cultural de las subjetividades ancestrales andinas se expresa en varios rasgos y elementos presentes en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas de la actualidad. Aunque el uso de máscara y la teatralidad proviene de la ancestralidad hispano-árabe, hay evidencia que estas costumbres también eran practicadas por los antiguos moradores de Los Andes venezolanos. Según Rivas de

Prado (2008: 27) al hacer una caracterización de estos pueblos originarios de la tierra alto-andina señala:

Aporta Medina (1988) que en relación con la música y la danza que practicaron los indígenas comentados, el español Briceño Valero asistió en 1885 algunas representaciones de tipo ceremonial y llegó a la conclusión de que los timoto-kuikas habían poseído una verdadera forma de expresión teatral (...). Lo mismo expresa Miliani (2006) cuando comenta que los conquistadores presenciaron algunas representaciones indígenas en un estrado elevado como a un metro del suelo, sobre el cual, hombres disfrazados hablaban, cantaban y gesticulaban haciendo ver a los espectadores un historia real o fingida.

Llama la atención que esta teatralidad esté presente en Los Pastores de San Miguel, pero sobre todo en Las Negreras de Mosquey donde constantemente hay performances que se realizan en cualquier espacio abierto y donde haya espectadores, combinada con la romería con más de doce horas de recorrido, donde va adelante la imagen del Niño-Jesús, la cual entra en cada casa con seña de puerta abierta para ser sacralizada por la comparsa. Es decir, es mucho más que una procesión.

De esta manifestación llama la atención una preocupación -y la meta compartida de los organizadores y promotores- de tocar todos los puntos posibles de la parroquia, caminan por calles, caminos pavimentados o de tierra, trochas, caminerías, escalinatas, cruzan haciendas de café, potreros y sembradíos, caseríos rurales y zonas más urbanas; a diferencia de los autos sacramentales de Europa, la procesión de la imagen no se limita a la plaza, el templo o la capilla y otros lugares públicos, sino que visita todas las casas convirtiendo a la localidad en una comunidad única en un continuo espaciotiempo sacralizado por la imagen del Niño-Jesús:

Amable Montilla: Sí ese es el paseo, todo el día lo pasean. Pasan todo el día salen, para la Boca del Monte, salen a Las Cuatro Esquinas y regresan por la Hoyada I, y luego vienen aquí.

Felipe Bastidas: ¿Y por qué hay que pasearlo tanto?

Amable Montilla: Porque ese es la tradición de ellos, pasearlo por todas las comunidades. Y las comunidades nos esperan y la gente que ya saben, nos espera en sus casas...<sup>133</sup>

Según Clarac de Briceño (2016, orig. 1976: 144) “la concepción del espacio en La Pedregosa produce una unidad integradora del espacio físico, del espacio social, y de la dimensión mental, del microcosmos y del macrocosmos, y que es factor integrante de una concepción total y original del mundo”. Esta caracterización comunal coincide con Mosquey porque, aún invadida por emigrantes de otra parte del país y del municipio, halla en su manifestación artística sincrética religiosa una poderosa forma de resistencia ante este hecho:

Por todo el trayecto se unieron personas de todas las edades: jóvenes, niños, adultos, para presenciar las actividades tanto los cantos y versos como las diferentes representaciones de los personajes: El burro, el viejo, la vieja, el diablo, la muerte, el bobo, el mono y las *carolinas*.<sup>134</sup>

La comunidad se integra como espectadora en una parte del trayecto de Las Negreras de Mosquey. Pero curiosamente las casas de emigrantes o nuevos residentes de la localidad, generalmente no abren sus puertas a la comparsa, quedando fuera del recorrido: mentalmente, tanto para los nuevos residentes como para los promesantes, no forman parte de la comunidad de Mosquey. En nuestras inmersiones de 2015 y 2017 al pasar por unos terrenos invadidos con casas improvisadas (ranchos) en la Hoyada I (frente a la Capilla de San Antonio), la comparsa los bordea, pero no entran a la ranchería, los pastores-cantistas -como directores de la puesta en escena- ignoran a los habitantes de este sector aprestados en los bordes de la barriada para presenciar el espectáculo, los omiten, no los ven. En fin, usan la manifestación para conceptuar a la comunidad desde lo ancestral: ese espacio violado, no queda sacralizado, por ahora.

También llama la atención que la capilla de San Antonio (data de 1970 aproximadamente) se toma como una casa más del recorrido. Durante La Negrera de La Hoyada III de 2017 ingresó a dicha capilla porque estaba abierta: La comparsa entra

---

<sup>133</sup> Entrevista realizada a Amable Montilla. *Ob. Cit.*

<sup>134</sup> Tibusay Bastidas. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

y entonan versos a “mi San Antonio”, brevemente colocan El Niño-Jesús visitante en el pesebre del templo entre vítores y gran algarabía contagiosa de esas emociones positivas; al preguntársele a la voluntaria que coleteaba el piso, si sabía de esa visita, contestó: “No, no sabía, fue de provecho, creo que aprovecharon porque estábamos limpiando y estaba abierta la iglesia”<sup>135</sup>, también dijo no importarle si debía volver a limpiar el piso después de la imprevista visita, porque, total, todos son parte de la misma comunidad y era un tributo al Niño-Jesús.

En Las Negreras de Mosquey, la imagen del Niño-Jesús entra en las casas, a diferencia de los autos sacramentales y procesiones europeas donde los altares estaban en la puerta o en el frente de la casa. La sacralización es de toda la parroquia: todos los espacios públicos posibles, incluyendo los interiores de las casas (sala) se realiza un ritual donde se entonan versos del Niño-Jesús visitante, recibido por el Niño-Jesús visitado:

Cómo en este caso, el que lleva la devoción yo creo que es el que viene siendo el capitán, lleva una bandera es el que va dirigiendo la negrera. Traen al Niño de la casa donde están haciendo la fiesta, que es el que viene a visitar a los otros niños de las casas y vienen cantando, viene un grupo de cantores, son los mismos que rezan rosarios, ellos cantan versos, tocan cuatro, tambores, usan el caracol este de oriente que aquí le decimos cachó; cuando uno los oye sabe que vienen las negreras.<sup>136</sup>

El espacio sacralizado se une al tiempo, que también es *otro*: “Al caer la tarde, ya acercándonos al lugar donde habíamos salido en la mañana, seguíamos visitando las casas, las energías aumentaban, se sentía la fuerza de los personajes”<sup>137</sup>. La concepción del tiempo se altera también por el consumo de miche, es parte del ritual, el miche logra vencer el cansancio, despeja el tiempo señalado en un reloj o en una puesta de sol y aumenta la afectividad: se abre y se vive una espaciotiempo *otro*, relacionado con la divinidad, la naturaleza y el paisaje a veces urbano y a veces rural, una experiencia

---

<sup>135</sup> Entrevista informal a Auxiliadora Quevedo en La Capilla de San Antonio durante el recorrido de La Negrera de La Hoyada III. Mosquey, 21/1/2017. Felipe A. Bastidas T., entrevistador.

<sup>136</sup> Belkys Valladares. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

<sup>137</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

mística conectada con lo ancestral donde la meta es sacralizar todos los espacios y rincones de la parroquia en un esfuerzo extremo de resistencia cultural.

Las romerías o procesiones al compás de música también tienen una ancestralidad timoto-cuica: “hacían procesiones; y los indígenas, previamente embadurnados de achicote, con máscaras y pieles de animales, ejercitaban danzas de movimientos variados al compás de flautas, y chirimías, tambores y maracas” (Rivas de Prado 2008:27). Como se ha reseñado en las antiguas Negreras de Mosquey, las máscaras eran de piel de animales, mientras los trajes de los pastores-disfrazados recuerdan las *locainas* de otras localidades del occidente del país. Lo ancestral indígena toma vitalidad en la forma pequeña de los tambores, el uso de maracas y el son monótono de los versos. Esto se confirma en los siguientes pasajes:

Hernández y Fuentes (2012: 132): Los desplazamientos graciosos y precisos son enfatizados por el sacudimiento de la maraca que cada uno a los danzantes lleva en la mano derecha.

Rivas de Prado (2008: 90): Los giros llevan en su mano una maraca como en los rituales indígenas, la cual suena al compás de la música.

Barroeta (2008: 358) ... el culto de San Benito en la Mesa de Esnujaque se inicia alrededor de 1920, importado del Sur del Lago por el señor Rodrigo Valero quien se fue a Bobures por un tiempo, en busca de trabajo. De allí se llevó la devoción al Santo, los tambores, la guarura y el rito en la forma de Chimbángueles, pero éste no se estableció como tal en la Mesa de Esnujaque, y, pasado cierto tiempo los andinos, montañeros, introducen modificaciones y le dan su forma particular: utilizan tambores más pequeños y más livianos e incorporan el cuatro, el violín, y el baile de cintas, (que los lugareños llaman Giros), y las locainas.

La actual preocupación de los organizadores y promotores de Las Negreras de Mosquey por tocar con sus recorridos todos los puntos de la parroquia -hecho que rompe con la tradición hispanoárabe de efectuar procesiones solo en las proximidades del templo- tiene su antecedente décadas atrás, cuando el paisaje rural dominaba el este del municipio Boconó y las Fiestas del Niño duraban más de tres días; era una especie de visita entre las comunidades campesinas para rendirle culto a su ancestralidad del *damné* andino:

Felipe Bastidas: ¿De Guaramacal también salían entonces?

Víctor Zambrano: no de Agua Fría, salía de Agua Fría.

Felipe Bastidas: lo que entiendo era que el recorrido duraba tres días porque venían de tan lejos...

Víctor Zambrano: todo el tiempo, sí tres días. Por lo menos de Potrero Grande la comparsa del sr. Cipriano se quedaba en la Boca del Monte, en la casa del Sr. Chinchilla. El Sr. Ramón de la cava se quedaba aquí en mi casa, la de Elías se quedaba en la casa de Cipriano, pero el de Mosquey donde vivía Chilo, en casa del *finá'o* Cipriano, por cierto, ahí se quedaban también, pernoctaban dos noches por acá, una noche aquí, otra en la Boca del Monte y regresaban a su casa<sup>138</sup>.

Cheo: Ahora vienen dos, pero antes venían diez, en una noche se quedaban, y al día siguiente *arreaban* por la Boca del Monte y bajaban<sup>139</sup>.

Es posible que esta práctica, ya en desuso, haya representado la resistencia cultural ancestral del indígena -hasta hace décadas recientes replicadas por el campesino- que se comunicaba por caminos de tierra y trochas distintos o alternos a los caminos y carreteras oficiales que correspondían a la sociedad colonial y ahora a la criolla-moderna. Una forma de resistir y demostrar la religiosidad alterna a la oficial donde las subjetividades ancestrales y tradicionales podían expresarse sin interferencia de los dispositivos modernos: se abre otro espaciotiempo.

El **don recíproco** descrito por Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*) como una característica de la subjetividad ancestral andina venezolana también encuentra representación en Las Negreras de Mosquey, en el capítulo VI se describió como en las subjetividades campesinas de Los Andes venezolanos esta práctica se innovó mediante la *mano e'vuelta*, *la cayapa* o *el convite*. La representación del **don recíproco** se manifiesta en torno a la visita del Niño-Jesús a cada hogar, donde se recibe y se dona, de forma recíproca en un ambiente de agradecimiento, bendiciones y buenos augurios:

Sale y llega a la misma casa. Es como si yo organizo la fiesta y organizo la negrera. Es mi Niño el que va a pasear y luego me lo traen para hacer el rosario. Él es el que se encarga del *citatorio*, la casa. Hay gente que acostumbra guardarle caramelos, galletas, miche a la gente de la negrera.

---

<sup>138</sup> Entrevista a Víctor Zambrano. *Ob. Cit.*

<sup>139</sup> Entrevista a José (Cheo) Fernández. *Ob. Cit.*

Bueno realmente ellos entran muy poco tiempo, no da tiempo de darles mayor cosa, uno le da una bolsita con los caramelos...<sup>140</sup>

Juan Zambrano: Entonces, llegan otra vez y se hace la veneración del Niño y todo el mundo entra y lo besa y va y le deja su limosnita, unos dejan diez bolívares. Unos menos y otros más y así es la tradición venir a adorar al Niño:

*Le canto, le canto*

*Y le vuelvo a cantar*

*A la Sra. Dilia*

*Voy a visitar*

Siguen con el canto, pie de letra (A la señora Dilia voy a visitar)

*A la Sra. Dilia*

*Voy a visitar*

*Y el Niño le dice*

*¿Qué le va a dar?*

Así sucesivamente. Entonces ahí entra Rubén y si tiene miche, les ofrece a todos o les regala una botella a los pastores, se van y ellos se la entregan al Tesorero.

A este respecto Dubuc de Isea (1966:414) refiere que con respecto al rosario cantado: “los músicos no van por paga: ellos serán obsequiados por el dueño”. El **don recíproco** además de representarse en la puesta en escena de Las Negreras de Mosquey cuando la imagen del Niño-Jesús visita los hogares, también se practica en la planificación y la logística con el préstamo o intercambio de disfraces, personajes y talentos:

Belkys Valladares: ¿Y esos trajes de un año para el otro no le sirven?

Coromoto Graterol: Los de los Viejos sí. Por ejemplo, él se quiere disfrazar de vieja y se quiere poner el vestido nuevo, él compra la tela y se le hace, y después quedan para la negrera. Los dona<sup>141</sup>.

Javier Manzanilla: Esta negrera la vamos a sacar pa'riba, mañana es el rosario aquí. Y a nosotros nos invitan, por decir algo, éste tiene un rosario, entonces nos invita pa' tal fecha, entonces él busca los cantistas, él le dice a él, me dice a mí, le dice al otro, le avisa al rezandero, que todos nos reunimos. Llegamos los que vamos a cantar el rosario, ¿Entiende? Él aporta

---

<sup>140</sup> Entrevista realizada a Belkys Valladares. *Ob. Cit.*

<sup>141</sup> Entrevista realizada a Coromoto Graterol. *Ob. Cit.*



como dueño de la casa, le da la comida a uno, nos da *michito*, ¡Venga mañana!<sup>142</sup>

Héctor Graterol: La Negrera del otro día quedó calidad, que si me dice necesito esto [disfraces] yo le digo: ¡tome, tome!<sup>143</sup>

Juan León González: eso era cuando yo estaba nuevo tendría yo unos quince a dieciséis años fue cuando yo salí la primera vez en comparsa de pastores. Muchas, muchas (lo dice con mucho énfasis) comparsas salí, me disfrazaba de pastor o de bobo... faltaba un coro, entonces me dijo el compadre Víctor a mí: ¡vamos a poner a Matías de bobo! Pero fue a Raúl Chinchilla al que pusieron de bobo y yo fui de pastor.<sup>144</sup>

Los gestos de agradecimientos y buenos augurios donde se contextualiza el **don recíproco** por la visita de El Niño-Jesús a los hogares refuerza y representa esta práctica ancestral que puede considerarse como una pista de las subjetividades tradicionales andinas para la decolonialidad y una forma de contrarrestar los anti-valores del individualismo y la ego-política, y del ser humano como desechable, un verdadero ejercicio de alteridad, de analéctica:

Por otra parte, se pudo apreciar que entre los cantistas y las personas visitadas se genera un intercambio de agradecimiento y bendiciones, ya que en los versos los pastores recitan: *Que el Niño bendiga mi lindo hogar o Que el Niño se lo ha de aumentar*. Y a su vez, los dueños de la casa brindan algún presente a los pastores como muestra de agradecimiento y le auguran éxitos y brindan bendiciones para que concluyan en bien el recorrido y puedan volver el año próximo<sup>145</sup>.

El **don recíproco** de forma mágica se reproduce en todos los hechos complementarios y conexos que se generan a partir de la puesta en escena de Las Negreras de Mosquey, o es una subjetividad ancestral practicada por el campesino andino que se visibiliza en la manifestación artística religiosa sincrética:

El *cachero* me saluda, (es discapacitado auditivo) tiene una sonrisa amplia que te contagia de felicidad, está rodeado de niños que le piden insistentemente que sople la caracola (el cacho), luego de agregarle agua a

---

<sup>142</sup> Entrevista realizada a Javier Manzanilla, Oneiber Milano y otros participantes. *Ob. Cit.*

<sup>143</sup> Entrevista realizada a Héctor Graterol. *Ob. Cit.*

<sup>144</sup> Entrevista realizada a Juan León González. *Ob. Cit.*

<sup>145</sup> Tibusay Bastidas. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

la caracola, sopla con fuerza, los niños celebran contentos por el sonido, el cachero estrecha mi mano, me hace una seña que los cantistas estaban dentro de la casa...<sup>146</sup>

El hecho de no recibir la comparsa de los pastores, lejos de asumirse como un desprecio o un agravio, se asume o se interpreta también como una donación, una forma de entender que la ofensa o el desprecio está del lado de quien lo profiere o lo emite, y después de todo, es de quien lo recibe como tal; no de quien lo recibe desde otra perspectiva más positiva u optimista:

Javier Manzanilla: Porque es una tradición, uno visita las casas, es una tradición, donde le abran las puertas, donde reciban al Niño, pues, donde estén las puertas cerradas no *dentra* uno, ¿entiende? Donde esté la puerta cerrada, uno descansa lo que viene cantando, descansamos, no podemos entrar, hasta otra casita que la tengan abierta, ¿entiende? Es una tradición que uno la tiene...<sup>147</sup>

Una puerta cerrada no es un agravio: es una oportunidad de descanso. Pero no participar de los rituales y de las ofrendas una vez iniciados y sacralizado el espacio, si puede ser considerado un desprecio, coloca fuera del grupo a quien lo profiere. Así se evidencia en el Baño de San Benito, donde se pudo observar el ritual suele ser un poco más hermético y privado en comparación con la visita del Niño-Jesús. Y es que no practicar el don recíproco representado en los rituales puede ser penalizado:

todos los presentes en la sala debían tomar del licor con el que se había bañado al santo, esto, sucedió en dos casas más, en la segunda, me comentaron que lo hacían por devoción, que en el Baño da San Benito nadie podía despreciar el trago que se ofrece, esa acción podría enemistar a la familia entera con quien desprecie el trago<sup>148</sup>.

Al final de la negrera también se expresa el **don recíproco** envuelto en bendiciones y agradecimientos recíprocos, encapsulados en frases propias de la subjetividad campesina andina:

---

<sup>146</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

<sup>147</sup> Entrevista realizada a Javier Manzanilla, Oneiber Milano y otros participantes. *Ob. Cit.*

<sup>148</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

al terminar el credo, hay canto de celebración los cantistas se felicitan, dan las gracias al Niño-Jesús por la jornada, el capitán le da las gracias a los cantistas, tesoreros y coordinadores... el dar las gracias por la comida, era reemplazado por “Dios le Pague”, algunas veces escuche “que el Niño le pague”, luego de la cena, seguimos conversando con los coordinadores y organizadores al igual con los personajes y disfrazados<sup>149</sup>.

El ser agradecido con la divinidad, en este caso con el Niño-Jesús, quiere decir que el **don recíproco** también puede practicarse con los santos, un tributo en doble sentido. Hecho que se demostró cuando los habitantes de Mosquey respondieron sobre los petitorios al Niño-Jesús o a otros santos, uno de los más repetidos fue salud y bienestar para que de esta forma, el próximo año, la divinidad en cuestión, tenga quien le rinda tributo, una subjetividad que lleva a un pensamiento cíclico metaforizado en la manifestación. Esta costumbre también se expresa en otra práctica mítica andina ya casi en desuso, pero que esconde la subjetividad timoto-cuica ancestral:

La Teta de Niquitao tiene siete escalones, tres lagunas y hay patos de todos colores. Los que van allá tienen que llevar sus reliquias y llevarle un regalo a Don Miguel. Allá asiste él. Si uno habla, se hace una tronazón y una escurana y tiene que salir a todo galope, así sea buen tiempo. Hay que llevarle un regalo a Don Miguel: media botella de aguardiente y medio de chimó. Se le pone en un punto y se deja allá la botella y entonces usted como va a buscar *díctamo real*, él se lo repara. Pero si no le lleva nada, no jalla nada<sup>150</sup>.

Demostrar respeto y devoción por la divinidad integrada a la naturaleza redonda en beneficios y ofrendas divinas, pues el *díctamo real* se considera una planta medicinal con propiedades milagrosas. Otra práctica ancestral timoto-cuica relacionada con el **don recíproco** representada en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas de Los Andes venezolanos tiene que ver con **la imposibilidad y sin-sentido del robo, cuando existe el trabajo comunitario, solidario y colectivo, es decir, cuando se práctica el don recíproco**. Villasmil (2006: 21-22), lo dictamina como principio del

---

<sup>149</sup> *Ibíd.*

<sup>150</sup> Simón Balza. Entrevistado por Dubuc de Isea (1966: 278).

código ético del momoy: “Donde todos trabajan, el robo del trabajo ajeno es imposible”.

Y es que llama la atención en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas andinas la persistencia de la representación del robo: El Niño-Jesús es robado, pero luego aparece y se castigan a los culpables; en el Baile de La Botella de San Benito, la botella ofrendada es robada, reaparece y luego, de un juicio, quien dramatiza el ladrón, tiene como multa donar otra botella de miche (Barroeta 2008); en Las Negreras de Mosquey, el bastón de El Bobo es constantemente robado por otros disfrazados, pero siempre termina devuelto. Con respecto a la representación del sin-sentido del robo en el Baile de la Botella de San Benito:

Una persona de las presentes -ya señalada por el dueño de la casa- se la roba... [la botella ofrendada al santo]. Empiezan a registrarlos a todos y cuando encuentran al responsable tendrá que pagar la multa: repartir a todos los que están presentes con el aguardiente de la botella; aunque haya muchísimos asistentes, la obligación será dar un traguito a cada uno. Mientras todo esto ocurre, los vasallos durante el baile y durante la pérdida de la botella cantarán... coplas (Dubuc de Isea 1966: 442).

**Es evidente un énfasis en hacer una representación de la inutilidad del robo en una comunidad donde todos se conocen y donde todos aportan, pero, sobre todo, en donde todos trabajan e intercambian sus bienes, talentos, servicios, bendiciones y emociones positivas.** Adicionalmente, el **don recíproco** también se vincula a otros valores como la humildad necesaria para practicar la vida comunal o colectiva, o bien el liderazgo compartido, no como principio desgastado, sino como práctica.

Según Aníbal Arteaga: “la humildad llenaba las respuestas a nuestras preguntas, no había pretensiones de protagonismo, ni de importancia entre los personajes, cada uno era importante y necesario en la negrera”<sup>151</sup>. Esta observación coincide con Barroeta (2008: 347): “en cambio, los San Benitos de pueblos y campos son más modestos en la vestimenta y el número de personas que integran su organización. Pero

---

<sup>151</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal. (*Ob. Cit*).

todos son milagrosos, todos son igualmente adorados y todos generan emoción...” Y es que el **don recíproco**, no solo lleva al liderazgo compartido o a demostrar la necesidad o el sin-sentido del robo cuando todos aportan o donan y se vive en comunidad<sup>152</sup>, también puede contribuir a practicar el respeto mutuo propio del código de ética del momoy: “Todos deben respetarse mutuamente en su estilo de vivir, sin imponerlo a los demás” (Villasmil 2006: 22).

### **La organización por macro-familias de la manifestación artística sincrética religiosa: representación y práctica ancestral**

Otro rasgo de la subjetividad timoto-cuica heredada por el campesino andino venezolano es la organización social por macro-familias, las cuales en su conjunto integran la comunidad (Cf. Clarac de Briceño *Ob. Cit.*). Mosquey es una localidad que está presionada a convertirse de forma vertiginosa en una comunidad urbana cuando su pasado inmediato y sus subjetividades se inscriben en la ancestralidad campesina andina.

Una vez más, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas son los reservorios de estas subjetividades, en el caso de Las Negreras de Mosquey, **es notorio que su organización y promoción son ejercidas y lideradas por macro-familias**, que en conjunto dan como resultado la expresión de una comunidad o bien, ahora, una localidad sustentada en una base comunal. A continuación, las evidencias de estas argumentaciones donde las relaciones filiales consanguíneas o civiles (compadrazgo, uniones matrimoniales) definen las relaciones de la comunidad que se va superponiendo a los nuevos habitantes de la localidad, quienes son emigrantes de otras regiones del país o fueron empujados por la presión demográfica de la capital del municipio:

Yajaira Bastidas: Al final [en Mosquey] todos somos familia...

Amable Montilla: Sí, porque la finada Goya [abuela de Yajaira Bastidas] era hermana de Cruz González [madre de Dilia], el *finá'o* Clemente [hijo

---

<sup>152</sup> Levinas (2006) habla del don mutuo como fundamento de la justicia.

de Goya] cuando delgadito [mozo], venía por allí donde la comadre Dilia [prima de Clemente] y cuando se iba a ir llevaba leña...<sup>153</sup>

Las Negreras de Mosquey, esconden bajo el rótulo de sector, el liderazgo de una macro-familia correspondiente a un caserío o un vecindario. Por ejemplo, La Negrera de La Hoyada III, es organizada por la macro-familia Zambrano, liderada por Víctor Zambrano, Juan Zambrano y Amable Montilla (casado con Romelia Zambrano, hermana de Juan y Víctor Zambrano) quienes son la generación que está entregando el testigo a la nueva generación compuesta por Rubén Singer Zambrano (hijo de Dilia Rosa Zambrano), Jesús Manuel yerno de Juan Zambrano y Aminta Zambrano (yerna de Víctor Zambrano).

Todos prefieren ser denominados o referidos por el apellido Zambrano, por ejemplo, Argenis Zambrano es hijo de Amable Montilla, pero se presentó con su segundo apellido, lo que demuestra su identificación con la macro-familia que, en este caso, responde más a un modelo patriarcal no exclusivo, en contraposición a lo hallado por Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*) en La Pedregosa, estado Mérida:

Argenis Zambrano: Yo vivo pa' Potrero Grande, pero siempre, cuando hay estas cuestiones yo me vengo para acá, cuando hay paradura del Niño, a cantar el rosario, o tal como esta presentación de hoy

Felipe Bastidas: Entonces eres de aquí

Argenis Zambrano: Si, si soy de aquí de este caserío.<sup>154</sup>

El patio de secado de café de la casa de la tía materna del señor Amable Montilla sirve como centro de la espaciotemporalidad de dicha macro-familia, donde las sub-familias están ubicadas alrededor o bien están próximas a dicho centro. De hecho, Amable Montilla no habita en dicha casa de origen materno, pero es el portador de la llave y quien consiente el uso del espacio como sitio de reunión comunal. A continuación, fragmentos de entrevistas que explican esta subjetividad tradicional campesina con raigambre ancestral:

---

<sup>153</sup> Entrevista realizada a Amable Montilla. *Ob. Cit.*

<sup>154</sup> Entrevista realizada a Argenis Zambrano. *Ob. Cit.*

Amable Montilla: Ahí está la casa materna de estos [los Zambrano] y mi tío Roberto, y nosotros (refiriéndose a la esposa) somos primos, Juan Zambrano es hermano de ella. Enfrente era la casa materna de mi tía materna. Entonces los hijos de ella han hecho casa ahí, aquí todos somos familia, no hay familia extraña. Ahí donde Robertico son pura familia. Mi madrina Dilia [Rosa Zambrano] es prima hermana de nosotros. De ahí para abajo [de la casa de Dilia Rosa Zambrano] somos una sola familia<sup>155</sup>.

**La organización por macro-familias de la comunidad encuentra en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas su expresión.** En la mayoría de las oportunidades, **las negreras se denominaban por el líder masculino** joven que las promueve y organiza:

La [negrera] que va a sacar el diez que es con Luisito [Negrera de La Hoyada I de la macro-familia Graterol] y empieza hoy las preparaciones, como que empiezan esta noche y la de Jesús Manuel [Negrera de La Hoyada III de la macro-familia Zambrano] que es para el diecisiete de este mes (enero), ustedes tienen conocimiento... ah y la del 31 que es la de Reinaldito [Negrera del Casco Central de Mosquey].<sup>156</sup>

Campo Solo sacó una el año pasado, la de Albertico, muy bonita, ellos estuvieron en mi casa.<sup>157</sup>

Por este año no han salido mucho por ahí. Una buena sacada fue allí donde el señor Nelson, Jesús el del compadre Amable [Negrera de La Hoyada III], yo creo que donde los Fernández, el sábado como hay una comparsa por ahí. El que le dicen Luis Bigotes, los Grateroles [Negrera de La Hoyada I].<sup>158</sup>

La organización por macro-familias de las negreras es referida de la siguiente forma:

Estas negreras son como una devoción de cada familia, que acostumbra a organizar año tras año, se reúnen previamente, ensayan, arreglan los trajes y luego el día fijado desde muy temprano a las 6 de la mañana salen, para visitar las comunidades que con anterioridad ellos han decidido, son las que alcanzan con el tiempo a visita (...) Normalmente es para pagar promesas de los que realizan, hay otras familias que tienen la devoción que todos los

---

<sup>155</sup> Entrevista realizada a Amable Montilla. *Ob. Cit.*

<sup>156</sup> Entrevista realizada a Víctor Zambrano. *Ob. Cit.*

<sup>157</sup> Entrevista realizada a Belkys Valladares. *Ob. Cit.*

<sup>158</sup> Entrevista realizada a Juan León González. *Ob. Cit.*

años hacen el rosario cantado con su negrera, ya como que tienen una negrera que es particular de ellos (...) <sup>159</sup>

Magdelis Gudiño: No, lo que pasa es que él [Luis Graterol, hijo] saca las negreras de casa de la mamá, para el recorrido del Niño. De casa de la mamá que está cerca de la escuela y llegan a casa de la hermana [Negrera de La Hoyada I]. <sup>160</sup>

entre papa y mi tía Ramona hicieron los gastos; nosotros hicimos la comparsa y ellos hicieron la comida, con el compadre Bruno y el compadre Rafael, el compadre Juan León, Juan Zambrano, Amable Montilla <sup>161</sup>.

La organización de las negreras de las distintas macro-familias, en conjunto o como sumatoria, dan como resultado el concepto de comunidad, se evidencia claramente una línea que puede saltar de lo matriarcal a lo patriarcal y viceversa; aunque la identificación pesa sobre la última, lo destacable es que hay una filiación por macro-familia denotando la subjetividad andina ancestral:

Ellos se intercambian, a veces se cambian por ejemplo las negreras de aquí, se van el otro año para las negreras de allá, son toda la misma gente el mismo grupo, normalmente pueden venir tres negreras y tú ves la misma gente tocando, porque son todos de la Hoyada son todos amigos, familiares, entonces se intercambia para un lado y otro para que no los descubran, porque algunos son muy tremendos. A veces me dicen: Hola Belkis con la voz cambiada para que no lo reconozca. Pero a mí me parece algo muy bonito, es algo muy hermoso lo que ellos hacen y muy fuerte el trabajo <sup>162</sup>.

Goyo Toro: Yo la estoy viendo desde que tengo conocimiento, porque siempre han salido todo el tiempo. Y aquí ¡Gracias a Dios! Que la gente tiene esa postura, sino la hace uno la hace el otro y la gente acude porque es muy bonito; porque es la tradición de Mosquey, se puede decir. Porque en otras partes hacen comparsas, pero de otra forma <sup>163</sup>.

Es difícil precisar dónde comienzan y dónde terminan las subjetividades andinas ancestrales y las campesinas tradicionales en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, lo cierto es que allí están, una como heredera de la otra, es el sincretismo

---

<sup>159</sup> Belkys Valladares. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

<sup>160</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol y Magdelis Gudiño. *Ob. Cit.*

<sup>161</sup> Entrevista realizada a Víctor Zambrano. *Ob. Cit.*

<sup>162</sup> Entrevista realizada a Belkys Valladares. *Ob. Cit.*

<sup>163</sup> Entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano. *Ob. Cit.*



donde se mezclan los rasgos culturales ancestrales a veces en forma de diálogo, a veces como expresiones sintetizadas y a veces aparecen complementarias, pero sin duda, son el reservorio donde los distintos *damné* han dejado escritas en forma de códigos sus modos de vida y sus epistemologías.

### **Confluencia de la ancestralidad originaria andina y afrosubsahariana en el culto de San Benito, el santo de los pobres**

El culto de San Benito en el occidente de Venezuela, como se observó en el capítulo anterior, fue introducido como estrategia evangelizadora por los misioneros franciscanos a través del sur del lago de Maracaibo. Ahora bien, desde su inserción franciscana fue aprovechado por los ancestros afrosubsaharianos para ocultar su antiguos rituales y creencias:

Puede pensarse que la devoción a San Benito en Venezuela se cultiva desde el siglo XVII, ya que, durante la época de la colonia, los esclavos solo tenían permiso para celebrar fiestas una o dos veces al año, lo que les impedía festejar a todas las antiguas divinidades africanas bajo el aspecto diferente a los santos católicos. De esta suerte, los atributos de muchas deidades se fueron transfiriendo a la figura de un solo santo o dos: San Antonio, San Juan, San Pedro o San Benito (Pollak *c.p.* Rivas de Prado 2008: 59)

Estos cultos instrumentalizados por medio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, también fueron aprovechados por los esclavos negros y sus descendientes para organizar conspiraciones y, además, sirvieron para reconstruir e innovar una religiosidad cimarronera alterna que reservaba sus subjetividades como resistencia con la mirada siempre puesta en la libertad:

cuando las poblaciones del sur del Lago cobran fama y son asaltadas por lo piratas, los dueños de las haciendas ofrecen recompensas a los esclavos para que asuman la defensa. Algunos aceptan y se quedan, pero muchos aprovechan la oportunidad para fugarse y ganar libertad. Al establecerse en medio de la selva, a orilla de los ríos, dan origen a los cumbes o cimarroneras, y como también se habían llevado a San Benito y sus tambores, siembran y extienden el culto al santo en cada sitio donde nace una comunidad de negros fugitivos, ya libres y agradeciendo cada día a San Benito, con danzas, canto y tambor, por haberlos sacado de la esclavitud,

hecho que seguramente aumentó la fe y el entusiasmo para practicar y difundir el culto (Barroeta 2008: 323).

En este orden de ideas, para García (2006: 41-43) no es posible maltratar ni flagelar, ni denigrar, ni encarcelar el espíritu de los ancestros, por eso las expresiones afrosaharianas se mantuvieron y resistieron desde su llegada al Caribe hasta la actualidad en la religiosidad alterna cimarronera; es decir, el *damné* afrosahariano innovó sus subjetividades y las ocultó en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas:

Aferrarse a la fe, es aferrarse a la vida para poder combatir con todas las formas de opresión (...) La religión fue y es el lugar de refugio más extraordinario que los africanos y sus descendientes pudieron reconstruir y redimensionar para oxigenar sus identidades y así recuperar la noción de persona aunado a sus respectivos sistemas culturales (*Ibid.*).

Es notorio el concepto del *damné* en la cita anterior, el sentimiento infringido por la herida colonial, pero también, la capacidad de activar el poder agenciante de las subjetividades reconstruidas en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas. Para este autor, la resistencia cultural de los esclavos afrosaharianos comienza en África:

Ya desde los primeros contactos de los europeos con las civilizaciones africanas se producen los primeros casos de resistencia, pues algunas civilizaciones y subgrupos étnicos koongos como los yakas e imbagalas, así como los yoruba, fanti, ashanti, fon, mandingas, entre otros, no estaban a favor de la trata negra y comenzaron a oponerse a este denigrante comercio (García 2006: 21).

La diáspora afrosahariana también trajo consigo guerreros atrapados, quienes portaban un código militar con alto pensamiento estratégico y táctico (*Ibid.*). Esto permitió la creación de cumbes o quilombos como bastiones de resistencia y centros de operaciones para liberaciones y rebeliones de los esclavos afrosaharianos en toda la región del Caribe. Para mediados del siglo XVIII las fiestas de San Juan, Corpus Christi y San Benito se convirtieron en focos de resistencia y baluartes de

conspiraciones de las cuales quedaron registros históricos siendo la rebelión organizada por Manuel Espinoza en 1749 una de las más célebres, porque logró tejer una vasta red de comunicación clandestina por toda la provincia de Caracas con un fuerte respaldo de los afrosubsaharianos de las etnias de los carabalíes, minas, congos y luangos; teniendo especial protagonismo las dos últimas. Este análisis histórico coincide con Acosta (1984: 215):

En la segunda mitad del siglo XVIII cambiaron las regulaciones, pues ya lo esclavos no añoraban un pasado remoto y desconocido. Voces procedentes del Caribe traían más bien la esperanza del futuro, ansias de luchar por la libertad, visiones de otras sociedades en las cuales los negros tuviesen derechos como cualquier otro ser humano. Comenzaron entonces las limitaciones a los bailes, una pugna permanente para reducir los esclavos a regocijos estrechos, dentro de las haciendas y repartimientos.

Es decir, ya el *damné* afrosubsahariano no se conformaba con la resistencia cultural replegada en los cumbes y en su religiosidad alterna, transformó su sentimiento de añoranza, infringido por la herida colonial, en poder agenciante, a partir de sus subjetividades reconstruidas en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas. Se pretendía pasar de la subjetividad pasiva a la agenciante: La herida colonial no tenía sentido si se quedaba en la resignación, era preciso pasar a la acción colectiva:

Las rebeliones, como formas de resistencia de los esclavizados afrosubsaharianos, sirvieron de antesala a las ideas de independencia del Caribe y América. Esa libertad e independencia tenía un matiz profundamente diferente al concepto que se había creado en Europa para en el siglo XVII (García 2006: 19).

La religiosidad cimarronera expresada ayer y hoy en las manifestaciones artísticas sincréticas como San Benito, San Juan y Corpus Christi fue posible porque la impericia y negligencia evangelizadora de los hacendados para con pueblos ancestrales americanos, se trasladó a los pueblos ancestrales afrosubsaharianos:

En cuanto al aspecto religioso también se mandó a adoctrinar a los negros, con la diferencia de que no existió con ellos el mismo fanatismo

evangelizador llevado a cabo con el indígena, así como tampoco mayor preocupación por su estado en general (Burguera 1982:80).

Este descuido provocó que en la provincia de Caracas se organizaran sendas conspiraciones de esclavos negros durante el siglo XVIII, y la Corona respondió con mayor control social y político sobre las fiestas de San Juan, San Benito y Corpus Christi instrumentalizado mediante las cofradías; pero esto solo tuvo cierto éxito en las principales ciudades, quedando los campos, los pueblos, los cumbes y las haciendas como espacios para practicar resistencia bajo el velo de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas: “Para estos tiempos las fiestas populares servían para la expansión de los pardos y como existían ya muchos negros libres, los esclavos solían confundirse con éstos durante las festividades patronales o de otra índole” (Acosta 1984: 215).

Algunos rituales actuales parecen reminiscencias de los tiempos donde las conspiraciones y complots contra el poder de la Corona era preciso hacerlas en la sombra de las noches, mientras los hacendados y las autoridades coloniales civiles y eclesiásticas dormían:

Desde la víspera de la fecha consagrada al Santo se daba inicio a un repique de tambores que se prolonga por intervalos durante toda la noche, como para recordarle al santo que sus fieles están en vigilia, atentos a su fiesta. En ella operan de manera decisiva los vasallos, miembros de la cofradía y los esclavos, nombre con que se distinguen las personas devotas y que custodian a San Benito (Hernández y Fuentes 2012: 133).

Es decir, la reacción de la Corona española frente a las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas en el siglo XVIII fue tardía, ya se había iniciado un proceso que desarticulaba -y aún desarticula- la matriz epistémica de poder moderna:

A pesar de ese secuestro histórico, por el afán de poder de los europeos, los portadores de las civilizaciones yoruba, kongo, ewe, fon, ashanti, efik, efok, entre otros, lograron preservar en algunos casos, reconstruir en otros, y crear una serie de proposiciones religiosas a través de un de cultura de resistencia, entendida esta como un proceso dinámico donde los elementos culturales originarios se oponían a la desaparición compulsivamente

planificadas por las autoridades religiosas y gubernamentales coloniales y neocoloniales (García 2006: 41).

En el occidente de Venezuela, la solidaridad entre los pueblos ancestrales afrosubsaharianos y sus descendientes -ya sea en libres en cumbes o esclavos en las haciendas o pardos ocupando oficios manuales y de comercio a pequeña escala-, se dio dentro de la dimensión espaciotemporal de las fiestas de San Benito:

Con sus chimbángueles, con tambores distintos, se le honró, no en junio sino a finales de año. Por sobre las fiestas pascales, regocijo de las clases acomodadas, sus devotos bailaban desde tierras bajas del Lago de Maracaibo hasta las cumbres merideñas y los valles trujillanos (Acosta 1984: 219).

Gracias a los estudios de antropología cultural se ha podido rastrear el paralelismo religioso afrosubsahariano tras la figura de San Benito, sobre todo por los toques de los tambores, los bailes, el uso de bandera, las formas que éstos adquieren y algunos vocablos que subsisten hasta hoy como el *Age*, *San Benito*, *Age*, siendo el *age*, al mismo tiempo. un golpe de tambor: “Es el de mayor expresividad religiosa. Se toca para sacar y meter el santo a la iglesia, en el momento de mayor euforia, cuando los vasallos cantan: *Ajé. Ajé, Ajé bendito Ajé*”. (Barroeta *Ob. Cit.*: 340). Pero resulta que *Age* es además una deidad de origen dahomeyano, protectora y proveedora de los bosques y el agua dulce reservada en los ríos y riachuelos:

García (2006 83): Dentro de todos estos dioses del budú dahomeyano se encuentra Lisa quien se casó con un vudun llamado Mahu y de él nació el dios de la cacería y de las aguas llamado Age. Este dios habita el bosque y las aguas de Abomey (...) Con la traída violentamente compulsiva de la mano de obra esclava, precedente del puerto Whyda, los antiguos hombres de este lugar que fueron arrojados en las comunidades de Gibraltar y Bobures, para las haciendas de Cacao, trajeron en sus mentes el dios Age

Rivas de Prado (2008: 65): Los esclavos de la zona del sur del lago rendían culto a una divinidad que ellos llamaban aje, de origen dahomeyano; así, de esta divinidad africana nos queda el golpe sacro-profano del chimbánguelero, llamados aje, el cual es utilizado para sacar a San Benito de la iglesia, además de ser el más genérico de los golpes que se ejecuta.

Y es que los golpes de los chimbángueles de San Benito también provienen de la misma región africana, Dahomey: "La forma de los chimbángueles, los cortejos con el santo en parihuela, bailando alegremente, las banderas y sayas que usan los vasallos de San Benito..." (Liscano c.p. Acosta 1984:137). El culto de San Benito, esconde entonces un viejo rito dahoemeyano para rendir tributo a *Age*, dios del bosque y los cuerpos de agua. Este culto se extendió a los hoy estados Trujillo y Mérida debido a que:

crece con el tiempo y más todavía cuando surge la romería, al comienzo entre ellos mismos, después por los pueblos y comunidades vecinas, con lo cual se extiende el culto al santo, primero en la Zona Baja y Betijoque y de allí al resto del estado Trujillo (Barroeta 2008: 323).

Para este autor, el toque del tambor denominado *misericordia* además de servir para rendir culto a los promotores fallecidos (vasallos del santo), también se usa para pedir o despejar la lluvia. Dada la fuerte presencia de tambores, banderas y diversidad de toques, siempre se ha asumido que la fiesta de San Benito tiene un alto componente afrosahariano que emigró luego a las zonas altas andinas, pero este santo oculta otros códigos detrás de su apariencia religiosa alterna de origen afrosahariana:

A pesar de que la Fiesta de San Benito es un sincretismo, constituye una expresión religiosa profundamente rica en elementos africanos; se lleva a cabo en todo el estado Mérida, desde las zonas bajas de Palmarito y Bobures, hasta Piñango y Mucuchíes en el páramo... En El Valle el patrono San Benito bendice los campos, las cosechas y las casas (Burguera 1982:80).

Y es que los rasgos culturales del dios *Age* como protector de los bosques y los cuerpos de agua coincide con la cosmogonía ancestral andina que tiene como principal elemento organizador y unificador el agua: *Ches* habita en los cuerpos de agua, lagunas, nacientes de ríos. *Icaque* es la diosa de la lluvia, ambos representan el agua buena necesaria para la fertilidad de la tierra, en contraposición al agua mala del Arco. Según Clarac de Briceño (*Ob. Cit.*), San Benito junto a la Virgen de La Candelaria serían las

permutaciones de la deidad ancestral andina que servía de protección y contra al agua mala de los arcos:

San Benito, que es festejado en La Pedregosa en la última semana de las celebraciones de san Rafael, con carácter particular durante todo el mes de enero, al final de cada "paradura", en el patio de cada casa. En el primer caso se trata de un solo San Benito. En el segundo, de varios: cuando no tienen la estatuilla en un hogar la prestan para esta ocasión. Mientras que San Isidro "quita el agua y pone el sol", San Benito "quita el sol y pone el agua", de modo que este representa el agua buena para la tierra (las lluvias, después de la época de sequía que dura generalmente de enero a marzo) y este está, lo mismo que San Isidro, relacionado con la agricultura, aunque también otorga otros favores (Clarac de Briceño *Ob. Cit.*:135)

Esta descripción concuerda con El Baño de San Benito y el baile de la botella de San Benito de los pueblos del estado Trujillo, que tienen influencia afrosahariana de la religiosidad cimarronera del sur del lago de Maracaibo:

Hernández y Fuentes (2012: 133) El baile de la botella es similar al baile del paso practicado en la igualdad para el Día del Corpus Christi, consiste en colocar en el piso o una botella sobre la cual uno a uno de los danzantes prueba su destreza al intentar no derramar su contenido con los pasos del baile.

Barroeta (2008: 354): Mientras uno o varios vasallos bailan alrededor o por encima de la botella, cuidando de no tumbarla por el riesgo de romperla ... Con la intención de que la botella se mantenga parada y evitar el riesgo de romperla, generalmente, hay un solo bailarín, pero puede haber más de uno...

Dubuc de Isea (1966: 442) Al concluir la gaita, el dueño de la casa pone frente a San Benito una botella de aguardiente. Al compás de los tambores, los vasallos bañan a San Benito con su contenido, y recogen el líquido en un recipiente, volviendo a llenar la botella. La ponen en el centro de la habitación y comienzan a bailar alrededor y sobre ella.

También confluye en él los rituales ancestrales andinos ante la deidad o las deidades que proveían el agua buena (ríos, lluvia) apta y necesaria para la agricultura y las buenas cosechas: "Entre La Candelaria y San Benito hay muchos rasgos comunes

que demuestran un ascendente africano, también de ambos ritos” (Clarac de Briceño *Ob. Cit.* :136).

Esta afirmación coincide con Paredes (2010: 51) al no adjudicarle solamente la ancestralidad afrosahariana al culto de San Benito en los comunidades campesinas y pueblos alto-andinos: “Son ritos religiosos que fueron impuestos durante la evangelización indígena, que tienen que ver con la veneración a los santos donde ... se mezclan con el paganismo, como los dedicados a San Benito y al patrón de cada pueblo”. Y es que en Mixteque localidad próxima a Mucuchíes, San Benito baja de su recinto ubicado en la Piedra de Mubay, tal como bajaba *Ches*, quien habitaba en las fuentes de agua para recibir ceremonias y tributos:

Arreaza (2008:17) Fuimos a hablar con Andrea Ávila la guardiana de la Piedra [Piedra de Mubay], una señora de largos ochenta años que vive a los pies de la gran roca. Según ella, la capilla construida sobre la piedra fue hecha para que no llorara la Santa Cruz. Otro día hablamos con su hijo Florencio, quien nos dijo que la capilla se hizo para meter a Santa Lucía, la patrona, que ya no cabía en la Iglesia de Mucuchíes. Otro día nos contó que la capilla la había mandao a hacer el coronel Salas para pagar una promesa a San Benito por una batalla que había ganao en la época de la independencia- ¿Y Santa Lucía? Otros dicen que el primer candidato para el nicho de la capilla era San Isidro, el patrón de la agricultura. Pero finalmente la imagen que se quedó a vivir allí es la del santo negro de los andinos, el venerado y bailado San Benito.

Cada 19 de diciembre. Conjuntamente con otras comunidades se le rinde homenaje y procesión al negro venerado por todos: San Benito de Palermo; compartiendo la fe y veneración todos festejamos **la bajada del santo negro de la famosa Piedra de Mubay** a la capilla de la comunidad para celebrarle sus novenas<sup>164</sup>.

**De ahí que el tributo rendido a San Benito sea con miche, caña clara o ron blanco, vendría a ser una representación del elemento agua** desde su doble aporte afrosahariano de índole dahomeyana (*Age*) y por la ancestralidad andina a nombre de *Ches*, sol y dueño-proveedor de las nacientes de agua o de *Icaque* diosa de la lluvia; todos representan el agua buena necesaria para la salud y las buenas cosechas. Todos

---

<sup>164</sup> Eligio Dávila Pérez. Comunicación personal en Arreaza (2008:269).



sus rituales y ceremonias ofrendadas a San Benito en el estado Trujillo y Mérida están relacionadas con el agua, usando el miche como metáfora de esta. En el Baño de San Benito la metáfora del agua a través de miche es más que evidente, según:

... cuando quien recibiera al Niño Jesús lo colocara junto al pesebre, pues esta vez, al lado del pesebre estaba la imagen de San Benito dentro de un envase grande y hondo de metal como una cacerola, con dos botellas de miche a los lados, le pregunto al dueño de casa si esa era la ofrenda para el Niño Jesús, y me responde que no, eso era para el baño de San Benito, el señor notó mi interés y que además yo estaba grabando, apenas entraron los cantistas el señor tomó la cacerola con el santo dentro y le ofreció la botella al capitán, seguidamente los versos de los cantistas se referían a San Benito y al baño que se le iba a dar, el capitán destapa la botella y vierte un chorro del licor a la imagen del santo, pasa la botella a todos los presentes, para que cada quien vierta un chorro del licor a la imagen que estaba dentro de la cacerola, luego de vaciada la botella, el dueño de casa ofrecía una pequeña taza, con la cual, los presentes la introducían en la cacerola, y tomaban un sorbo de licor de la cacerola que contenía el licor y la imagen del santo, muchos de los presentes tocaban al santo se hacían la señal de la cruz con la misma mano y tomaban el trago de licor.<sup>165</sup>

Barroeta (2008) coincide con esta descripción, donde adicionalmente hay devotos que aspergean al santo con los dedos de la mano una vez sumergida en el miche o aguardiente de la ponchera, tradición que en Valera se innovó usando una flor como hisopo por razones de higiene; pero el principio del ritual es el mismo, aspergear al santo simulando una llovizna. **Baño, aspergeo de licor son rituales que hacen pensar en el agua buena, contraposición del agua mala de los arcos, agua requerida para la salud, el bienestar y la prosperidad.** A continuación, un extracto de los versos cantados a San Benito durante el recorrido de Las Negreras de La Hoyada III de 2017:

[*Música, gritos, ayaaaaa, ayaaaa*]

*Mi San Benito lo puede evitar  
con este michito irlo a bañar*

[*Música, gritos, ayaaaaa, ayaaaa*]

*Yo le voy a cantar a mi San Benito*

---

<sup>165</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

*A mi San Benito lo voy a bañar  
A mi San Benito se pudo bañar  
y gracias a Dios lo vamos a pasear*

*Con mi Santo voy a celebrar  
con mi San Benito vamos a celebrar  
Mi San Benito me puso a bailar  
acabemos pues después de bañar*

*Vamos pues, vamos a bañar  
El dulce momento de perdonar  
Para donde Víctor lo voy a llevar  
Para donde Víctor lo voy a llevar<sup>166</sup>*

San Benito, provee entonces salud, protección contra el maleficio del Arco: protege contra las enfermedades, las plagas, los malos augurios, los enemigos, en fin, mantiene sus devotos *alentaos*. Con respecto a los enemigos es preciso destacar que según la comunidad de Mixteque, caserío de Mucuchies, San Benito intervino a favor de los próceres independentistas en el páramo y contribuyó decisivamente en su victoria (Arreaza 2008; Rivas de Prado 2008). También ahuyenta las tempestades, otro efecto del agua mala que puede causar deslaves e inundaciones poniendo en situación vulnerable al ser humano en forma personal y comunal.

En la permutación de San Benito hacia La Virgen de La Candelaria también tiene esta capacidad de ahuyentar la tempestad, tal cual como desde la ancestralidad afrosubsahariana el repique del tambor *misericordia* actúa para despejar la tormenta que pueda estropear la romería del santo:

La araña o el candilero lleva de seis a siete velas y va colgado en lo alto del techo; antes se hacía de maderas cruzadas que tenían que estar permanentemente encendidas hasta el día de la cuarentena -los cuarenta días de la dieta de la Virgen- que es precisamente el día de La Candelaria. Ese día se bendicen las candelas de La Virgen, las velas de Candelaria, que

---

<sup>166</sup> Pastores-cantistas: Rafael Bastidas/Jesús Montilla; José Dolores (Cheo) Fernández/Wilmer Toro; José Graterol/Francisco Cuevas (Perola); Jorge Calderón/Jairo Chinchilla; Emiro Zambrano/Reynaldo Chinchilla. Mosquey, 21/1/2017.

después se utilizan para el buen morir. **Y para espantar las tempestades**<sup>167</sup>.

Las coincidencias entre San Benito y La Virgen de La Candelaria como santos que contienen la potencia del elemento agua de la ancestralidad andina y afrosahariana (Clarac de Briceño *Ob. Cit.*), en su carácter benéfico a favor de la salud, las cosechas y, al mismo tiempo, su protección ante las tempestades, las desgracias, las enfermedades e incluso los enemigos:

[A San Benito] Se le atribuyen grandes poderes para interceder por la recuperación de la salud, ayudar en afecciones y auxilio en trance de muerte, para proteger cosechas y cuidar los negocios, con la considerable cualidad de gustar de las parrandas y la bebida (Hernández y Fuentes 2012: 131)

Y en este último aspecto, San Benito es un santo que se ha terrenalizado, se observa como un par, una deidad próxima. Dubuc de Isea (1966) y Barroeta (2008) sostienen que durante el baile de la botella a San Benito en el estado Trujillo, las coplas -denominadas gaitas- se usan indistintamente para pedirles favores, agradecerle algún milagro, pero también para imprecarle por un favor aún no concedido. Esta camaradería con el santo lo ubica en un plano terrenal y lo pone próximo al *damné* y sus descendientes, de allí que se le denomine como santo de los pobres, del ser subalternizado que ha sufrido la herida colonial, pero espera sanarla a través de este culto.

El pensamiento metafórico para terrenalizar a San Benito es definirlo como un santo parrandero y afecto al miche, manifestado en el baile de la imagen y la alegría de los tambores una vez que sale del templo:

Rivas de Prado (2008: 65): por eso convierten a San Benito en un negro bailón y bebedor, justificando así sus gustos por el baile y el ron; ocurre entonces un proceso inversor al que les propuso la iglesia: no es que se va a imitar al Santo, ese Santo el que se acerca, el que se asemeja a ellos, pero

---

<sup>167</sup> Orlando Rivas y Téofilo Ráangel. Comunicación personal en Arreaza (2008:195-196).

si este rito se sigue cumpliendo todavía es porque el tiempo de la libertad aún no ha llegado para ellos debido a que los años siguen siendo los otros.

Hernández y Fuentes (2012: 131): Es reconocido como el santo negro que comparte la alegría, el baile y placeres con sus creyentes y se detiene por muy exigente a la hora de recibir el pago de las promesas o favores, pues castiga con severidad su incumplimiento.

La creencia indica que el santo efectivamente consume el licor durante los rituales y ceremonias en su honor. Como todo ser parrandero, baila y bebe como es menester en una fiesta:

Rivas de Prado (2008: 67) Al santo se le trata con gran confianza y se le tilda de parrandero porque comparte con sus fieles las bebidas que se consumen durante los festejos, parte del ritual.

Barroeta (2008: 347): ...en Trujillo todos los días del año son buenos para sacarlo a parrandear, según expresión de sus vasallos, quienes sostienen que a él le gusta (tiene más de tres siglos en Trujillo).

Dubuc de Isea (1966: 443): Según el criterio de los devotos a San Benito le gusta el aguardiente y aseguran que, después que lo bañan y recogen el aguardiente en una ponchera, el contenido de la botella es mucho menor y afirman: Eso que fue que San Benito se la bebió.

Felipe Bastidas: ¿Y a San Benito, que se le pide?

Elimar: Que se pueda hacer una fiesta, le prometen una fiesta, ahí lo bailan y le cantan<sup>168</sup>.

**Los códices develados en el culto a San Benito son que éste santo es el dador del agua buena, necesaria para la salud, la agricultura, la protección; también es un contra para las enfermedades, las adversidades y el agua mala metaforizada en forma de tempestad.** Estos rasgos responden tanto a la ancestralidad timoto-cuica y la afrosahariana donde coincide el miche o aguardiente blanco simbolizando el elemento agua, y al mismo tiempo, representa el carácter terrenalizado de la deidad como un santo parrandero, afecto al licor, paseador y bailador.

---

<sup>168</sup> Entrevista informal realizada a los niños y la niña: Brayan, Fran, Miguel Ángel, Elimar, José Gregorio, Juan, Yoarden. *Ob. Cit.*

San Benito fue una estrategia de los franciscanos para lograr la identidad con los esclavos negros debido al color de su piel, situación que fue reinterpretada e innovada tanto por el *damné* afrosahariano como el *damné* andino. La característica con sustento histórico de San Benito de Palermo como un monje quien hizo votos de pobreza y humildad, fue asimilada como característica representativa del *damné*. En este sentido, su rol de cocinero en el convento donde se recluyó, también fue reinterpretado en Los Andes venezolanos como un santo capaz de proveer alimentos si se tiene una imagen del santo negro en este espacio del hogar.

La resistencia cultural expresada en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos, dispuso subjetividades una más evidentes y otras en forma de códigos de la ancestralidad árabe-islámica ibérica, timoto-cuica y afrosahariana, como una heredad no solo rica en epistemologías sino en prácticas que son representadas y realizados no como valores o ideas abstractas, sino como hechos posibles comunales y alternos a la ego-política y la anti-política de la guerra propia de la modernidad; así como formas de organización de base comunal realmente democráticas sustentadas en la solidaridad, territorializadas con epistemes otras, que son una forma alterna a la organización política moderna.

## CAPÍTULO IX

### UNA EXÉGESIS DEL PENSAMIENTO FRONTERIZO DE LAS MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS RELIGIOSAS SINCRÉTICAS

En este capítulo se hace un juicio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como pensamiento fronterizo; por eso se devela y sistematiza como pensamiento *otro*, gnosis fronteriza, lengua otra de las festividades de las comunidades campesinas andinas venezolanas, y otras categorías que emergieron en esta tesis doctoral como religiosidad alterna y socioestética *otra*. También se devela e interpretan la ontología y las epistemologías más destacadas presentes en sus subjetividades.

#### **Ciclo, continuidad, relacionalidad, plasticidad, táctica y trabajo con amor: Indicios de un pensamiento *otro***

Una forma de pensamiento *otro* hallado en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas son subjetividades que emergieron a partir del análisis: son formas de pensamientos que representan y organizan el mundo, el cosmos, el espaciotiempo como **ciclo** (pensamiento metafórico según Arévalo 2013). Es decir, un inicio y desarrollo de un proceso que cierra en el punto de inicio. **Las Negreras de Mosquey está relacionada con el ciclo:** Un agradecimiento por el proceso que termina y por el otro que se ha de iniciar, de nuevo, dentro de un año; ese es el sentido de la metáfora que se representa en ella.

Esta forma de pensar se repite en el culto, devoción o festividad a cualquier santo de la religiosidad alterna de las comunidades campesinas andinas venezolanas. Se solicita y se agradece la apertura y el cierre del ciclo a la divinidad, a la espiritualidad, que en el caso de las subjetividades campesinas de Los Andes venezolanos están representadas por el Niño-Jesús.

El final del recorrido de la romería del Niño-Jesús en Las Negreras de Mosquey se representa y se asume como un triunfo sobre las adversidades impuestas por los

personajes: El Diablo, La Muerte y las brujas quienes lideran los disfrazados interpretados por adolescentes y niños/as en forma de diablillos, brujitas y muertes pequeñas o fantasmitas. Así mismo, uno de los favores más pedido al Niño-Jesús es salud, entendida como aliento/como ánimo, de tal forma que las personas y la comunidad puedan tener vitalidad y fuerza, para el próximo año, poder rendir tributo. En síntesis, **es practicar el don recíproco con la divinidad:**

Fran: La serenada del Niño es como una *cantoría*, le hacen rezos, le cantan que, si el hombre que hace la negrera le promete que para el otro año lo va a volver a sacar, es la promesa para el otro año<sup>169</sup>.

Todos los 29 de diciembre acuden sus 170 socios entre niños y adultos de la comunidad de Mixteque y sus adyacencias. Con las caras pintadas de negro (esta pintura se prepara con hollín, clara de huevo batida y vaselina) y los llamativos colores en nuestra vestimenta, los giros de la Mucumpate cumplen los favores recibidos o simplemente rinden honores al santo de su devoción año tras año<sup>170</sup>.

Dentro de Las Negreras de Mosquey, la comunidad insiste en que el Niño-Jesús debe llegar al mismo sitio o casa de donde salió. Tan solo en la Negrera de La Hoyada I, el recorrido se inició en la casa paterna de la macro-familia Graterol en la Hoyada I a las siete de la mañana y retornó cerca de la medianoche del mismo día a la casa materna de la mencionada macro-familia. Aquí se observa como dentro del pensamiento *otro*, también se abre una espaciotemporalidad *otra*. Con respecto al pensamiento y la representación del **ciclo**, es preciso apereibir algunos de los rituales:

al llegar el Niño-Jesús a la casa de la salida, se encienden cohete para anunciar su llegada, la dueña de casa lo toma en sus brazos y se repite la escena de la mañana, iniciando con la señal de la cruz, y los presentes de rodillas, recitando el credo<sup>171</sup>.

Toda la romería y en la noche volvemos a llegar a la posada donde sacamos al Niño esta mañana<sup>172</sup>.

---

<sup>169</sup> *Ibíd.*

<sup>170</sup> Eligio Dávila Pérez. Comunicación personal en Arreaza (2008:270).

<sup>171</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

<sup>172</sup> Entrevista informal a Diana Gudiño, coordinadora de la logística de la puesta en escena de La Negrera de La Hoyada III, efectuada durante su recorrido. Mosquey, 21/1/2017. Felipe A. Bastidas T., entrevistador.

Esto significa que la manifestación en sí misma representa el **ciclo**, un inicio de un proceso que cierra del mismo modo que se inició, cada proceso es diferente y *sui generis*, dependiendo de lo emergente en el recorrido: son las casas abiertas las que de algún modo varían el recorrido inicial, la naturaleza actúa en los recesos y en el cronograma; no obstante, hay un punto que es inicio y cierre, en el cual se repiten los mismos rituales, con claro acento devocional y con gestos de agradecimiento. Esta representación del **ciclo**, también se expresa en el Niño Jesús de Curiepe quien según García (2006) cobró fama de milagroso en todos los pueblos de la costa aledaños, en el recorrido junto a los pastores, el Niño era recibido con velorios y décimas hasta el amanecer, luego en su recorrido de regreso le reclamaban su visita para el próximo año.

De este modo, el tiempo durante la manifestación, así como en el modo de vida del campesino no tiene un patrón estricto, los rituales duran lo necesario, no hay premura, no hay presión del reloj, el tiempo contiene la fuerza transmitida por la devoción, la fe, el amor, la alegría o la nostalgia. Tal es el caso del rosario cantado, ritual con el cual se cierra el recorrido de las comparsas de Las Negreras de Mosquey y prácticamente todas las festividades religiosas alterna de la subjetividad andina:

Se busca un *cantista* que sepa el rosario canta' o, porque reza' o es una cosa y canta' o es otra. Un rosario reza o dura una media hora, pero canta' o dura unas tres horas con serenada y todo si es del Niño<sup>173</sup>.

En el caso de La Romería de Los Pastores de San Miguel, la manifestación se prolonga por cuatro días, en cuyo tránsito, los promesantes no descansan, pernoctan donde esté la fiesta o el ritual, la **espaciotemporalidad es otra** proyectada desde lo cultural:

Dubuc de Isea (1966): Las fiestas propiamente dichas incluyen del 4 al 7 de enero. Y su división está de acuerdo a la siguiente especificación:

Día 4 – Velorio del Niño

Día 5 – Rompimiento

Día 6 – Romería de los pastores

Día 7 – Juego de las cañas y las gallinas

---

<sup>173</sup> Entrevista realizada a Amable Montilla. *Ob. Cit.*



Hernández y Fuentes (2012): En San Miguel de Boconó, estado Trujillo, se celebra desde el cuatro y hasta el siete de enero la romería de los pastores, con la presencia de numerosos habitantes de las poblaciones vecinas. Uno alegre ir y venir del agente de la cofradía de sus colaboradores hablan de la expectativa de la festividad que cada año promete ser mejor.

Lo anterior se corroboró con lo afirmado por Víctor Zambrano y José (Cheo) Fernández y otros entrevistados promotores de Las Negreras de Mosquey, para quienes las antiguas negreras podían durar tres días, dependiendo del ritmo propio que cobraba cada puesta en escena y de quienes quisiera abrirle la puerta de sus hogares a las comparsas:

Ramón (Moncho) Hernández: Yo fui una vez a la Hoyada I, donde Gerardo Toro, ese era el suegro de Germán Gudiño, yo fui, fue una fiesta muy arreacha, porque mire, toda la santa noche, son las ocho de la mañana y mire todavía tocando y, ese día que se robaron al Niño, se robó al Niño ...Y después vienen los juegos, los juegos de una tal caña. Ahí hay muchos juegos en esa vaina y, eso dura, dura como será que eso empieza que se yo, como las siete y media a ocho de la noche y, son las ocho o nueve del día y la gente cantando y bebiendo, sí, yo le tengo miedo a esas fiestas<sup>174</sup>.

La **espaciotemporalidad *otra*** no solo se expresa en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas: es la forma de vida, la subjetividad del campesino. Situación que vivenciamos para poder dar lugar a las entrevistas, la devolución sistemática y acceder a las informaciones para conocer las fechas de las festividades: debimos esperar que se cerraran los ciclos de siembra o atención de animales, los saludos entre vecinos, el tiempo de espera para socializar, era irrelevante la claridad del día o la noche, o una inminente puesta de sol, la investigación debió seguir el ritmo y la lógica de **espaciotemporalidad *otra***.

La **relacionalidad y la continuidad** también son características del pensamiento *otro* propio de las subjetividades de las campesinas de Los Andes venezolanos, no hay pensamiento estrictamente categorial: Las Negreras de Mosquey son las comparsa de la romería de Los Pastores, pero con algo más, Las Negreras de Mosquey pueden ser

---

<sup>174</sup> Entrevista grupal realizada Porfirio, Ramón (Moncho) y Desiderio Hernández Chinchilla. *Ob. Cit.*

las antiguas Fiestas del Niño innovadas o recreadas, Las Negreras de Mosquey pueden integrar o no: La Serena de El Niño, El Niño Perdido, El Baño de San Benito, puede haber negreras más sencillas y otras muchas más complejas.

**Esta plasticidad de las manifestaciones es una expresión de un pensamiento *otro* holístico, tendente a las inflexiones y a los accidentes que luego vuelven otra vez al curso de un proceso cíclico -o simplemente puede convertirse en otro proceso y tomar distintos derroteros-, un pensamiento táctico, estratégico que considera lo emergente, el re-ordenamiento constante del mundo. A continuación, ejemplos de este pensamiento *otro* **no-categorial, no-disciplinario**, o mejor dicho **cíclico, plástico o maleable, flexible, holístico** -continuo y relacional-:**

Dubuc de Isea (1966: 430). En Boconó la fiesta al Niño, es llamada velorio, o serenada o rosario del Niño. La paradura es uno de los accidentes de la festividad, y forma parte de un proceso de conjunto que incluye diferentes fases.

Barroeta (2008: 347) El [San Benito] de la Mesa de Esnujaque se acompaña de los giros y las locainas.

Maestros del Ner Cabimbú (2009:24) La gente de los años 40 preparaban las fiestas del Niño, primero con bombas para avisar la fiesta, después preparaban la comida, luego empezaban las *cantadurías* del Niño, después el Paseo del Niño por las casas más cercanas y al llegar nuevamente a la casa se adora al Niño, después a cantar el Rosario, luego sirven la comida y después en adelante seguir con la *cantaduría* hasta el amanecer.

Nótese en esta cita el **pensamiento continuo, relacional y cíclico** sin fases o etapas rígidas ni preestablecidas y la plasticidad maleable de los rituales que pueden asumir características y combinaciones propias, hecho que se ajusta al concepto y categoría de análisis que se ha usado en esta tesis como subjetividades campesinas de Los Andes venezolanos.

Felipe Bastidas: ¿Y qué le hacen? ¿Lo recorren? [Al Niño-Jesús].

Javier Manzanilla: Si, en la mañana, salen los *pastorismos* todo el día venimos llegando como por ahí a las siete de la noche, como donde Luis (...) Luego que uno le canta el rosario, sale, lo serena.<sup>175</sup>

La expresión de Las Negreras de Mosquey puede darse por **promesa o por devoción**. Los promesantes/devotos indican que promesa refiere el hecho de pedir un favor al Niño-Jesús con el compromiso de organizar una negrera en su honor a modo de pago por un favor concedido, so pena de ser sancionado cruelmente por el santo si no le cumple; por su parte, la devoción designa la acción de organizar negreras por gusto, por una especie de agradecimiento más abstracto: por la culminación e inicio de un nuevo *ciclo* (año), se infiere que la idea-fuerza ancestral de esta creencia es el fin e inicio de un ciclo relacionado con lo socio-productivo, un ciclo de nueva siembra generalmente vinculada a los períodos de lluvia o sequía, los cuales fueron re-ubicados en el calendario cristiano.

Lo cierto es que **devoción** es un concepto más general de agradecimiento y pedimento de salud como fuerza vital, aliento o ánimo dentro de la lógica del **don recíproco** entre ser humano-divinidad. Sin embargo, esta es una interpretación derivada de esta tesis, la **promesa-devoción es un continuo**, no son categorías tajantes de estancos compartimientos, no hay un límite definido preciso o exacto donde comienza una y termina la otra. Lo que llama la atención de este indicio del pensamiento *otro*, es que fue una aclaratoria que los entrevistados nos señalaron insistentemente sin habérseles preguntado al respecto.

Es probable que estas aclaratorias sean producto de una intención de ocultar la creencia fehaciente que el ser humano puede acceder a la divinidad y actuar sobre ella en forma de tributo o culto para recibir favores traducidos en salud, cosecha, libertad; en fin, de un buen-vivir, y cuyo incumplimiento genera la revancha de la deidad solicitada. Este ocultamiento quizás se deba a la diferencia colonial, donde ellos nos ubicaron como juzgadores de sus creencias desde el pensamiento moderno que tentativamente los subalternizaría. De cualquier modo, en los fragmentos de discursos

---

<sup>175</sup> Entrevista realizada a Javier Manzanilla, Oneiber Milano y otros participantes. *Ob.Cit.*

siguientes, se presenta el argumento de la plasticidad y de la continuidad ***promesa-devoción***:

Si [participa en las negreras] por devoción, no es una promesa. El año que yo pueda sacarlo, lo saco. Lo saqué doce años seguido. Sin faltar ni un año, solo dos años, el año pasado y este que no lo voy a poder sacar, porque mi señora va a dar a luz.<sup>176</sup>

Mariana Calderón: ¡Claro! La devoción es lo que lo mantienen, mantiene vivo las comparsas<sup>177</sup>.

Normalmente es para pagar promesas de los que realizan, hay otras familias que tienen la devoción que todos los años hacen el rosario cantado con su negrera, ya como que tienen una negrera que es particular de ellos<sup>178</sup>.

-Rubén Singer: Y la negrera se hace por lo menos el 17 de este mes tienen una negrera ahí, salen, pero ellos no lo hacen por promesa si no por tradición, lo van hacer para no perder la devoción (...) -Juan Zambrano: Promesa es un solo año, ahora devoción si es todos los años<sup>179</sup>.

Otoniel González: Las Negreras que salen son por promesa o devoción. Nosotros participamos desde *chamitos*.<sup>180</sup>

Porfirio Hernández: cada quien paga su promesa y su devoción hasta donde le alcance la cobija, por la situación...<sup>181</sup>

**La continuidad de *promesa-devoción* puede estar relacionada con la figura del Niño-Jesús como representante de toda la divinidad**, lo trascendente, lo espiritual: el mundo-arriba; dado que al Niño-Jesús se le pueden pedir los favores específicos y más concretos, que se les pide a otros santos, más los pedimentos más generales relacionados con el buen-vivir: sanación, salud como aliento/ánimo, libertad, felicidad, prosperidad, éxito.

---

<sup>176</sup> Entrevista realizada a José (Cheo) Fernández. *Ob. Cit.*

<sup>177</sup> Entrevista informal realizada las adolescentes Paola Pirela y Mariana Calderón. *Ob. Cit.*

<sup>178</sup> Entrevista realizada a Belkys Valladares. *Ob. Cit.*

<sup>179</sup> Entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano. *Ob. Cit.*

<sup>180</sup> Entrevista informal realizada a Otoniel González y José Manuel Hernández. *Ob. Cit.*

<sup>181</sup> Entrevista grupal realizada Porfirio, Ramón (Moncho) y Desiderio Hernández Chinchilla. *Ob. Cit.*

Adicionalmente, dentro del pensamiento *otro* existe una modalidad de **trabajo por devoción**, que se expresa en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas: Los promotores y organizadores fueron enfáticos en afirmar que organizan las negreras por devoción, es decir, por gusto, por amor y adoración al Niño-Jesús; una forma de agradecer el don de la vida, un tributo a la divinidad, esperando como retribución no sólo la protección y favorecimiento del mundo-arriba, sino también el agradecimiento de la comunidad y cualquier otro espectador por la puesta en escena, traducida en participación, acompañamiento de parte del recorrido, colaboración o cooperación. Todos coinciden en que el esfuerzo es alto, pero bien vale la pena, **la fe y la devoción permiten imprimirle fuerzas para lograr las puestas en escena o sacar la negrera**, tal como lo refieren a continuación:

[Los ajuares del Niño-Jesús] Ahí falta, dónde está el otro blanco... tenemos unos, dos, tres, cuatro, cinco, y mire este, este fue hecho, estos sí son hechos míos y aquellos son hechos. Hay más: regalé uno rojo, uno verde, y por ahí hay otro blanco<sup>182</sup>.

Es un tributo que le rinden al Niño-Jesús. ¡Porque el sacrificio que esa gente hace de andar con esos disfraces encima, caminar todo el día y recorrer todos los sectores es bastante fuerte! Y lo hacen por mera devoción, porque ellos no cobran en ningún momento por esa actividad y lo hacen como un tributo al Niño-Jesús y quienes lo organizan lo hacen normalmente para pagar promesa<sup>183</sup>.

Cada una de las características de este *pensamiento otro* entendido como continuidad, totalidad, ciclo, relacionalidad; es decir, un pensar holístico, también es un **pensamiento metafórico** expresado tanto en la puesta en escena de la manifestación como en las actividades que lo generan, verbigracia, en la planificación, coordinación, la táctica. Un pensamiento *otro* consciente de lo emergente, de lo accidental, que de alguna forma es estratégico, creativo, innovador, plástico y flexible a la hora de alcanzar una meta, contentivo de valores que dirigen la acción, tales como la **lógica del**

---

<sup>182</sup> Entrevista realizada a Coromoto Graterol. *Ob. Cit.*

<sup>183</sup> Entrevista realizada a Belkys Valladares. *Ob. Cit.*

**don recíproco**, la devoción, la fe, y el amor por el trabajo y por toda la existencia misma.

La relacionalidad entre promesantes-devotos, comunidad y espectadores, integran incluso a los más reticentes a incorporarse a su energía, a su espaciotemporalidad otra: “También la gente va al ritmo de los pastores, ahí si imitan el paso de los pastores, yo creo que es efectivo, porque la musiquita se les queda grabada por más de 24 horas más o menos, creo que la solución es bailar, risas”<sup>184</sup>. La naturaleza también se integra a la manifestación, el clima no es limitante:

Rubén Singer: Si hay un rayo de sol bueno, es fuerte

Felipe Bastidas: ¿Y si llueve siguen?

Rubén Singer: Cómo no, así llueva, truene o relampagueé hay que salir igualito porque ya está programado<sup>185</sup>.

Los fenómenos naturales son interpretados como designios, advertencias, presagios, el clima y la naturaleza también quedan integradas a la metáfora de la puesta en escena:

Héctor Graterol: Aquí se partió la bandera y salió volando [En una hondonada boscosa del recorrido accesible solo por trochas]

Felipe Bastidas: ¿Y qué cree que pasó?

Héctor Graterol: Bueno, es el misterio

Felipe Bastidas: ¿Misterio?

Héctor Graterol: Sí, así dicen mito o misterio, por ejemplo, donde vamos a ir ahorita, es un misterio, la bandera se salió del tubo y salió volando.<sup>186</sup>

El pensamiento *otro*, como **ciclo** y la **relacionalidad** entre ser humano y naturaleza es representado por la puesta en escena de Las Negreras de Mosquey:

Tibisay Bastidas: Es importante resaltar la interacción de diferentes elementos expresados en los disfraces, por ejemplo, los trajes de los osos

---

<sup>184</sup> Registro de observación grabado en audio durante la llegada del recorrido de La Negrera de La Cuchilla de La Boca del Monte. Mosquey, 8/2/2016. Felipe A. Bastidas T.

<sup>185</sup> Entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano (*Ob. Cit.*).

<sup>186</sup> Conversación personal registrada durante el recorrido de La Negrera de La Hoyada III en la hondonada para pasar de La Hoyada II a La Hoyada III, vía macro-familia Zambrano. Mosquey, 21/1/2017.

confeccionados con zen-zen, puede representar los árboles, la naturaleza, que se une con los animales, con el hombre, con la muerte, con el diablo; todos intercambian como es en el ciclo vital<sup>187</sup>.

Ser humano, naturaleza, espaciotiempo, cosmos son una unidad que se metaforiza en las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas que rompen con los muros de los templos y los límites de las ciudades; cuya acción encierra y comunica la siguiente enseñanza: “El trabajo y el estudio son virtudes que todos debemos practicar con alegría bajo la protección de la naturaleza” (Villasmil 2006, código de ética momoy).

### **Ontología de las subjetividades de las comunidades andinas venezolanas subyacente en sus manifestaciones artísticas religiosas sincréticas**

Tal como se reseñó en el capítulo VI, las subjetividades de las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos, según lo hallado, develado e interpretado en esta tesis, contienen un *pensamiento otro* basado una dinámica trídica, es decir, la presencia de tres elementos de cuya relación o sinergia surge una diversidad que puede o no reorganizarse otra vez en un movimiento trídico. Esta ontología pudo rastrearse en la ancestralidad andina por medio de la cultura campesina de Los Andes venezolanos. Ejemplo de esta subjetividad está en el mito de Doña Aldonza, conservado hasta mediados del siglo XX por las comunidades campesinas del municipio Boconó: “Según la tradición, Doña Aldonza y Don Monterudo habitan las montañas lóbregas y son los dueños de todos los momóes y encantos” (Dubuc de Isea 1966: 269).

El número tres, el elemento tres, la sinergia de tres entes, son recurrentes en los mitos y leyendas de las comunidades campesinas andinas venezolanos, con inflexión o no hacia una diversidad surgida del movimiento de esa relación trídica:

Santiago González: La Teta de Niquitao es como un torno que va de pa’ arriba, y arriba **hay tres pozos de agua. De ahí depende el Río Burate**<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> Tibisay Bastidas. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

<sup>188</sup> Entrevistado por Dubuc de Isea (1966: 277).

Emiliana Gil de Rangel: Pa´ una tempestá tendría que ser un rezo cantao y a la vez rezo, **el trisagio. El trisagio** es muy importante pa´ una tempestá, o un viento de agua, si, se reza el **trisagio** y se calma.<sup>189</sup>

Una vez más al observar las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas de Los Andes venezolanos y al analizar el discurso de los entrevistados, emergió frecuentemente esta idea y concepto de sinergia tríadica, organizadora del mundo, de la relación ser humano-divinidad y las relaciones entre los seres humanos. En fin una cosmogonía un pensamiento *otro*, expresado en subjetividades de forma velada u oculta en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como herencia codificada del *damné* timoto-cuica ancestral, una ontología que soporta una epistemología *otra*; es decir, formas alternas de ser-conocer-vivir-hacer en el mundo distinta a la moderna, resultado de la resistencia cultural en forma de reinterpretaciones constantes de las ideas y dispositivos modernos impuestos, o mejor dicho sobreviviente de una interculturalidad obligada:

Juan Zambrano: Aquí donde Víctor Zambrano, pero ahí tiene un altar que es un nacimiento grande, tienen devoción a una cantidad de santos, muchos, sobretodo está el **Niño-Dios, San Isidro y San Antonio**, son los que más veneran, aunque todos los santos son iguales<sup>190</sup>.

En este caso, San Isidro (quita el agua y pone el Sol), junto a San Antonio (santo patrón de Mosquey) y el Niño-Jesús forman una tríada, como antaño la formaban Ches-Chía-Icaque y después Doña Aldolza-Don Miguel-Los Momoyes o El Arco-La Arca y el Arco Manare. Ahora bien, la invocación anterior puede sustituirse por otra triada: “Entonces esos son los tres rosarios que se les debe. Con el favor de Dios, Primeramente, **Dios, la Virgen y San Benito Bendito**, ahorita, el mes que viene le hago la fiesta”<sup>191</sup>. En la última cita, se invierte la invocación, Dios (Niño-Jesús), Virgen (puede ser permutación del Santo Patrono -intercesión entre lo divino/terrenal, el agua

---

<sup>189</sup> Entrevistada en Arreaza (2008:139).

<sup>190</sup> Entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano (*Ob. Cit.*).

<sup>191</sup> Entrevista informal a Luis Graterol, padre, durante el recorrido de La Negrera de La Hoyada I. Mosquey 10/1/2015. Aníbal Arteaga, entrevistador.



buena/mala del Arco, según Clarac de Briceño 2016, orig. 1976) y esta vez San Benito (quita el sol y pone el agua).

Del mismo modo, los personajes líderes de los pastores-disfrazados de Las Negreras de Mosquey, son tres, son los coordinadores de éstos, son los únicos que pueden entrar en los recintos de los hogares; de ellos se desprende la diversidad como producto de su sinergia trídica con el Niño-Jesús y los pastores-cantistas.

Felipe Bastidas: ¿Cuáles son los personajes? Los principales

Rubén Singer: Los principales son **El Bobo, El Viejo y La Vieja**

Juan Zambrano: El Bobo según decimos es el hijo del Viejo y La Vieja

Rubén Singer: Son los que resaltan

Juan Zambrano: El vicario del capitán y los pastores, es diferente a los que están disfrazados, **La Vieja, El Viejo, El Bobo**, el oso, hay unos que se disfrazan de enfermeros, otro de doctor, otro de Chávez, de policía (...) De lo que quieran de ahí para adelante, pero **los principales son El Viejo, La Vieja y El Bobo**<sup>192</sup>.

Allí los disfrazados más importantes son **El Viejo, La Vieja y El Bobo**, los más interesantes y los que llevan la batuta de las negreras son ellos tres<sup>193</sup>.

Es una tradición muy antigua, Las Negreras, que son tres pastores nada más, está **El Viejo, La Vieja y El Bobo**<sup>194</sup>.

siempre hay tres disfraces que mandan más **El Viejo, El Bobo y La Vieja**<sup>195</sup>.

La relación o sinergia que dramatizan La Vieja, El Viejo y El Bobo es de custodia de la imagen del Niño-Jesús, su labor guardiana se ve entorpecida y sabotada constantemente por El Diablo, La Muerte y las brujas, pero el rol tradicional maléfico es del primer personaje, los otros dos son recientes: “Se lo roba El Diablo, La Bruja, La Muerte, más que todo, son esos. Pero quienes impiden son La Vieja, El Viejo y El Bobo son los que lo impiden que lo roben<sup>196</sup>. Cuando una negrera deriva en un Niño-

---

<sup>192</sup> Entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano. *Ob. Cit.*

<sup>193</sup> Entrevista realizada a Amable Montilla. *Ob. Cit.*

<sup>194</sup> Entrevista informal realizada a Isabel Bastidas. *Ob. Cit.*

<sup>195</sup> Entrevista a José (Cheo) Fernández. *Ob. Cit.*

<sup>196</sup> Entrevista informal realizada a los niños y la niña: Brayan, Fran, Miguel Ángel, Elimar, José Gregorio, Juan, Yoarden. *Ob. Cit.*

Perdido, La Vieja, El Viejo y El Bobo, se lamentan amargamente, se desesperan, es como si la divinidad se perdiera toda, buscan acuciosamente en cada rincón al Niño-Perdido:

Luis Graterol: donde se le pida que abran la puerta y ellos responden que el Niño no está ahí. Cuando abren la puerta, entran los principales disfrazados La Vieja, el Bobo, el Viejo, entran llorando, buscando el Niño, por todas partes, él no aparece ahí dentro de la casa<sup>197</sup>.

La triada se replica: a la sinergia de El Viejo-La Vieja-El Bobo se le opone la triada de El Diablo-La Muerte-las brujas; además también son tres los ladrones:

Magdelis Gudiño: Son tres personas que se roban al Nino, yo siempre salgo de aquí, nunca salgo con la comparsa siempre salgo de aquí, después que me robo al Nino ya no me ven más con la comparsa hasta el momento que se encuentra (...) Yo si lo tengo por promesa, entonces salgo de aquí me robo al Nino y lo llevo a casa de la hermana de él (Coromoto Graterol) y no me ven más hasta la noche que ellos llegan. Cuando ellos llegan ya nosotras estamos en la casita que hemos confeccionado, con el pesebre viviente, estamos **las tres personas que nos robamos al Niño**, San José y la Virgen, ellos llegan y después ya verán lo que pasa...<sup>198</sup>

El episodio subsiguiente es el castigo de los ladrones, e incluso del tesorero por haber permitido el robo de El Niño-Jesús, **una dramatización del sin-sentido del robo dentro de la lógica del don recíproco**, donde los pastores son una comunidad en la cual todos aportan, este argumento se evidencia en el siguiente pasaje:

Amable Montilla: El Viejo, La Vieja y El Bobo lo sacan, de donde están.

Felipe Bastidas: ¿Ese era el que se lo robó?

Amable Montilla: Sí. (se escuchan los lamentos)

Aníbal Arteaga: Quiénes hacen el castigo

Amable Montilla: El Viejo, La Vieja y El Bobo.

Felipe Bastidas: ¿Ellos representan a quien, El Viejo, La Vieja y El Bobo?

Amable Montilla: **Ellos representan al pastorismo completo**. Es como el padre de la familia<sup>199</sup>.

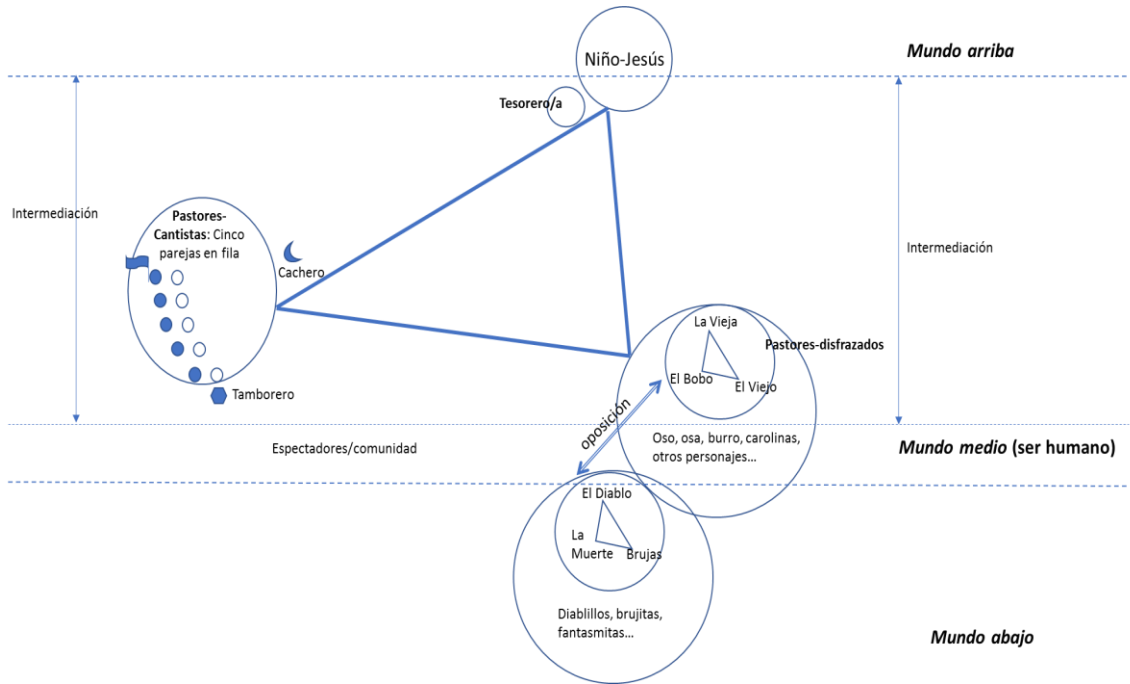
---

<sup>197</sup> Entrevista a Luis Graterol y Magdelis Gudiño. *Ob. Cit.*

<sup>198</sup> *Ibíd.*

<sup>199</sup> Entrevista realizada a Amable Montilla. *Ob. Cit.*

En síntesis, **Las Negreras de Mosquey son una manifestación artística sincrética religiosa que puede ser entendida y comprendida como un pensamiento metafórico que esconde la ontología representativa de las subjetividades de las comunidades andinas**, herederas del *damné*, con otros elementos integrados, paralelos o complementarios de la ancestralidad hispano-árabe y la afrosahariana.



**Infografía 19.** Ontología subyacente en Las Negreras de Mosquey. Bastidas (2017). Elaboración propia

En la infografía 19, se puede observar, en primer lugar, el principio trídico que ordena y re-ordena de acuerdo a la sinergia de tres elementos que dan como resultado la dinámica de la manifestación. **Existe una sinergia trídica general compuesta por el Niño-Jesús** como representante de la divinidad, lo trascendental, mientras que **los pastores-cantistas** y **los pastores-disfrazados** cumplen el rol de intermediarios, los primeros con cierta preeminencia sobre los segundos. Los pastores-disfrazados son dirigidos por **otra triada que se replica: El Viejo, La Vieja y El Bobo**, a quienes se le opone **otra triada compuesta por El Diablo, La Muerte y las brujas**, que pueden representar el caos.

En segundo lugar, se evidencia que **tanto los pastores-cantistas como los pastores-disfrazados, son los intermediarios entre el ser humano (mundo medio) y la divinidad (mundo arriba), ellos terrenalizan al Niño-Jesús, y al mismo tiempo, sacralizan los espacios mediante el recorrido de su imagen.** Un ritual parecido a éste pudo haber sido la bajada del *Ches*. **El resto de los pastores-disfrazados representan al ser humano o a la comunidad** quien solicita intermediación de los pastores-cantistas con la divinidad (nótese el carácter chamánico, mojánico o sacerdotal), estando éstos más próximos a ella, mientras que El Viejo, La Vieja y El Bobo parecen ser chamanes o mojanes devenidos en una clase de sacerdotes que intermedian con la divinidad con asistencia a los pastores-cantistas. La interpretación anterior fortalecería la hipótesis que supone la conformación de una casta sacerdotal o la formación de una escuela chamánica o mojánica en ciernes en los pueblos ancestrales timoto-cuica antes de la llegada de los europeos a Los Andes venezolanos, organización que quedó codificada en esta manifestación, y en esta tesis doctoral se ha develado.

Por su parte, **El Diablo liderando al resto de los disfrazados maléficos, pueden bien representar el mundo-abajo que pretende sabotear este orden:** constantemente colocan barricadas y obstáculos por donde presumen va a pasar la imagen del Niño-Jesús, intentan robarle el bastón a El Bobo, distraen a la tríada de El Viejo-La Vieja-El Bobo en su rol de guardianes. Cuando el Niño-Jesús es robado, estos personajes alegremente lanzan cohetes y petardos. Al final del recorrido, El Diablo antes de que el Niño-Jesús arribe a su destino, hace demostraciones con fuego, como una forma de exponer su molestia ante su posible derrota y triunfo de la divinidad encarnada en el Niño-Jesús. Tras esta representación maniquea o dialéctica, se esconde más bien una ontología trídica.

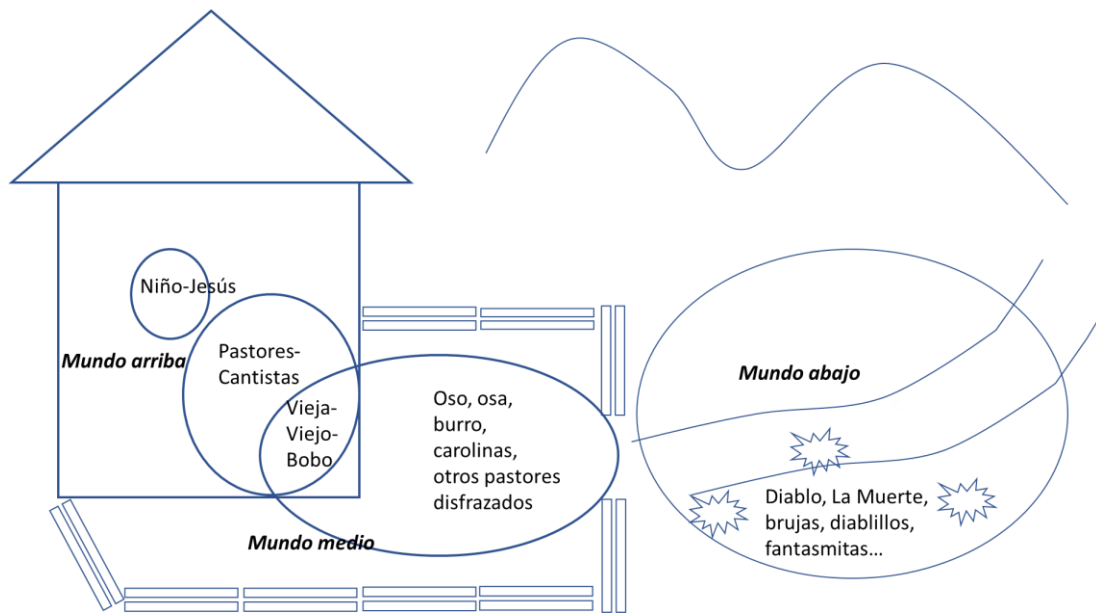
En tercer lugar, es evidente la cosmogonía mundo-arriba, mundo-medio, mundo-abajo (Arévalo 2013; Cf. Clarac de Briceño *Ob. Cit*). En el mundo-medio se ubica el ser humano, representado por los *pastores-sueltos*, quienes requieren la intermediación de los chamanes, mojanes o sacerdotes representados por los pastores-cantistas y por El Viejo, La Vieja y El Bobo, estos últimos serían una clase sacerdotal más próxima al mundo-medio. De manera general, la comparsa compuesta por todos los pastores-

cantistas y pastores-disfrazados son los intermediarios entre la comunidad y la divinidad, una forma de agradecer el buen vivir, al tiempo que son una protección y contra para que el mundo-abajo no eclosione el mundo-medio.

Finalmente, **del cristianismo quedo asimilado en la figura del Niño-Jesús como representante de la divinidad**, aunque reinterpretado como se ha expuesto previamente. **De la ancestralidad árabe-islámica ibérica**, además de la forma del vestuario y la escenografía de los pastores, se encuentra **el carácter dual y en fila de los pastores-cantistas**; estos, reinterpretados e innovados con la presencia del *cachero* y del tamborero, y en algunos casos del *marusero*. El tesorero, como líder civil solo se encarga de la logística del recorrido detrás de la imagen del Niño-Jesús.

La Negrera de Mosquey como pensamiento metafórico mediante lo ritual, lo cultural, y lo religioso alterno a lo oficial se expresa así mismo en la **sacralización del espaciotiempo en cada uno de los hogares**: El Niño-Jesús sacraliza cada hogar, durante su visita, la casa se convierte en un recinto sagrado y se reordena la representación del mundo-arriba, mundo-medio, mundo-abajo (ver infografía 20).

Lo anterior se evidencia en la regla de Las Negreras de Mosquey en la cual, los únicos pastores-disfrazados que pueden entrar al hogar sacralizado son La Vieja, El Viejo y El Bobo, **lo que reafirma su carácter de intermediación sacerdotal**, los otros pastores-disfrazados, es decir, los *pastores sueltos* observan el rito desde ventanas, porches y alrededores de la casa o simplemente se distraen entre sí; mientras más al exterior están El Diablo y sus secuaces representando boicots para entorpecer el paso de El Niño-Jesús.



**Infografía 20.** Sacralización del espaciotiempo de los hogares según el pensamiento metafórico de Las Negreras de Mosquey. Bastidas (2017). Elaboración propia.

Estas barricadas son hechas con palos, cierran y trancan cercas y portones de acceso a las casas. Estos obstáculos y trampas deben ser despejadas y resueltas por El Viejo, La Vieja y El Bobo, quienes además de dirigir a los otros pastores-disfrazados, los espectadores y la comunidad (ser humano), los protegen, los guían y le hacen el recorrido más expedito. **Esta representación parece también significar que los seres humanos fieles y devotos, y en comunicación con la divinidad, pueden recibir efectiva asistencia.** El Viejo, La Vieja y El Bobo son los responsables que el Niño-Jesús retorne salvo y sano de su recorrido en su tránsito de terrenalización: **son capaces de revertir los efectos de las deidades maléficas que apuestan a eclosionar el mundo-medio habitado por el ser humano.**

Así mismo, **queda despejada la incógnita de porqué recorrer toda la parroquia y entrar en cualquier casa con puerta abierta: es la lógica del don recíproco ser humano-divinidad, donde la solicitud de favores y el agradecimiento se vuelve uno, se pide y se agradece, al tiempo que se da y se recibe: a nadie se le puede negar ese privilegio o bendición, ese conocimiento que puede llevar a**

desmontar el anti-valor de la individualidad, la ego-política y la anti-política de la guerra propios de la colonialidad/modernidad.

### **Improvisación como creación artística: pensamiento y socioestética *otros***

En las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas la improvisación de la expresión estética que se generan en la puesta en escena puede ser considerado una forma de pensamiento *otro*, lejos de los requerimientos modernos de la elaboración conceptual y la preparación previa. Es una creación intelectual intuitiva que se arma en el momento, con lo disponible. De hecho, la improvisación artística plena de creatividad es uno de los juicios estéticos que generan aceptación y emoción por la puesta en escena:

La música de San Benito se realiza con instrumentos folclóricos de la región andina, como el violín, el cuatro y la guitarra, junto a las maracas, formando sus propias notas musicales que innovan de alegría a la festividad trayendo entusiasmo a los espectadores y visitantes todos los años.<sup>200</sup>

Se improvisan performances teatrales, algunas ceremonias, los vestuarios no son iguales de un año a otro, las calles y otros implementos se adornan de forma distinta a otras puestas en escena, se improvisan las coplas y los versos según lo que vaya sucediendo. En el Niño-Perdido los versos pueden ser preparados o improvisados: “Los versos que utilizarán ambos grupos pueden ser improvisados en el momento, o escogidos acopladamente y de común acuerdo para evitar disparidad (Barroeta 2008: 314). No se riñe los elementos de modernidad (ensayo, planificación, preparación) con la improvisación al momento. A continuación, versos improvisados al Niño-Perdido:

Juan Zambrano:  
*Aquí lo vieron entrar  
aquí tengo los testigos  
tengo a los profesores  
con todos sus amigos*  
Entonces, yo les dije:  
*Si aquí lo vieron entrar  
Se cumple la profecía*

---

<sup>200</sup> Eligio Dávila Pérez. Comunicación escrita en Arreaza (2008:270-271).

*Aquí está la puerta abierta  
Pregúntenle a María*

Que era una muchachita que estaba ahí. Entonces ahí entraron; Es muy emocionante, ahí está María, imagínese ¿qué va a contestar?<sup>201</sup>

Juan León González: Los que llegan, los que le he dicho que pierden el Niño, llegan a la puerta porque eso son los primeros que cantan entonces *dician*, así:

*Buenas noches caballero  
yo lo vengo a saludar  
ando en busca de un niñoito  
jue nacido en el portal  
a aaaal*

Entonces le contestan los de adentro:

*Esas son mentiras tuyas  
si van a conversar  
aquí si estuvo un niñoito  
y no era de allá del portal<sup>202</sup>*

La improvisación en la creación artística es una forma de pensamiento *otro* porque al preguntar sobre si era necesario un aprendizaje, los informantes coincidieron en que es algo intuitivo, es una habilidad espontánea surgida en el momento, inspirada por el gusto que genera realizarla, la emoción, la fe y la devoción, otra forma de crear, una socioestética *otra*:

Desiderio Hernández: Por lo menos yo no necesito ensayo ¡Buscar el cuatro y listo, porque tengo experiencia!

Porfirio Hernández: ¡Porque tiene letra, aquí hay mucha experiencia!  
¡Chilo también canta, Chilo tiene letra!<sup>203</sup>

Eso no hace falta [aprender, estudiar], no ve que son cosas inventadas, el que *cantea* la letra entonces de allí yo tengo que agarrarle, pero que salga de acuerdo con lo que diga, lo que yo largue la recibe el que está detrás mío. Tiene que ser con la misma letra. Es el contrapunteo. Con la misma

---

<sup>201</sup> En entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano. *Ob. Cit.*

<sup>202</sup> Entrevista realizada a Juan León González. *Ob. Cit.*

<sup>203</sup> Entrevista grupal realizada Porfirio, Ramón (Moncho) y Desiderio Hernández Chinchilla. *Ob. Cit.*



letra que uno le deja la agarra el otro. **Sí, pero eso hay que saberlo hacer.** Aquí se reúne mucha gente<sup>204</sup>.

La parte final de la cita anterior define la improvisación artística como una forma de conocimiento, cuya aprehensión, en caso extremo, se pudiera dar por modelamiento o imitación: “no, puro oído, yo poco así, no soy parrandero, lo único que toco es esto, pero tanto así aprendí yo por ahí [gracias a que] antes los mayores que sacaban las negreras...”<sup>205</sup>. Los versos cantados por los pastores-cantistas en Las Negreras de Mosquey se improvisan de acuerdo a las situaciones, el capitán inicia el *verso* y las siguiente cuatro parejas de pastores-cantistas, construyen el verso cuidando la lógica discursiva y la rima iniciada:

Desiderio: Claro, porque ya tengo experiencia, tengo mucha letra, yo no necesito ensayar para las negreras, canto y listo. Cuando comienzan los versos, el que está allá dice, yo ya estoy acá atrás con mi pareja, mientras la otra pareja va cantando ya estoy pensando lo que el canto para responder con mi verso.

Porfirio Hernández: Eso es cuestión de segundos.

Desiderio: Eso es muy bonito a mí me gusta mucho los versos<sup>206</sup>.

Cada frase se repite dos veces *-bis-*, lo que ayuda a que la pareja de pastores siguientes puedan escucharla y crear la secuela. La primera frase del *bis* se canta en forma grave, mientras que la segunda en tono agudo:

Primera pareja de pastores-cantistas  
(capitán y su dama):

*Le canto, canto, le vuelvo a cantar (bis)*  
*pastoreños amados, en este hogar (bis)*

Interludio

Segunda pareja de pastores-cantistas

*pastoreños amados, en este hogar (bis)*  
*porque al niño lo saco a pasear (bis)*

Interludio

Tercera pareja de pastores-cantistas

*porque al niño lo saco a pasear (bis)*

---

<sup>204</sup> Entrevista realizada a Amable Montilla. *Ob. Cit.*

<sup>205</sup> Entrevista realizada a José (Cheo) Fernández. *Ob. Cit.*

<sup>206</sup> Entrevista realizada a los hermanos Porfirio, Desiderio y Ramón (Moncho) Hernández Chinchilla. *Ob. Cit.*

*mañana es el día, día de carnaval (bis)*

Intermedio

Cuarta pareja de pastores

*Mañana es el día, día de carnaval (bis).*

*porque el Niño se va a alegrar (bis).*<sup>207</sup>

Así hasta la quinta pareja. El capitán retoma e inicia otra frase partiendo de la última creada por la quinta y abre la creación de otro verso de cinco frases. Nótese en esta expresión artística otra manifestación del pensamiento *otro* que representa el **ciclo**. La improvisación también se da en el baile de la media botella de San Benito Barroeta (2008: 348): “Los bailadores realizarán sus danzas moviendo y haciendo sonar el *faldín*, frente y/o alrededor del santo, cantando las coplas improvisadas o aprendidas, en cuyos versos pueden o no hacer alusión al motivo de la fiesta”.

En todo momento u ocasión la poesía improvisada es una constante en las subjetividades campesinas de Los Andes venezolanos en Los Pastores de San Miguel cuando se le rinde tributo a la imagen del Niño-Jesús en las puestas del templo: “Entre tanto, subido sobre uno de los pretilos que se encuentran alrededor del templo un poeta... improvisa unas décimas” (Dubuc de Isea 1966: 448). **La improvisación y la creatividad artística representan un pensamiento y socioestética otros** que retan y se salen de los cánones de los dispositivos modernos que legitiman la estética impuesta por la matriz epistémica moderna de poder.

### **Socioestética *otra* poder agenciante de las subjetividades de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas**

Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas son una forma de socioestética *otra*, alterna a los dispositivos modernos, se trasciende la dicotomía artista/espectador, **aquí la creadora es la comunidad**, pero también hay un goce estético en la creación de los personajes, de los vestuarios, de la puesta en escena, se genera una teatralidad improvisada, frente a un grupo espectador o no, se puede ser a la vez promotor-organizador, personaje y público al mismo tiempo, potenciando el

---

<sup>207</sup> Registro de audio realizado durante el ensayo para el recorrido de La Negrera de La Cuchilla de la Boca del Monte. Mosquey, 7/2/2016. Felipe A. Bastidas T., registrador.

disfrute estético, una arista más de la lógica del *don recíproco*: “Cada quien hacía un personaje, eran actos, obras, teatro. Se ‘curaba’ con ‘manteca de zancudo’ o con ‘manteca de grillo’, una manera de jugar, un teatro<sup>208</sup>.”

Y es que la potencia, lo genuino y la vistosidad de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas generan en los espectadores tal impresión que pueden convertirse en adeptos, seguidores, y otros hasta promesantes o devotos:

Cantaban coplas, pagaban promesas, hacía sonar extrañas flautas con la nariz, realizaban prolongadas romerías al son de los tambores chimbángueles. También allí se estremecían las colectividades al unísono. Tanto, que llegaron a impresionar a sectores no esclavos, extendiendo el culto (Acosta 1984: 219).

Los giros de la Mucumpate fueron fundados el 11 de diciembre de 1911 por un grupo de personas de la comunidad, conjuntamente con otras del municipio vecino Santos Marquina, específicamente de la zona de El Pedregal. Esta fiesta es famosa por su ritmo y los bailes famosos que dan entusiasmo a sus espectadores en cada presentación realizada dentro y fuera de nuestro municipio<sup>209</sup>.

El disfrute por la puesta en escena se recompensa por la asistencia de espectadores y participantes:

Yo estoy de acuerdo que mientras más gente mejor, dígame ahí donde el compadre Pedro el año pasado, cuando iba llegando la comparsa de Pastores, eso no había ni por dónde meter un pie, de gente ... No, más público que comparsa, muchísima gente, no ve que viene gente de otras partes, con otras tradiciones.<sup>210</sup>

Luis Graterol: Bueno usted va conmigo y verá que es una cosa impresionante, por lo menos en la parroquia Mosquey ya las personas están emocionadas porque va a salir la comparsa y es la única tradición que tenemos.<sup>211</sup>

Isabel Bastidas: Esto es muy bonito, aquí se hace todos los años, ya van como tres o cuatro años haciendo esta comparsa y llega mucha gente, hasta

---

<sup>208</sup> Orlando Rivas y Téofilo Rángel. Comunicación personal en Arreaza (2008:196).

<sup>209</sup> Eligio Dávila Pérez. Comunicación personal en Arreaza (2008:270).

<sup>210</sup> Entrevista realizada a Juan León González. *Ob. Cit.*

<sup>211</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol y Magdelis Gudiño. *Ob. Cit.*

gente de Caracas, de Valencia, les gusta mucho la actividad que se hace y, siempre es muy llamativo.<sup>212</sup>

Estamos llegando donde va a culminar los pastores, la negrera, hay un pesebre, una choza donde hay un pesebre hay aproximadamente 100 personas, hay muchos espectadores.<sup>213</sup>

Cuando los mismos organizadores o participantes de la manifestación se ubican como espectadores experimentan un goce estético sin necesidad de estar en una butaca en una sala de cine o teatro, ni tampoco en una sala de museo:

Darwin Fernández: Los del cerro cantan también distinto, tienen otro ritmo. El coro está compuesto por dos personas. Él y yo somos un coro. Allá salen dos coros y pareciera que hubiera cinco. Pero esos cantan muy duro, y demasiada entonada la música<sup>214</sup>.

Isabel Bastidas: No, no en esto si no le puedo decir con exactitud porque no tengo experiencia de las negreras de San Miguel, porque nunca he estado allá, pero dice la demás gente que han ido que eso es precioso, entonces, yo digo que, si será precioso allá, porque yo veo las de acá, porque me llama la atención. ¡Esto es muy lindo!<sup>215</sup>

Cheo: aja, pero el año pasado fue diferente porque se robaron al niño como a la una de la tarde, y quedaron San José y la virgen buscándolo solo sin el niño, y en la noche cuando llegamos aquí fue que apareció, fue muy bonito porque nos estaban esperando con el pesebre viviente. Es aquí donde termina la fiesta del niño, le hacen la fiesta a San Benito.<sup>216</sup>

Con respecto a la estética y ritmo de la música Dubuc de Isea (1966:414) apunta: “El que lleva el rosario adelante buscará a su vez otros que sigan la letra, pues todo el cántico se llevará de dos en dos voces”. **El disfrute estético es un continuo con el entretenimiento, con la diversión, pero en un espacio abierto**, en una celebración de orden cultural, religiosa, pero que integra también la diversión, la alegría, el

---

<sup>212</sup> Entrevista informal a Isabel Bastidas. *Ob. Cit.*

<sup>213</sup> Registro de observación grabado en audio durante la llegada del recorrido de La Negrera de La Cuchilla de La Boca del Monte. Mosquey, 8/2/2016. Felipe A. Bastidas T.

<sup>214</sup> Intervención en Entrevista a José (Cheo) Fernández. *Ob. Cit.*

<sup>215</sup> Entrevista informal a Isabel Bastidas. *Ob. Cit.*

<sup>216</sup> Entrevista a José (Cheo) Fernández. *Ob. Cit.*

entretenimiento, la recreación, donde lo religioso y lo placentero no son esferas distintas ni mucho menos excluyentes, como sí lo son en el pensamiento moderno:

Felipe Bastidas: ¿Por qué te gusta?

Brayan: Porque es una tradición

Miguel Ángel: ¡La tradición del año!

Felipe Bastidas: ¿Por qué les gusta Las Negreras?

Niños: ¡Porque es divertida!

Felipe Bastidas: ¿Por qué es divertida?

Niños: Por los disfraces, porque echamos vainas y salimos corriendo, le echamos vainas a nuestros amigos...<sup>217</sup>

Porque es una tradición que coño aquí no se ha perdido, me disculpa la palabra, es algo que, fíjate, por ejemplo, hoy, estamos en el sol intenso y estamos cansados y la gente no nos deja de acompañarnos, viendo a ver qué juego hacemos, qué es lo que vamos hacer, que letra cantan los compañeros, son muchas cosas que llama a la juventud. Y de repente nos tomamos nuestro licor... ¡qué sé yo! pero de una manera divertida, es algo normal, no estamos buscando cizaña<sup>218</sup>.

Luis Graterol: pero cuando la comparsa entra ya él ha salido, esa es la diversión que hay en todo el día y en la noche los juegos que se hacen por ejemplo el bobo se pone a jugar con el diablo, a jugar dados y llega un momento que El Bobo tiene que pedirle algo al Viejo para seguir jugando, porque ha perdido todo, el bolso, el machete, el collar, El Diablo le ha quitado todo, El Viejo viene y le presta plata para que siga jugando, ahí se divierten hasta que recupera todo.<sup>219</sup>

Y es que en las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas, hay para todos los gustos y preferencias, hay quienes se inclinan más por la teatralidad, otros por la belleza o colorido de los vestuarios, otro por las bromas de los personajes, por la música, la escenografía:

Héctor Graterol: El juego de los disfrazados, los versos. Unos se entretienen con los versos de los cantistas, como otros con los juegos de los disfrazados. ¿Qué se inventa?, ¿Qué se hace?, es una sensación sorpresa. ¿Qué es lo que van hacer en cada casa?, uno se inventa, junto con los

---

<sup>217</sup> Entrevista informal realizada a los niños y la niña: Brayan, Fran, Miguel Ángel, Elimar, José Gregorio, Juan, Yoarden. *Ob. Cit.*

<sup>218</sup> Entrevista realizada a Héctor Graterol. *Ob. Cit.*

<sup>219</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol y Magdelis Gudiño. *Ob. Cit.*

compañeros improvisamos juegos de un momento a otro, que es lo que espera la comunidad, que se sienta satisfecha...<sup>220</sup>

Barroeta (2008: 347) El San Benito de Sabana Grande, que va a Betijoque el 25 de diciembre de todos los años, tiene vasallos con vistosos adornos y coreografías impactantes que deslumbran al público.

El goce estético para otros es una sensación integral, aprecian la puesta en escena como totalidad como medio de expresión de diferentes artes, o mejor dicho **de una continuidad de una socioestética otra.**

¡Exacto! Sí, es verdad. Yo le diría que rescatáramos esas tradiciones, que son muy bonitas esas tradiciones, es algo que nos inculcaron los mayores, a mi desde chiquitico me sacaban por ahí a ver los pastores, bueno eso ¡me motiva y me gusta!, ¡por eso lo hago!, también dirijo rosarios...<sup>221</sup>

Saludamos a la familia Valladares en ese momento Carmen Valladares señaló que La Negrera era una tradición muy llamativa y “bonita” y nos dispusimos a contactar con Juan Zambrano en la Hoyada 1.<sup>222</sup>

Carolina Ramírez nos dio datos sobre el hecho que salían de Las Hoyadas y que era una ceremonia muy vistosa y “bonita”.<sup>223</sup>

La interpretación de un personaje no es un rol, un empleo o un modo de vida como sí lo es dentro de la lógica de la modernidad en su versión capitalista, **en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, representar un personaje también genera un disfrute estético**, recompensado por la alegría expresada por los espectadores y por su contribución a la estética de la puesta en escena de la celebración, es pues, **un goce de socioestética otra dentro de la lógica del don recíproco, dar y recibir diversión y belleza es un continuo, es un solo movimiento:**

Por lo menos yo hacía de diablo, por lo menos llamaba la atención de la gente y se hacen los juegos diferentes, por lo menos yo lo que hacía era arrastrar a El Bobo. Para llamar más la atención<sup>224</sup>.

---

<sup>220</sup> Entrevista realizada a Héctor Graterol. *Ob. Cit.*

<sup>221</sup> Entrevista realizada a Argenis Zambrano. *Ob. Cit.*

<sup>222</sup> Bitácora de Felipe A. Bastidas T. Mosquey, 4/1/2015.

<sup>223</sup> Entrevista grupal informal realizada a Goyana Bastidas, Gloria Ramírez y Carolina Ramírez. *Ob. Cit.*

<sup>224</sup> Entrevista realizada a Amable Montilla. *Ob. Cit.*

Felipe Bastidas: ¿Quién decide el personaje? ¿Cómo lo deciden?

Rafael Bastidas: Eso lo decide uno, lo que a uno le entretenga, lo que uno guste...<sup>225</sup>

Luis Graterol: Es que uno dice que no va, pero le entusiasma los disfraces, al escuchar el caracol, el tambor, el cuatro, las maracas, se voltea la chaqueta, se pone la máscara y... ¡vámonos!<sup>226</sup>

por lo menos un amigo mío que lo disfrazaron ahí de indio, e inmediatamente se dio cuenta de que no servía, entonces que no tenía gracia.<sup>227</sup>

El vestido del Niño-Jesús hecho con llamativos colores, brocados, tejidos y encajes, es un motivo de admiración y disfrute para las féminas, a las cuales también les genera ternura y admiración:

Magdelis Gudiño: Todos los años se le confecciona un traje nuevo, siempre lo realiza la hermana de él en conjunto con los demás, siempre nos robamos al Niño dos sobrinas de Luis y yo.

Yajaira Bastidas: ¡Ése tiene su sombrero!

Coromoto Graterol: Si igual que éste [siguen enseñando los vestidos del Niño]

Yajaira Bastidas: ¡Este tiene armador!

Coromoto Graterol: ¡Sí! [Colocan los vestidos en la mejor posición para tomar las fotos, posan con los vestidos]<sup>228</sup>.

La estética se innova a propósito de una racionalidad emocional que innova sobre los vestuarios, los adornos, las escenografías en las calles, esa **socioestética otra** comunitaria fuera de los dispositivos modernos que impresiona y toma desprevenido a muchos espectadores proporcionando un goce, traducido en alegría placer y elevación:

Hernández y Fuentes (2012: 132): Las andas de San Benito tienen generalmente magnífico adorno de flores, lazos y cintas, cuya elaboración es obra de miembros de su cofradía y luce cantidad de milagros o exvotos. Los danzantes forman un elegante y vistoso conjunto que recorre las empinadas calles.

---

<sup>225</sup> Entrevista realizada a Rafael Bastidas. *Ob. Cit.*

<sup>226</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol y Magdelis Gudiño. *Ob. Cit.*

<sup>227</sup> Entrevista realizada a Juan León González. *Ob. Cit.*

<sup>228</sup> Entrevista realizada a Coromoto Graterol. *Ob. Cit.*

Barroeta (2008: 313): Habitualmente el trujillano en forma individual o familiar, visita los pesebres de la localidad y aún los de sitios lejanos, por razones de amistad o fama de buen gusto o ingenio con que han sido armados y adornados.

Héctor Graterol: ¿por qué hemos hecho eso?, porque buscamos de que aumente la participación de niños, o que la tradición crezca, porque anteriormente cuando yo estaba muchacho pues salían los principales, lo que siempre somos: La Vieja, El Viejo, El Bobo, El Oso y El Diablo, pero como ha cambiado la época y la tradición no se quiere dejar perder, sino no dejarla caer y rescatarla, aumentarla y agregarle otros disfraces de acuerdo a los eventos que realizamos año por año en la romería del Niño y la comunidad quede de acuerdo y participen los pichoncitos, desde dos, cuatro, cinco años hasta que ya sean los relevos que nosotros necesitamos. ¿Me entiende?<sup>229</sup>

Es decir, **la innovación en la estética también es una estrategia de la racionalidad emocional** para captar adeptos de la comunidad, en este caso, los que serán generación de relevo. La racionalidad emocional se convierte en una poderosa herramienta que nos proporciona la gnosis fronteriza de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas a los científicos comprometidos con la decolonialidad, y al mundo general para empezar a desestabilizar la matriz epistémica moderna de poder.

### **Las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas como espacio de gnosis fronteriza y agentes de interculturalidad extendida**

En el **espaciotiempo otro** de la planificación, organización y puesta en escena de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas siempre se ha generado un diálogo de saberes, un intercambio de subjetividades, donde la modernidad muchas veces es una forma de pensamiento más dentro de ese intercambio; es decir, en las festividades tradicionales desde siempre se ha practicado la interculturalidad, y se sigue practicando. Esto quiere decir que tienen mucho que enseñar con respecto a cómo pueden coexistir, dialogar y complementarse diversas culturas de forma paritaria, *verbigracia*, tienen mucho que enseñar sobre **gnosis fronteriza**:

---

<sup>229</sup> Entrevista realizada a Héctor Graterol. *Ob. Cit.*



No debe entenderse la cultura de resistencia como oposición al enriquecimiento provocado por el contacto con otras culturas. Debe entenderse como la vialidad de intercambiar dignamente con otras culturas en una relación horizontal, de respeto y complementariedad, de moldeamiento mutuo, provocando por esta vía nuevos resultados a través de una transformación continua para lograr confrontar y vivir nuevos escarnios (García 2006:41).

Tal como lo reseñó Mignolo (2007a), el ser subalternizado por la diferencia colonial, se vio obligado a convivir y usar la interculturalidad como un medio de resistencia cultural; buscando permanentemente estrategias y tácticas, tal como lo fueron y son las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas. Este proceso de interculturalidad cobró nuevas fuerzas con la entrada forzada de personas de pueblos afrosaharianos a América como esclavos:

En todos los países americanos, los africanos tuvieron que atravesar por un periodo de adaptación al nuevo medio y a convivir con las diversas culturas con las que forzosamente entraron en contacto. Muchas veces debieron aprender el castellano, que sirvió como vehículo de comunicación con los grupos indígenas, con los peninsulares y con los mismos africanos que tenían lenguas ininteligibles por pertenecer a otras naciones con grupos culturales (Hernández y Fuentes 2012: 76).

El *damné* africano en América debió transformarse a sí mismo en un dispositivo de interculturalidad para vivir y sobrevivir. Los cumbes, los palenques y las barracas se convirtieron en espacios de reconstrucción de la cultura desestructurada por la diáspora y las manifestaciones artísticas sincréticas como vehículos de esa religión cimarronera contentiva también de epistemologías, cosmogonías, **pensamiento otro y gnosis fronteriza**:

Después estos espacios se irían desestructurando y tomarían nuevas formas orgánicas festivas religiosas como comparsas callejeras, fiestas a los santos católicos a la manera africana. Estos espacios permitidos por el régimen colonial servirían de laboratorio (García *Ob. Cit.*:94).

Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas son un receptáculo innovado del sentir del *damné*, y con ese sentir podemos acceder a su conocimiento y claves de

la interculturalidad que se vio obligado a practicar, y luego, lo hacía como una forma de heredad cultural. Muchas de sus prácticas se ejercen de forma inconsciente y es una labor de la investigación social intentar develar ese significado para que se haga consciente, de tal forma que se pueda pasar a un estadio político: pasar de un poder potencial agenciante a uno instituido por esas subjetividades practicadas en un espaciotiempo *otro* tras la planificación, organización y expresión de la festividad. A continuación, un ejemplo de la idea anterior:

Los devotos al Santo en la población de Bobures, enseñan a los niños el lenguaje de los tambores. El pueblo sabe cuáles son los que corresponden a cada golpe, mas no su significado en africano porque éstos fueron cambiados al ser traducidos al castellano (López *c.p.* Rivas de Prado 2008. 64)

No obstante, esta situación ya ha comenzado a tratarse mediante investigaciones comparativas con ceremonias y rituales ancestrales aún practicadas en las regiones de África y mediante **escuelas de *chimbangueleros*, una forma de interculturalidad extendida**, en otras palabras, un movimiento desde las mismas comunidades, un impulso endógeno, no impuesto ni mediatizado por los dispositivos e instituciones modernas que indefectiblemente llevan la impronta de la diferencia colonial. Es una forma de convertir el poder potencial agenciante en instituido. En el caso de Las Negreras de Mosquey, sus promotores-organizadores están conscientes de su poder agenciante, incluso para proteger sus subjetividades ancestrales y tradicionales, y que para los estudios decoloniales sirven como indicios y pistas para el giro decolonial.

En nuestra experiencia en la aproximación de Las Negreras de Mosquey (2015-2017), el hecho de ser profesores de la Universidad de Carabobo, aun siendo originarios de la comunidad, causó un efecto en ellos que de alguna forma los hizo conscientes del poder agenciante de su manifestación:

En la reunión efectuada el miércoles 18 de enero de los corrientes, para exponer a la comunidad de la Hoyada los avances de la investigación, se

pudo percibir en los asistentes el gran interés y entusiasmo por conocer la información que se suministraría acerca de Las Negreras<sup>230</sup>.

...días antes la comunidad ya estaba consiente de nuestro trabajo, de nuestra investigación, lo importante que era para ellos y para todos, el hacer visible, todo el arduo trabajo que han realizado en los años anteriores (...) Todos luego de disponerse uno al lado del otro sentados en el borde del patio del secado del café, comienza la presentación de Felipe, pude percatar que el señor Amable Montilla, quedo de pie y muy cerca de la pared de la casa donde se hacia la proyección de la presentación, el señor Juan Zambrano también estaba de pie y muy observador (...) la comunidad estaba muy contenta, agradecida por las gestiones de hacer visible la manifestación cultural...<sup>231</sup>.

Luis Graterol: Bueno aquí estamos esperando que todo nos salga bien si Dios quiere y de verdad allá los espero el miércoles y el sábado para que vean como es la cosa y me gustaría que se lleven una buena imagen para Valencia, que con el favor de Dios, va a ser así y ustedes le queden ganas de volver y el año que viene llamen a preguntar ¿cuándo sale la comparsa?<sup>232</sup>.

Sin embargo, esta tesis no es la primera investigación que se preocupa por Las Negreras de Mosquey, Magdelis Gudiño realizó un Trabajo Especial de Grado para optar al grado académico de Técnico Superior Universitario en Educación y en La Negrera de La Boca del Monte del 14 de enero de 2017, Dolimar Laguna, también hacia su inmersión para hacer una investigación de la misma manifestación para su tesis de maestría. De alguna forma, esta festividad, invisibilizada hasta ahora en los calendarios festivos y otros documentos oficiales, comienza a proyectarse; bastaría saber si esta vez se pudiera evitar la perforación de la diferencia colonial, al menos, por las universidades.

La nueva generación de promotores está consciente de la importancia de obtener la mayor cantidad de espectadores para mantener la tradición en el tiempo, de allí su estrategia de celebrarlas los sábados o los días de asuetos, de tal forma que asistan visitantes turistas u oriundos de la comunidad ya emigrados en otras ciudades del país:

---

<sup>230</sup> Tibisay Bastidas. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

<sup>231</sup> Aníbal Arteaga. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

<sup>232</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol y Magdelis Gudiño.

Felipe Bastidas: ¿Y no les importa que sea carnavales?

Oneiber Milano: No, no, eso puede ser en enero, principios de febrero, depende, como cayó carnavales, lunes, es hasta mejor porque cayó carnavales.

Felipe Bastidas: ¡Claro! ¿Y la gente de afuera que se fue?

Oneiber Milano: Aquí todos los años viene gente de Caracas, yo por eso invité a las primas mías.<sup>233</sup>

Si vienen todos los compañeros de Caracas yo salgo hasta todos los carnavales porque vienen de Caracas siete compañeros. Entonces se vienen un fin de semana, por decir, llegan en la mañana, vestirse, participar, hasta la noche para medio descansar el día siguiente todos maltratados y viajar en la noche para ir a trabajar el lunes, ¡es fuerte! Entonces, yo siempre busco la fecha de carnaval porque son dos días más de descanso y si bebemos, esto y aquello, entonces siempre tomo estas fechas por eso<sup>234</sup>.

En este orden de ideas, Alexander Franco, nos comentó que vino exclusivamente del estado Aragua para ser coordinador de La Negrera de La Hoyada III de 2017, porque es oriundo de la comunidad y apoya la manifestación. También los promotores están conscientes de adaptar la manifestación al espacio que cada vez más adquiere características urbanas, para lo cual tienen consciencia del Estado y sus dispositivos modernos:

Eso es de ahorita, yo nunca le di *chapparazo* a nadie, porque eso no es permitido, además eso hay que sacar un permiso a la prefectura para sacar la comparsa de pastores, no se ahorita porque eso hay que sacar un permiso ¡Cómo va uno con un *gental* por ahí sin permiso! El gobierno le da un permiso...<sup>235</sup>

Así mismo, la nueva generación está consciente de la necesidad del aprendizaje de los rituales y ceremonias para reproducir y mantener en el tiempo la tradición, en contraposición a algunos promotores de la generación anterior que se resisten a enseñar sus conocimientos, creyendo que, con ello, mantendrían la manifestación:

Luis Graterol: No por lo menos lo que está pasando que se está perdiendo la tradición, porque la tradición se está perdiendo, porque la gente de antes

---

<sup>233</sup> Entrevista realizada a Javier Manzanilla, Oneiber Milano y otros participantes. *Ob. Cit.*

<sup>234</sup> Entrevista realizada a Héctor Graterol. *Ob. Cit.*

<sup>235</sup> Entrevista realizada a Juan León González. *Ob. Cit.*

no le gusta enseñar a uno, yo les he dicho enséñeme a cantar el rosario, o los que saben rezar, que le cuesta enseñarme una copla, lléveme a rezar; si hay un rosario y canté feísimo, pues para el otro emparejaré, yo quiero aprender porque de repente usted no está mañana (...) ¿Cómo le digo?, ayer donde el compadre Emilio yo le dije a Tino vamos, lo llevo en la moto, lo llevé y cuando íbamos en la vía le dije: ¡ve lo que es feo ser egoísta!, ustedes deben enseñar al que tiene interés, si yo le digo ¡enséñeme a cantar!, deme la oportunidad porque mire lo que está pasando, si yo no lo busco y lo llevo, no hay quien cante el rosario<sup>236</sup>.

Los mayores nunca nos enseñaron a nosotros a cantarle al niño, ese entusiasmo de salir, por lo menos que nos dijeran vamos y nos acompañan a los pastores, no. Uno decía para acompañarlos y ellos le decían a uno que no. Entonces cuando yo saqué la primera [negrera] ... Cómo serían cuando nosotros sacamos las primeras negreras que nos pusimos a reunir entre toda la comida [pausa] y hacer los disfraces ... por ejemplo, ellos no estaban de acuerdo que nosotros saliéramos, y ellos tenían razón porque nosotros llegábamos a cambiar los que ellos venían haciendo desde hace años<sup>237</sup>.

De esta forma, los nuevos promotores se convierten en los interlocutores intergeneracionales para darle continuidad a las negreras, han incorporado e integrado a su liderazgo el amor por el trabajo, la devoción y la fe, con las herramientas racionales-modernas de la gerencia y la innovación, mediante una planificación, coordinación, táctica y estrategia de frente a cautivar al espectador y ganarse a la comunidad en el apoyo en la logística y en la manifestación como tal. Es una **gnosis fronteriza**, entre lo tradicional y lo moderno, lo emocional y lo racional, un hecho real de la idea elucubrada por Rigoberto Lanz (2012) como racionalidad emocional, como medio para salir de las amarras de la colonialidad/modernidad. Los nuevos promotores son conscientes de su rol de interlocutores y de innovadores y del papel que jugaron en la repotenciación de la manifestación:

Héctor Graterol: Y se iban otra vez para allá para el cerro. Y después se mudaron, se vinieron a formar familias

Felipe Bastidas: ¿Para Las Hoyadas?

Héctor Graterol: Exactamente, para Potrero Grande y de allí participaron fuertemente, y después se mudaron para acá esos dueños de esas comparsas

---

<sup>236</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol y Magdelis Gudiño. *Ob. Cit.*

<sup>237</sup> Entrevista a José (Cheo) Fernández. *Ob. Cit.*

y dejaron de sacarlas, por decir, las personas mayores le aprendimos esa cultura, y nosotros la rescatamos y continuamos con estas tradiciones.<sup>238</sup>

En la cita anterior se observa también como Las Negreras de Mosquey, son el resultado de un movimiento migratorio que va del cerro de Potrero Grande, a la Boca del Monte y Las Hoyadas y luego a lo que hoy se conoce como casco central de Mosquey. Esta manifestación representa una tradición antigua que se mantuvo aislada hasta la primera mitad del siglo XX y se ha innovado hasta hoy, de allí que se pudo develar tras de ella la ontología andina y las subjetividades que de ella se pueden desprender. Retomando el hilo discursivo, **la emocionalidad y el sentir, forman parte del arraigo**, y éste cobra fuerza por medio de la manifestación artística sincrética religiosa:

Sí, yo por lo menos estuve un año fuera de aquí y para esos tiempos no pude venir porque no me dieron permiso, el trabajo no me ameritaba venir y, entonces ¡casi lloraba! [él joven se emocionó, casi llora]<sup>239</sup>.

Tibisay Bastidas: La organización de este grupo de personas, permitió que se efectuara con total éxito y se evidenció que realizan esta hermosa actividad en total comunicación y entrega esforzándose por mejorar cada año y a su vez con la intención de preservar y arraigar esta tradición en los jóvenes y niños de la comunidad<sup>240</sup>.

**La fe y la devoción generan la racionalidad emocional** requerida para ejercer el liderazgo necesario que supone un gran esfuerzo, toda vez que no es una labor remunerada dentro de la lógica del capitalismo, pero sí **es una acción relevante y significativa dentro de la lógica del don recíproco**:

Luis Graterol: De verdad, de ayer para acá yo he estado aplicado, porque yo solo para todo, tengo que ir al Alto, a La Defensa; organizar las máscaras, los disfraces; mañana tengo que ir al *ancianato* que me van a regalar unos trajes para los disfraces. El miércoles tenemos el ensayo y el mismo miércoles elijo quien va a ser La Vieja, El Bobo, los diablos, quiénes van a ser *las carolinas*, quiénes van a ser payasos. Entonces es algo que uno tiene metido en la mente, no es fácil es una semana de vengas para acá,

---

<sup>238</sup> Entrevista realizada a Héctor Graterol. *Ob. Cit.*

<sup>239</sup> Entrevista realizada a Argenis Zambrano. *Ob. Cit.*

<sup>240</sup> Tibisay Bastidas. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

vaya para allá, venga a buscar esto, pero Gracias a Dios, todo va saliendo (...) Busqué otro señor que es el que me acompaña a mí, me llevó donde otro chamo y me dijeron venga mañana para reunirme con la vocera del consejo comunal. Después llegué aquí y me volví a ir a buscar unos cantistas que me hacían falta para poner punto final al ensayo.<sup>241</sup>

El liderazgo apoyado en la racionalidad emocional, también se ejerce con autoridad, siendo la exclusión de participar en la manifestación la sanción más persuasiva:

Héctor Graterol: Pero sabe que es lo que yo quiero con eso, que cuando llegue yo le diga quiere que le quite los guantes, si usted no se comporta no se los doy más o llamó a la unidad a la casa se pone su ropa y mañana hablamos. Yo me disfracé una sola vez en esta casa, en la casa de él, primera vez y canté dos veces. Y pregúntele a él ¿cómo quedé?<sup>242</sup>

Quedar bien se refiere a la estética de la puesta en escena donde es fundamental evitar el exceso de ingesta de miche en el recorrido, y en la reducción de accidentes. La devoción y la fe son factores fundamentales para la estética de la puesta en escena, son fuerzas que aseguran el éxito, donde los dispositivos modernos, son importantes, pero no actúan independiente de lo emocional y lo ético:

Mariana Calderón: porque hay personas que lo hacen, pero no tienen devoción, entonces es como poco a poco se puede ir perdiendo la tradición aquí en Trujillo, entonces que sigan creando estas culturas que son únicas.<sup>243</sup>

Pero la gnosis fronteriza de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas también tienen soluciones a problemas modernos como el uso inadecuado del ocio y tiempo libre y uso indebido de drogas:

---

<sup>241</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol y Magdelis Gudiño. *Ob. Cit.*

<sup>242</sup> Entrevista realizada a Héctor Graterol. *Ob. Cit.*

<sup>243</sup> Entrevista informal realizada a las adolescentes Paola Pirela y Mariana Calderón. *Ob. Cit.*

Rubén Singer: no olvidar las tradiciones, porque esas tradiciones se están perdiendo, sobre todo los jóvenes que ahorita lo que piensan es en las drogas, en tomar, en otras cosas.<sup>244</sup>

Rafael Bastidas: Yo les diría que es algo especial. ¿Cómo le diría yo? Es algo tranquilo, que no estamos metidos en drogas, ni nada de esa *güeboná* uno anda disfrutando tranquilamente...

Y es que para Villasmil (2006) “La ociosidad es madre de la cultura, si se practica después del estudio y del deber cumplido en el trabajo”, es otro principio importante del código de ética momoy. Las festividades son protectoras contra los problemas sociales actuales, tales como el desarraigo, el uso inadecuado del ocio y el tiempo libre, fomentan el entretenimiento, el pensamiento prospectivo estratégico, fortalecen valores, permiten explorar pensamiento *otros*, conectarse con la ancestralidad, la espiritualidad y la naturaleza, a la vez que logran hacer conscientes a las comunidades de su poder potencial, de poder dar paso de una subjetividad agenciante a la instituida, pero para ello deben reconocerla como subjetividades propias y genuinas.

### **Religiosidad alterna y gnosis fronteriza**

Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas vienen a constituir una religiosidad alterna a la oficial, que como se ha visto y demostrado en esta tesis, en apariencia son una versión de la religión oficial católica; pero, cuando se profundiza en su análisis y comprensión, se devela que contienen subjetividades ancestrales y tradicionales, las cuales no solo constituyen un pensamiento *otro*, sino una práctica intercultural como nichos donde el ser subalternizado se vio obligado a dialogar y negociar -siempre en desventaja- con la matriz moderna del poder colonial y su epistemología, la mayoría de las veces en desventaja; pero a la vez, como espacios donde se tienen siglos de traducción y reinterpretación entre lenguas y cultura, tal como lo reseña Walsh (2007b).

---

<sup>244</sup> Entrevista grupal realizada a Juan Zambrano, Rubén Singer, Gregorio Toro y Dilia Rosa Zambrano (*Ob. Cit.*).



La religiosidad alterna reinterpreta la fe impuesta y logra negociaciones implícitas desproporcionadas, donde la religión católica oficial no le ha quedado mayor alternativa que permitir las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, muchas como parte de su calendario, otras en una permanente y desigual pugna; en otras nutriéndose de fuerzas revitalizadas de fe y devoción. A este respecto García (2006: 82) se refiere a la navidad reinterpretada en el occidente de Venezuela con el paseo del Niño-Jesús, el culto de San Benito y *locainas* de la siguiente forma: “La Navidad es, hoy por hoy, un símbolo religioso terrenal que expresa nuestro microcosmo psico-social-cultural reafirmandose cada vez más en nosotros mismos. Es esta la Navidad llevamos por dentro”.

La navidad en occidente de Venezuela, y en específico, en Los Andes, sobre todo en los contextos rurales, **el calendario se extiende como resultado de esa plasticidad y espaciotemporalidad propia de un pensamiento *otro***. La religión católica oficial ubica la navidad en adviento, cuatro domingos antes de nochebuena hasta el 2 de febrero, día de La Virgen de La Candelaria. No obstante, este programa en las comunidades campesinas andinas venezolanas no es una categoría rígida:

Dubuc de Isea (1966: 438) Aproximadamente hasta el 2 de febrero día de la Candelaria, se deja el pesebre, pero algunas personas que no han podido hacer su fiesta en ese intervalo lo prolongan durante más tiempo (...) Las fiestas se le hacen a San Benito en cualquier época del año, para pagarle una promesa. Pero generalmente, se prefiere cumplir lo prometido de diciembre a marzo, lapso destinado a celebrar las fiestas al Niño Jesús.

Las Negreras de Mosquey se realizan los sábados del mes de enero antes del día de La Candelaria, pero puede extenderse a hasta el miércoles de ceniza, o aún más hasta antes de semana santa. Esto quizás responda al período de sequía (noviembre-abril) y la entrada del período de lluvia (mayo-octubre) correspondería al nuevo ciclo: Cruz de Mayo, San Isidro y San Antonio. De cualquier modo, la iglesia católica ha aceptado, - hasta cierto límite-, este cronograma de festividades y las ha incorporado en algunos casos al calendario votivo oficial. Sin embargo, aunque toleradas, la Iglesia católica, así como el resto de las instituciones modernas, no solo desestiman, sino que muchas

veces las ignoran, hecho que sirvió para que se constituyera una religiosidad alterna escondida bajo el rótulo de fiestas, parrandas, fandangos, bochinches, ferias, pérdida de tiempo. Así lo apuntó Clarac de Briceño (2016, orig. 1976: 94):

Las fiestas católicas que los entusiasman no tienen importancia para la iglesia, y a menudo son ignoradas en Europa: todo un mes de Fiesta para San Rafael, la presencia de San Benito y San Isidro en todos los altares hogareños, y los respectivos bailes con maracas, cuatro y violín y brindis de "miche".

Gracias a esta subalternización de la Iglesia católica ante las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas fue que se pudo comprender a Las Negreras de Mosquey como pensamiento *otro* y develar en ella la ontología oculta: fuente de epistemes, valores y prácticas alternas a la moderna. Lo anterior se sustenta porque la capilla de Mosquey data de 1970, pero no fue hasta años recientes que se le adjudicó un párroco. Pero este hecho tampoco cambió el paradigma cristiano-moderno frente a la manifestación, a pesar, de que ingenuamente el señor Narciso Gudiño intentó, durante la década de los noventa del siglo XX, vincular las negreras a la parroquia eclesiástica, estableciendo el fin del recorrido en la capilla, hasta hace poco cerrada y aún sin casa parroquial:

Anteriormente, se hacía esta actividad en la iglesia, lo que pasa es que el señor que la organizaba ya falleció, y esa negrera que era la normal, típica de la iglesia ya no la han vuelto hacer (...) Narciso Gudiño, él era el que todos los años organizaba la negrera y el rosario en la iglesia, pero ya no se hace... Hace tiempo ya ... que no la hacen. Solamente las particulares, la de las comunidades. Vienen negreras de la Boca del Monte, Potrero Grande, de Las tres Hoyadas, e incluso este año vino una de Campo Solo, que es la primera vez que sale a visitar los hogares.<sup>245</sup>

Es decir, ante el poco interés de la iglesia católica, la manifestación siguió organizándose desde la comunidad con las macro-familias como líderes, según Porfirio Hernández: “No, cuando la capilla de aquí no funcionaba y esto aglutinaba mucha gente

---

<sup>245</sup> Entrevista a Belkys Valladares. *Ob. Cit.*

y, colorido...”<sup>246</sup>. No obstante, los promotores, siempre están abiertos al diálogo con esa institución y cualquier, otra, una interculturalidad extendida, una diálogo propio y añejo de la gnosis fronteriza. Lo anterior se evidencia por cuanto el párroco de Mosquey en 2015, dijo desconocer en qué consistía las festividades de la localidad: “Elio Azuaje nos refirió que desconocía un poco sobre el tema de las negreras, y facilitó sus contactos para darnos su opinión durante la semana”<sup>247</sup>. No obstante, las personas de la comunidad asumen su religiosidad fronteriza entre lo tradicional/ancestral y lo oficial, una religiosidad alterna:

¡Un rosario cantado es casi una misa! Y cuida’o si no es mejor que el Padre porque ahí no va cobra nadie nada, todo el mundo va es voluntario, cada quien va por voluntad de cada quien”<sup>248</sup>.

La espaciotemporalidad y los rituales son *otros*, maquillados como ritos católicos, pero esconden subjetividades alternas a la moderna:

Ana Quevedo dice que no importa que cada quién traiga su vela [a La Serenada de El Niño], -risas- que queda de parte de cada quién y, señala que las velas no pueden quedar encendidas si no hay imágenes<sup>249</sup>.

Mariana Calderón: le pide [al Niño-Jesús] que la saque con bien, entonces si la saca con bien, entonces ellos vienen también hacer la comparsa, acompañan la comparsa que también es una religión<sup>250</sup>.

Felipe Bastidas: ¿Hay algún problema? ¿El cura no se pone bravo?

Auxiliadora Quevedo: No, no hay problema, bueno de verdad es que el cura es otra cosa, yo soy feligrés<sup>251</sup>.

---

<sup>246</sup> Entrevista realizada a los hermanos Porfirio, Desiderio y Ramón (Moncho) Hernández Chinchilla. *Ob. Cit.*

<sup>247</sup> Bitácora de Felipe A. Bastidas T. Mosquey, 4/1/2015.

<sup>248</sup> Entrevista a Juan León González. *Ob. Cit.*

<sup>249</sup> Registro de observación realizado durante La Negrera de La Cuchilla de La Boca del Monte. Mosquey, 8/2/2016. Felipe A. Bastidas T.

<sup>250</sup> Entrevista realizada a las adolescentes Paola Pirela y Mariana Calderón. *Ob. Cit.*

<sup>251</sup> Entrevista informal realizada Auxiliadora Quevedo en la Capilla de San Antonio, es la visita al recorrido de La Negrera de La Hoyada III. Mosquey, 21/1/2017. Felipe A. Bastidas T., entrevistador.

**Se denota un orgullo por generar una religiosidad propia, genuina, comunal y alterna a la oficial**, con sus creencias, rituales, signos y símbolos propios, paralelos a la religión católica, pero reinterpretada, con otros códigos, sentidos y significados:

[Víctor Zambrano] Nos refirió que ese altar era de su abuela, la talla de madera de San Isidro databa de hace 400 años porque ese altar que era de su abuela fue heredado por otra familia, de unas señoras que habían quedado solteras, nos señaló que la Virgen de la Estrella al lado derecho de San Isidro, la cual era una pintura en retablo, según él un *nicho* era la novia de San Isidro.<sup>252</sup>

¿En qué momento y dónde surgió la Virgen de La Estrella? ¿Cómo una Virgen termina siendo la comprometida de San Isidro? Allí en el altar del señor Víctor Zambrano impactante por el número y belleza de santos, pleno de colorido, San Isidro tiene una consorte, es la visión terrenalizada de los santos y las deidades. Este altar pleno de códigos y significados *otros* es una referencia para los habitantes de Mosquey, junto a la capillita de San Antonio de la macro-familia Zambrano en La Hoyada III. En La Boca del Monte, también hay dos capillas, una próxima a La Cuchilla y otra más hacia el centro del sector, la primera de carácter comunal y la segunda resguardada por una familia. En todos estos sitios sagrados son visitados por las comparsas de las negreras.

Como se ha reseñado, en la comunidad quienes asumen el rol sacerdotal o líder de rituales son los adultos mayores, promotores de las negreras, antiguos pastores-cantistas o pastores-disfrazados, al parecer, asistimos a un relevo generacional de una casta o escuela sacerdotal velada, *otra*, de una religiosidad alterna a la oficial, pero cargada de sentido y significado para los habitantes de Mosquey, devenidos en agricultores en un espacio cada vez más urbano, pero ante el cual todavía se resisten culturalmente, contra el avance expansivo del crecimiento poblacional de la capital del municipio y la desestructuración de la cultura campesina andina cada vez más menguada por acción del sistema-mundo moderno en su versión capitalista. En la

---

<sup>252</sup> Bitácora de Felipe A. Bastidas T. Mosquey, 7/1/2015.

siguiente cita, se expone un ritual que sustenta los argumentos anteriores, completada con una descripción de una ceremonia de la festividad de San Benito.

El *cachero* sale y hace señas a La Vieja y El Viejo que están con algunos disfrazados en el patio central, sigo con la cámara a La Vieja que entra a la sala, la dueña de casa tenía la imagen del Niño- Jesús en sus brazos, por encima de la mayoría de los cantistas y otros presentes en la sala que se iban hincando, a medida que el señor Amable Montilla se quitaba el sombrero decorado con cintas de colores, y decía por la señal de la santa cruz... los presentes susurraban siguiendo la oración que empezaba a recitar el señor Amable, seguido del credo, yo, estaba grabando desde la ventana la sala estaba repleta e intransitable, un estremecimiento recorrió mi cuerpo, fue interrumpido cuando todos a la vez y con fuerza pronunciaron un ¡Amén...!<sup>253</sup>.

Barroeta (2008: 336) Cuando el Capitán de Lengua canta (letanías, novenas, oraciones) el golpe de tambor se atenúa para que se oiga su voz. Antes de comenzar la novena, los demás capitanes se paran frente a él como ritual de bienvenida. La mayor y más larga reverencia del Capitán de Lengua es cuando el Mayordomo entrega la imagen al Primer Capitán del Santo, en las puertas de la iglesia: de rodillas se desplaza, gesticulando, implorando, y hasta besando el suelo. Es tal vez el momento más emocionante: cuando San Benito se incorpora al baile de todo un pueblo que vibra al son delirante de todos los tambores.

Es interesante observar que, aunque las instituciones modernas, incluida la Iglesia católica no están dispuestas a dialogar con la religiosidad alterna, esta sigue su curso de reinterpretación e innovación de creencias, rituales y jerarquía. Pero siempre esta negociación, aún desproporcionada, se ha realizado de forma silenciosa en Mosquey. Y es que cuando el santo sí se resguarda en catedrales y capillas de los pueblos de fundación colonial, la tensión entre religión oficial y alterna alcanza ribetes de confrontación, pero como de costumbre en la colonialidad/modernidad, la resistencia cultural en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas no pueden controlarse ni cambiarse de forma arbitraria ni unidireccional. Barroeta (*Ob. Cit.*: 336) relata cómo la religiosidad alterna siempre está dispuesta a dialogar con la oficial, pero no se asume la misma apertura del lado contrario:

---

<sup>253</sup> Inicio de una negrera según Aníbal Arteaga. Comunicación personal. *Ob. Cit.*

El 21 de enero de 1972, el Obispo José León Rojas Chaparro comunica, oficialmente a los curas párrocos de Sabana Grande y Betijoque que las fiestas patronales de San Benito no se celebrarán el 25 de diciembre sino el 27 del mismo mes...El 25 de diciembre de ese año los vasallos de San Benito y prácticamente toda la población de Sabana Grande acuden en masa, desde tempranas horas, a los alrededores de su iglesia para cumplir con su acostumbrado ritual. La iglesia de Sabana Grande estaba cerrada... la muchedumbre esperó largo rato la presencia del Cura párroco y, cuando ya fue evidente que no aparecería, como si recibiera una orden, se abalanzó sobre las puertas de la iglesia haciéndolas ceder; los fieles sacan a San Benito y comienza la romería. Al llegar a Sabana de Mendoza también encontraron la iglesia cerrada, pero la gente bailó un poco en la calle y siguió para Betijoque, cuya iglesia no estaba cerrada, aunque el sacerdote brillaba por su ausencia y por tanto no hubo oficios religiosos. En la mañana del 26, de regreso a Sabana Grande, pasaron por la Capilla de San Benito, en El Cedro, reventaron sus puertas, introdujeron al Santo y los tambores retumbaron...

Este enfrentamiento se prolongó hasta por cerca de cinco años, hasta que finalmente el obispo cedió en mantener las fechas de salida y romería tradicional de San Benito (*Ibíd.*). **La religiosidad alterna se reinventa desde su propia gnosis fronteriza, como espacio para el diálogo entre diversas epistemes, entre diversas subjetividades, genera rituales propios con apariencia de la religión oficial, toma su propio curso en diálogo o enfrentamiento con la religión oficial y otras instituciones modernas.**

#### **Música, danzas, teatralidad, rituales, ceremonias, creación de conceptos y palabras: Expresiones de una lengua *otra***

Como se desarrolló en la primera parte de este capítulo las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, en sí, como totalidad, representan una lengua *otra*, que contiene y expresa pensamiento *otro*, a partir de las subjetividades que las caracterizan y le han dado forma. Adicionalmente, cada una de sus dimensiones son también indicios y expresiones de lengua *otra*. La música es el principal vehículo de expresión de esa lengua *otra* que contiene una forma alterna de pensar a la moderna. En las fiestas de San Benito esto es más evidente en los toques de tambor, pues cada uno adquiere y tiene un significado dependiendo de su ritmo, como una herencia de las subjetividades

ancestrales afrosaharianas. La música de los golpes de los tambores, marcan, además, los rituales, las ceremonias, las fases y giros de la manifestación, así como el rol de los personajes-líderes de la festividad:

Barroeta (2008: 335):

**Primer Capitán del Santo:** Es la máxima autoridad cuando San Benito está en la calle; su poder reside en el *itón* (bastón) de mando, símbolo de dominio **cuyos movimientos contienen un lenguaje específico en el cual se dirigen, se orientan y gobiernan todas las fases del rito...** es quien mejor conoce todo lo relacionado con el culto, hasta el mínimo detalle, y también las funciones y todo cuanto debe saber cada uno de los funcionarios de la organización; **debe conocer los movimientos del santo en la procesión y en el encuentro con otros santos, el mantenimiento de los tambores y tener un completo dominio de los ritmos que poseen cada uno de los golpes.** Debe poseer indiscutible don de mando y reconocida solvencia moral que le garanticen el respeto y la obediencia. Además del bastón se identifica por una banda azul que atraviesa su pecho. (p.335).

**Segundo Capitán del Santo:** Acompaña y apoya al Primer Capitán en todas las ceremonias, y cuando este no puede salir al chimbánguele, asume sus responsabilidades. Su banda es de color amarillo.

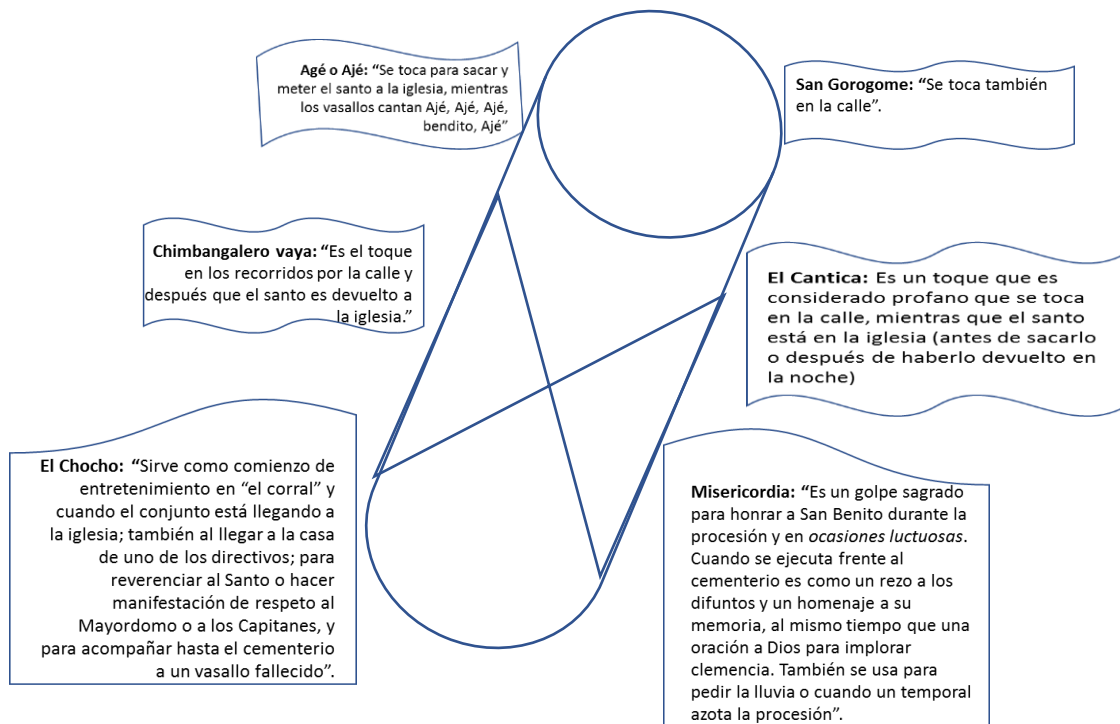
**Primer Capitán de Lengua:** Llamado también capitán de Plaza. Su papel es muy destacado. Es el dueño y señor de la palabra, el que repite todos los cantos, novenas y oraciones que grava fielmente en su memoria, para usarlos de forma oportuna de acuerdo a la ocasión o momento, aparte de lo que su imaginación le permita improvisar. Con estudiadas reverencias recibe al Santo en la puerta de la iglesia, con las manos elevadas le dirige alabanzas, o bien, arrodillado, le implora favores en tono suplicante. El Capitán de Lengua **debe conocer todos los golpes del chimbánguele y en su papel de conductor oral y animador,** clave para el éxito de la organización, **no es raro que se valga de palabras o frases en latín (casi siempre adulterado o macarrónico, como, por ejemplo: “*Agno deo petolis peccata mundi, Oh santimundo in concora arrea con tambora*”, “*Unzáis; Ajé bendito, Ajé bendito*”; *Oh Amatitis humilitatis*”).**

La lengua *otra* de los tambores, incluso en el siglo XXI sigue siendo una forma de comunicación a distancia en África, para alertar, hacer anuncios, especificar horas; muchas incluso se han incorporado a altoparlantes y radioemisoras. En el caso que nos ocupa es una lengua *otra* que expresa las subjetividades afrosaharianas dispuestas

por el *damné*, muchas se han innovado y se han reinterpretado en relación con la manifestación, así lo sentencia Rivas de Prado (2008: 64):

En el sur del lago, el tambor con sus fórmulas rítmicas conserva contenido de textos orales pertenecientes a la tecnología africana, los cuales han sido transmitidos de generación en generación y hoy son utilizados solamente en las festividades que se realizan en honor a San Benito.

Cada toque de tambor es específico para un ritual que conforma la ceremonia, tanto la comunidad como los promesantes los identifican y éstos les permite seguir la ceremonia y saber cómo actuar de acuerdo al estadio del espaciotiempo *otro*:



**Infografía21.** Significado de los toques de tambor en las festividades de San Benito del estado Trujillo. Elaboración propia a partir de la información de Barroeta (2008: 340).

Además de los toques de tambor que representan una verdadera lengua *otra*, la dinámica de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas genera sus propios conceptos. Existe una terminología propia que cobra sentido en la manifestación, se trata de la designación de participantes, personajes, vestuarios, implementos,



expresiones artísticas, rituales y ceremonias. Con respecto a los participantes, en las festividades de San Benito del estado Trujillo, como subjetividades versionadas de las festividades del sur del lago de Maracaibo, tienen conceptos originarios de éstas y otros con algunas innovaciones. Los *vasallos* son los promesantes o devotos del santo, pueden formar parte de la procesión o del baile (Barroeta *Ob. Cit.*).

En las localidades más rurales se les llama *esclavo o vasallo* al dueño de casa donde se ejecuta el ritual de la botella o del baño de San Benito (*Ibíd.*; Dubuc de Isea 1966). El *ensayo* hace referencia a la banda de músicos, los *mandadores* son los encargados de la logística quienes con un látigo con bastón de madera (*mandador*) mantienen despejado de espectadores el espacio por donde pasará la procesión. Según Barroeta (2008: 337): “Antiguamente había personajes con máscaras y bastón, llamados *barbúas* o *tarasqueros*, controlados por el Capitán de Brigada a fin de que no hicieran ‘cosas locas’ ni asustaran a las mujeres y los niños con sus vestimentas estrafalarias”. Según Dubuc de Isea (1966) en el Baño de San Benito, en el municipio Boconó se le denomina *gaitas* a las coplas o versos que se dan en dicho ritual.

En Las Negreras de Mosquey los pastores-disfrazados llevan un bastón largo de madera con el cual golpean en el piso al ritmo de la música, portan bastones o machetes de palo para hacer sus teatralizaciones ya sean humoristas o dramáticas; además de las correas con las que se flagelan entre sí. Luis Graterol: “[los pastores-disfrazados] ya sabe lo que tiene que llevar, tiene que traer el machete [de madera], el bastón, yo mandé hacer tres, uno se partió ya, ahí quedan dos, pero de lo contrario son cosas sencillitas, lo que a usted le guste”<sup>254</sup>.

Adicionalmente se les denomina *cantistas* a las cinco parejas de pastores que de forma improvisada componen los versos para diferenciarlos de los pastores *disfrazados* o *suelos* y de los *rezanderos* quienes dirigen y entonan el rosario cantado. *Cantista* es una palabra del español que se usa como sinónimo de cantor, pero en Mosquey se usa esa denominación y de la cual se derivan otras palabras como *cantoría*, *cantaduría*, o *canturía* que son otras formas de designar una negrera o una comparsa de pastores.

---

<sup>254</sup> Entrevista realizada a Luis Graterol y Magdelis Gudiño. *Ob. Cit.*

*Cantistas* son varios, pero el rosario lo lleva uno solo<sup>255</sup>.

*Cantista* en una palabra que se ha usado allí desde siempre<sup>256</sup>.

Felipe Bastidas: ¿Y tu papá que hace?

Rómulo: Mi papá es pastor

Felipe Bastidas: ¿También son cantantes?

Rómulo: No, no, no somos *cantistas*. Ahorita, así *disfrazados*, solo eso<sup>257</sup>.

Porfirio Hernández: Buenas, adelante, estos son mis hermanos: El mayor, él fue *capitán*; usted sabe que el capitán es el que dirige y mantiene al pie de la letra el ritmo y el verso. Suponte que el último de atrás, en la tercera, en el tercer verso, él no escuchó o no correlacionó, él tiene que tener letra suficiente, él es el estratega para volver a iniciar la *canturía*.<sup>258</sup>

Fran: La serenada del Niño es como una *cantoría*, le hacen rezos, le cantan que, si el hombre que hace la negrera le promete que para el otro año lo va a volver a sacar, es la promesa para el otro año.<sup>259</sup>

En cuanto a los participantes se ha introducido dentro de los pastores-cantistas al *cachero* quien es el encargado de tocar el cuerno o la caracola, se ubica en cualquier punto entre el Niño-Jesús, el tesorero y el conjunto de las cinco parejas que conforman dicho coro. Como figura de logística se introdujo la figura del *marusero*, quien porta una *marusa*, una especie de saco de fique o cocuiza, u otro material, similar a los sacos donde se almacena el café en concha o trillado, con una banda del mismo material que lo permite llevar a manera de un bolso. El *marusero* tiene la tarea de acopiar las botellas de miche u otro licor que les son donadas para evitar el consumo excesivo durante el recorrido por parte de la comparsa que pueda comprometer la puesta en escena.

Dentro de Las Negreras de Mosquey los sombreros y cintas adornadas de los pastores-cantistas, incluyendo el tamborero y el *cachero*, así como el tesorero y los coordinadores, sirven para distinguir una negrera de otra, solo el capitán lleva insignias en el hombro u otro símbolo distintivo en el sombrero. Así lo señalaron Coromoto

---

<sup>255</sup> Entrevista realizada a Amable Montilla. *Ob. Cit.*

<sup>256</sup> Entrevista realizada a José (Cheo) Fernández. *Ob. Cit.*

<sup>257</sup> Entrevista realizada a Javier Manzanilla, Oneiber Milano y otros participantes. *Ob. Cit.*

<sup>258</sup> Entrevista realizada a los hermanos Porfirio, Desiderio y Ramón (Moncho) Hernández Chinchilla. *Ob. Cit.*

<sup>259</sup> Entrevista informal realizada a los niños y la niña: Brayan, Fran, Miguel Ángel, Elimar, José Gregorio, Juan, Yoarden. *Ob. Cit.*

Graterol y Amable Montilla. Según Barroeta (2008: 336) en el estado Trujillo hay una variación de las palabras ancestrales afro-subsaharianas incorporadas a los ritos y coplas a San Benito:

[En el municipio Trujillo]  
*San Benito chocho,*  
*Chocho velesé;*  
*Agua pa' los gallos*  
*Que se arden de sé.*  
[Modificación de ¿?  
Obelecé, Obelecé...!  
Dale agua a los gallos que se mueren de sed]  
[...]

Sin embargo, sí se mantiene el canto de los vasallos de: *Ajé. Ajé, Ajé bendito Ajé,* para sacar o introducir el santo al templo. Las banderas y los estandartes también contienen significado:

**El abanderado:** Es el vasallo de vanguardia. La bandera blanca la utiliza frente a la iglesia, para despejar el camino a los capitanes e indicar que el santo aún no ha salido. Cuando San Benito sale a la calle, cambia la bandera blanca por una azul con un corazón que simboliza el amor del santo por el pueblo. Con ambas banderas realizan movimientos ondulatorios, verdadero lenguaje con el cual expresa cada una de las fases del rito: *Chocho, agé, misericordia, duelo, saludo* por el encuentro de otra imagen que viene a visitarlo, etc. (Barroeta *Ob. Cit.*..338).

Mientras que en las Negreras de Mosquey las banderas representan el sector que las organiza. En algunas banderas se les anexan consignas o tributos a promotores o personas de la comunidad fallecidas trágicamente. Otros rituales contentivos de significados y códigos son los siguientes:

Barroeta (2008: 338): **Jefe de cargadores y cargadores:** Hay cuatro cargadores que llevan al santo y se desplazan bailando, en forma coordinada y siguiendo el ritmo que impone los tambores con el golpe del momento. Se turnan cada cierto trecho y son dirigidos por un jefe que, a su vez, conoce perfectamente los movimientos de las andas. El conjunto puede ser completado por el (los) maraquero(s) y el (los) flautista(s), aunque a veces no existen.

Felipe Bastidas: ¿Y el hecho de que te hayas arrodillado al final? ¿Qué significa?

Argenis Zambrano: ¡Ah, pues! ¡Dándole Gracias a Dios que ya llegamos! Ahí termina mi papel.

Felipe Bastidas: ¿No es como una rendición del diablo?

Argenis Zambrano: ¡También, exacto! Ahí muere el diablo, porque llega nuestro señor al pesebre, al hogar, ahí muere todo.<sup>260</sup>

Cada ritual y ceremonia tiene un significado algunas veces evidente, otras veces en forma de código, en unas se practica de forma consciente y en otras, de manera inconsciente. Lo cierto que es una compleja labor de semiótica, mejor dicho, de semiopraxis, es decir, de interpretación hallarle significado a los rituales y ceremonias de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, algunas fueron analizadas acá, pero sin duda es un trabajo por hacer, sobre todo, para dar con las subjetividades alternas a la matriz epistémica del poder moderno, como una vía posible para desestructurarla.

Finalmente, el estudio de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas permite dar con el *lenguajeo*, con esa forma de tratar de abrir un diálogo intercultural, ese paso previo para la gnosis fronteriza, practicado en algunos casos de forma consciente por Juan León González, de tal forma que obliga a buscar traducción, y en otros casos, como por ejemplo Víctor Zambrano, quien cuidaba su vocabulario intentando reducir lo más posible la distancia comunicacional y epistémica. Aquí algunos fragmentos de discursos con palabras y frases en cursiva que denotan una lengua *otra*, por consiguiente, una forma *otra* de organizar y conocer-hacer-vivir el mundo.

Las multas son, que cualquiera ahí se *pela* o algo así, y el mismo las paga, ahí mismo lo *sentencean*... Digo porque lo vi... Allá arriba en la montaña se subió el *finao* Ifigenio se subió a un *jigo*, no sé cómo hizo ese *diablo* para subirse a ese *jigo* y Tarcisio Montilla era El Bobo ... entonces ¡para bajar ese hombre de allá!... pues eso *costó una millonada*, con *miche*, para la época le decían *talego*, muchos *talegos* vale la multa, (risas) subió ese Tarcisio ahí amaneció, hasta las diez del día duró allí... me llamaron a mí

---

<sup>260</sup> Entrevista realizada a Argenis Zambrano. *Ob. Cit.*

para que les fuera a buscar miche *zanjoneo* entonces estaba bien cansado, entonces me quité la máscara yo, porque después que *serenamos* el niño.<sup>261</sup>

Amable Montilla: Sí porque lo arreglan, y le hacen el *tabernaco* bien hecho para que no se les vaya a caer. Como el que van a sacar el 17 es muy grande le mandaron a hacer una silla. ... Sí *tabernaco*. Le van a hacer una silla, una silla de cabilla (...) El papá de él si era el *marrullán* de las negreras. Manuel Calderón se llamaba él, él siempre era el capitán de las negreras, ahora quedó el hijo, él era mayor que yo, pero él sabe.

*Sentencean* por sentencian, *finá'o* es una contracción de finado, algún fallecido, se le dice *finá'o* en forma de respeto y de cierta veneración. *Jigo* por higo. *Costó una millonada*, para hacer referencia que una acción fue difícil y compleja, requirió de mucho esfuerzo. *Talego*, palabra que existe en español y significa moneda, dinero, plata, dinero en forma de paquetes. Miche *zanjoneo* es la forma como en el municipio Boconó se le denomina al miche obtenido del alambique. *Zanjón* es una palabra en español que significa cauce, en el municipio Boconó se usa para designar los angostos riachuelos que cruzan potreros (praderas), vienen de la montaña y desembocan en las quebradas, son los hogares de los *momoicitos*. *Marrullán*, según el contexto sería un experto, una persona especialista y destacada en una actividad.

Finalmente, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas son una fuente y reservorio de pensamiento fronterizo: **pensamiento, socioestética y lengua otros**, que llevan a otras epistemes, y a una tradición de diálogo intercultural que representa una **gnosis fronteriza**, son además una **religiosidad alterna** con una subjetividad con poder agenciante, y por qué no, instituida (solo de forma muy velada). Además de los movimientos sociales, los pueblos ancestrales y tradicionales, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas también son una forma de pensamiento fronterizo con mucha riqueza y diversidad por develar, siempre que se haga desde fuera de la diferencia colonial, y mediante el giro decolonial como se ha hecho en esta tesis doctoral.

---

<sup>261</sup> Entrevista realizada a Juan León González. *Ob. Cit.*

## **CIERRE TEMPORAL DEL TRABAJO INTELECTUAL**

Esta tesis doctoral es el resultado de la vivencia personal, la reflexión, la teorización y la investigación. Pasó de una problematización a una teorización expresada por medio de una premisa, la cual fue valorada heurísticamente mediante investigaciones particulares, que, a su vez, permitieron analizar las subjetividades contenidas en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas de las comunidades andinas venezolanas como pensamiento fronterizo. La acción anterior, contiene en sí un aporte teórico, y a la vez, un antecedente investigativo como ejercicio intelectual para hallar y emerger más subjetividades en otras manifestaciones artísticas sincréticas religiosas, tan abundantes como diversas en la hoy denominada América Latina, y otras tantas alrededor del mundo.

En consecuencia, en esta sección se esboza un corolario de los hallazgos más significativos de la tesis doctoral. Finalmente se presentan los senderos por recorrer, es decir, la reflexión-acción propia del investigador dentro del compromiso con los estudios decoloniales y con la comunidad de Mosquey, quien generosamente me permitió cumplir con esta meta compartiendo sus conocimientos ancestrales. Esta reflexión-acción, también puede servir para darle continuidad a este ejercicio intelectual por quienes se muestren interesados.

### **Corolario**

Las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas son ciertamente, un espacio dinámico y vivo de pensamiento fronterizo, por ende, pueden servir como punto de partida, entre tantos otros, para la transmodernidad/decolonialidad, como salidas viables a la crisis civilizatoria actual generada por las contradicciones de la aplicación del proyecto moderno en su versión capitalista. Tal como lo hizo Cugoano en el siglo XVIII, es posible usar los valores cristianos y otros provenientes de las subjetividades de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas para trastocar la matriz

epistémica de poder moderna/colonial; entendiendo, como lo plantea Houtart (2001), que la salida del sistema mundo moderno en su versión capitalista, si bien es urgente, es una empresa de largo aliento. Esas epistemes *otras* contenidas en las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas, basadas en principios como el don recíproco, propio de las subjetividades de las comunidades andinas campesinas venezolanas, sirven de pistas hacia la decolonialidad, en este caso, como sustituto de los anti-valores del individualismo, la generación incesante de capital o la anti-política de la guerra.

Ciertamente, en esta tesis doctoral se efectuó el giro decolonial frente a las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, al hallar un modo distinto a la perforación de la diferencia colonial para estudiarlas. El esfuerzo fue grande, pero reconfortante, hay muchas subjetividades presentes en ellas susceptibles de ser investigadas a fin de hallar, al mismo tiempo, pistas para la decolonialidad y la trascendencia de la modernidad, pero sin dejar de advertir que la diferencia colonial sigue operando desde los dispositivos modernos: la religión oficial, los medios de comunicación, los calendarios festivos, que tratan de disminuir el poder agenciante de estas manifestaciones, tratando de vaciarlas de contenido.

La premisa del giro decolonial para el estudio de las manifestaciones artísticas sincréticas religiosas como pensamiento fronterizo, en esta tesis construida, fue aplicada y fortalecida. Se halló que efectivamente el *damné* ancestral dejó codificadas en ellas sus subjetividades y hoy, gracias a la perspectiva decolonial, comenzamos a develarlas mediante ejercicio de semiopraxis. Las comunidades campesinas de Los Andes venezolanos, han sido fieles y hábiles en traducir, reinterpretar e innovar este tipo de tradiciones que encapsulaban las epistemes y modos de vida de sus ancestros, en este caso, se pudo remontar la heredad de los pueblos árabe-islámico ibéricos, los timoto-cuica, los afrosubsaharianos, así como la tradicionalidad hispano-árabe y la propia campesina andina como cultura sincrética de todas las anteriores; subjetividades a punto de extinguirse por el avance del sistema-mundo moderno en su versión capitalista que ya desestructuró el modo de vida de subsistencia ancestral que las soportaba, quedando solo las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas como

depositario de él. De allí la importancia de estudiarlas desde la perspectiva de los estudios decoloniales, verbigracia, como pensamiento fronterizo.

Un aporte importante de esta tesis doctoral, fue asumir el sincretismo-paralelismo como niveles de análisis de las manifestaciones artísticas religiosas o de la religiosidad alterna; ya que, en ocasiones, se pueden identificar los elementos y rasgos culturales tributarios, detrás de los elementos y símbolos más visibles; pero en otras, es complejo diferenciar en los rituales, las ceremonias y deidades, los aportes e influencias de cada una de las religiones y culturas que se complementan, se superponen, yuxtaponen o se integran.

Se aplicaron los criterios de análisis de las subjetividades presentes en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas definidos desde el paradigma indígena y la ciencia nativa sistematizados por Arévalo (2013) y otros teóricos que aportaron sobre la forma de investigar las subjetividades. Se halló, efectivamente, que estas manifestaciones son una representación del pensamiento metafórico expresado en el ciclo; la espiritualidad que anima las plantas, la tierra, los animales, el clima, la relacionalidad hombre-naturaleza; el pensamiento holístico, la representación del mundo arriba-medio-bajo, la capacidad del ser humano de afectar las fuerzas espirituales que animan el universo, y la responsabilidad y ética generada por dicha habilidad; todo esto, a través de ritos, ceremonias, danzas, y puestas en escena.

También fue evidente en el estudio de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas la capacidad y potencialidad de la construcción comunitaria (sobre la base ancestral de macro-familias), la racionalidad emocional basada en los valores-axiomas de la fe y la devoción, movidos por el amor por toda la existencia, es decir, el *ubuntu*. Así mismo, fue posible extraer la ontología ancestral andina de la sinergia triádica presente en las manifestaciones estudiadas, uno de los aportes más significativos de esta tesis doctoral, sobre la cual es preciso seguir investigando y nutriéndola. Se demostró, que es posible practicar una semiopraxis alterna a la hermenéutica y semiología tradicionales propias de la racionalidad moderna.



Todo este recorrido llevó a develar el pensamiento *otro* en las festividades de las comunidades andinas estudiadas, su reiteración del pensamiento como ciclo, la racionalidad emocional, el pensamiento holístico flexible y atento a lo emergente y accidental, una espaciotemporalidad *otra*, la lógica del don recíproco y el subsecuente sin-sentido del robo y de la ego-política en una sociedad realmente comunitaria donde todos aportan.

La gnosis fronteriza también fue hallada en este análisis, ese diálogo intercultural ancestral innovado en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, entre culturas ancestrales y tradicionales, y entre estas y la lógica moderna. Se reveló, igualmente, que las comunidades organizadoras de estas manifestaciones están conscientes de su ancestralidad (*dreaming*) y están dispuestas a practicar la interculturalidad extendida o la hermeneútica diatópica o la analéctica; es decir, dialogar con quienes estamos en una frontera epistémica más próximos a la modernidad que a la ancestralidad y la tradicionalidad; y más aún, con las instituciones modernas. Descubrimos que es una interculturalidad extendida practicada por medio de una **religiosidad alterna** a la oficial, que siempre busca dialogar y está dispuesta a proporcionar sus epistemes celosamente y veladamente guardadas e innovadas por siglos, gracias a la resistencia cultural.

La lengua *otra* también fue hallada como la expresión irrefragable de un pensamiento *otro*, esta vez por la metáfora misma que representa cada festividad, manifestada en sus rituales, ceremonias, danzas, símbolos y signos, pero también en la música, sobre todo, por los toques de tambores de las fiestas de San Benito con carga simbólica muy distinta a la moderna. La lengua *otra* también se manifestó en palabras, definiciones, vocabularios que retaban y trastocaban por completo el pensamiento categorial moderno, es expresión de un pensamiento como continuidad, ciclo, re-organizador, flexible y holístico. La metáfora que en sí representa la manifestación también expresa qué y quién es la comunidad que la produce, su auto-concepto y auto-imagen, en un ejercicio más próximo a la alteridad que a la identidad.

Otras categorías de pensamiento fronterizo fue la socioestética *otra*, propuesta por Pérez (*et. al.* 2011), aquí emergió un gusto estético distinto, lejos de la dicotomía moderna artista/espectador, una forma de vivencia estética desde la lógica del don recíproco, del disfrutar de la puesta en escena, desde el pensamiento como continuo, un goce estético que puede ser experimentado como promotor-organizador, actor, danzante, escenógrafo, participantes y espectador a la vez. A veces, el espectador no hacía falta, se expresa arte para la existencia toda. Una estética desde el amor al trabajo, clave para superar cualquier esfuerzo; una estética donde el entretenimiento, lo cultural y lo religioso no son excluyentes, sino complementarios, en sentido y significado. Un goce mediatizado y transversalizado por la fe y la ingesta de miche, ahora, bien administrados desde herramientas gerenciales modernas innovadas con emocionalidad y sensibilidad.

Adicionalmente el miche sirvió además para metaforizar el elemento agua propio de las subjetividades campesinas andinas venezolanas, alcanzando mayor expresión en las fiestas de San Benito y en su terranización, en su triple sincretismo como deidad afrosubsahariana de origen dahoemeyano, timo-cuica y europea; y además como representante de los pobres, del *damné*, de ese santo negro que alivia la herida colonial y alienta la esperanza de una mayor libertad. El pensamiento como ciclo también se manifestó en la concepción de salud, se le rinde tributo a un santo para que éste a su vez provea salud como aliento, como buen-vivir, para que al final del ciclo, tenga un ser humano vivo y animado para rendirle tributo; es, por así decirlo, otra expresión de la lógica del don recíproco, pero practicada con la divinidad, con la espiritualidad, con el mundo-arriba: **una religiosidad alterna que contiene un pensamiento *otro*.**

Por su parte, las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas reproducen patrones de la modernidad, tales como: su tipo de organización jerárquica mediante cofradías y sociedades, mayor visibilidad de ritos cristianos, designaciones provenientes del sistema de explotación esclavista, subalternización de la mujer. Estas características propias de la diferencia colonial, son más fuertes y evidentes en las manifestaciones que se vinculan a la religión oficial con un santo resguardado en un

templo católico, sacado por la comunidad una vez al año de romería para sacralizar el espacio-tiempo, como por ejemplo, las fiestas de San Benito de los pueblos trujillanos y merideños y Los Pastores de San Miguel; mientras las celebraciones de las comunidades campesinas o periurbanas, donde la imagen está resguardada por la misma comunidad, los elementos y dispositivos modernos son más débiles y menos visibles, por ejemplo, el caso de Las Negreras de Mosquey.

Para poder develar los patrones de resistencia cultural y subjetividades alternas al proyecto moderno en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, fue necesario identificar las festividades más familiares-próximas al autor-investigador, es decir, fue un ejercicio de conexión más profunda con la ancestralidad campesina andina. Mediante este ejercicio se captó el humor de los ancestros árabe-islámicos ibéricos, codificados en vestuarios, *locainas* (pastores-disfrazados), la teatralidad humorística, el baile de la cinta, las caras ennegrecidas de hollín.

De la ancestralidad timoto-cuica se develó su heredad en una ontología trídica, el misterio y beneficio del elemento agua, la significación de la divinidad toda encarnada en el Niño-Jesús, el gusto por el miche metaforizando el agua buena, la diosa *Icaque* detrás de San Benito, la práctica del don recíproco y un nuevo concepto más holístico de salud próximo al buen-vivir. Se reveló el mito de los momoyes como tributo codificado para los ancestros timoto-cuicas y, la comprensión de mi padre cantista-sobandero, detentor de una sabiduría atávica cercana a un moján o médico-verdadero.

La ancestralidad afrosahariana pudo ser traducida mediante las fiestas de San Benito, junto a todos sus rituales, el tributo oculto a Ajé, dios de las aguas y los bosques, lo energizante del tambor y el sentimiento del *damné* y su herida colonial, aún en búsqueda de mayor libertad. De la ancestralidad campesina andina, se decodificó, y se muestra al mundo, su amor por el trabajo, por la naturaleza, su capacidad de síntesis entre la racionalidad moderna y la episteme emocional (racionalidad emocional), el sentido comunal, la humildad, la importancia del agradecimiento, el tributo a la madre tierra, el beneficio de la lluvia, el aumento de nuestro vocabulario por conceptos nuevos

que nos ayudan a interpelar la racionalidad moderna, la persistencia ante las adversidades, la importancia de rendirle tributo a los deudos, y sobre todo, la práctica cotidiana del don recíproco, y la relacionalidad y organización socio-comunitaria por macro-familias.

Finalmente, se halló el pensamiento fronterizo pretendido, pero fue una experiencia que me llevó mucho más allá de mi meta inicial como persona, profesional, como intelectual y como investigador.

### **Senderos por recorrer (reflexión-acción)**

Dada la novedad y lo irreverente de esta tesis doctoral, son quizás más los asuntos pendientes que los logrados en esta aventura de más de tres años. El compromiso ahora es con las comunidades de Mosquey en devolverle este conocimiento adquirido, con sumo cuidado, tratando de esquivar las trampas de la diferencia colonial que genere un resultado inesperado o contrario. En primer lugar, he de liderar el proceso de producción de un documental que exprese lo aquí hallado, pero en lenguaje audiovisual, a partir de la gran cantidad de imágenes fotográficas y videos registrados, como ofrenda y compromiso adquirido con las comunidades de Mosquey.

En segundo lugar, se me ha ocurrido redactar una historia *otra* de la parroquia Mosquey narrada a partir de la metáfora de su manifestación por ellos innovada: las negreras. Esto porque hallé indicios en los informantes de esta historia metaforizada, siendo el señor Gerardo “Tatuque” la figura simbólica de padre-fundador de Las Negreras de Mosquey, quien a su vez dio origen a un metarrelato sobre la localidad (todavía por develar), ante la falta de historiografía, porque dicha parroquia fue un campo hasta hace poco, y en consecuencia, un conjunto de comunidades subalternizadas por el sistema-mundo moderno. No se incluyó este tópico en este informe por falta de espacio, y porque es un conocimiento que le debo, en primera instancia, a la comunidad que fue tan generosa.

En tercer lugar, también aún quedó más material para profundizar en la lógica del don recíproco, los valores ejercidos en las manifestaciones, la importancia del

niche en su práctica, la dinámica de la transculturación a partir de las festividades por medio de los movimientos migratorios, entre tantos otros que emergieron gracias a lo exhaustivo del trabajo. También queda pendiente profundizar en la ontología emergida de las subjetividades campesinas andinas mediante la sinergia trídica.

En cuarto lugar, desde la perspectiva de los estudios decoloniales, junto al equipo del GI-Alterlatino, es posible acompañar a la comunidad de Mosquey, para colaborarles en el proceso de obtener mayor consciencia del poder agenciante de las subjetividades contenidas en su manifestación artística religiosa sincrética por ellos innovada. Este sería una lucha contra la religión oficial y otros dispositivos modernos que tratarán de desestructurarla, vaciarla de contenido o simplemente seguirla subalternizando hasta que quede en el olvido. De hecho, ya se han contactado con algunos promotores como Héctor Graterol, quien tiene algunas propuestas como la creación de una casa de la cultura.

Para este efecto, se pudiera recurrir las técnicas aplicadas por Arreaza (2008) quien a través del arte pudo activar el inconsciente de la comunidad de Mixteque, cuyo resultado fueron relatos, muestras fotográficas, audiovisuales, ilustraciones que definen las subjetividades de esa localidad, producida por niños, jóvenes, adultos y ancianos; con ello, la investigadora junto a su equipo, logró la autovaloración de la comunidad. Para este tipo de proyecto sí es necesario constituir un equipo de investigación, al menos con personas especialistas en narrativa, producción audiovisual, artes plásticas, entre otras, como artes escénicas, sociodrama; es decir, cualquier técnica que ayude a emerger del inconsciente, subjetividades presentes en la comunidad, que las conecte más con su *dreaming*, *ubuntu*, reconozcan y sanen su herida colonial, y conviertan de las negreras en una subjetividad política.

Espero entonces encontrar apoyo de donde venga para estos retos y espero humildemente que esta tesis doctoral sirva para orientar en la potencialidad heurística de los estudios decoloniales.

## REFERENCIAS

- Acosta Saignes, Miguel (1984). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Valencia-Venezuela: Vadell Hermanos.
- Adorno, Theodor (1973). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Adorno, Theodor. (1983, orig. 1970). *Teoría Estética*. (Trad.: Rianza F.). Barcelona: Orbis. (Primera edición 1970).
- Albornoz, José (2011, orig. 1990). *Diccionario de filosofía*. Valencia: Vadell Hermanos.
- Almanza, Roberto (2011). Ausencias y presencias para una interculturalidad crítica postabismal desde el Sur global. *Formas otras: saber, nombrar, narrar, hacer. IV. Trainnign seminar de jóvenes investigadores en dinámicas interculturales*. Barcelona-España: Centros de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona. Pp. 79-88.
- Álvarez, Erick (2011). Decolonizar el imaginario: reflexiones en torno a la herida colonial y el racismo en América Latina. En *Realis. Revista de estudios antiutilitaristas y estudios poscoloniais*. 1 (1). Enero-junio. pp. 44-68.
- Álvarez, Armando (2016). Comunicación personal. Doctorado en Ciencias Sociales. Valencia-Venezuela: 14 de octubre.
- Apel, Karl Otto (1985) El *apriori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia", en *La transformación de la filosofía* [1973], 2 vols. Madrid: Taurus; II, pp. 341-413.
- Arévalo, Gabriel (2013). Reportando desde una frente decolonial: La emergencia del paradigma indígena de investigación. *Experiencias, luchas y resistencia en la diversidad y la multiplicidad*. (Gabriel Arévalo e Ingrid Zabaleta, Edits.). Bogotá: Asociación Intercultural Mundu Berriak.
- Arreaza, Henriette (Edit.); Comunidad de Mixteque (2008). *Mixteque. La vida entre las piedras*. Caracas: El Perro y La Rana.
- Bambirra, Vania (s.f.). *Teoría de la dependencia. Una autocrítica*. En material de formación política de la cátedra Che Guevara-Colectivo Amauta. Disponible en: <http://www.amauta.lahaine.org>. Consultado: 14 de junio de 2017.
- Bansart, Andrés (2012). *Ecosocialismo negroafricano e indoamericano*. Caracas: Laboratorio Educativo.
- Barrera, Marcos (2001). *Hologogía*. Caracas: Sypal.

- Barrera, Marcos (2008). *Modelos epistémicos en investigación y educación*. Caracas: Quirón/ Sypal. (Quinta edición).
- Barrera, Marcos (2015). *Abstracción y desarrollo de la inteligencia*. Caracas: Ciea-Sypal-Quirón.
- Barroeta, Segundo (2008). *Retazos del folklore trujillano*. Barquisimeto – Venezuela: Horizontes.
- Bastidas, Felipe (2013). Aspectos preliminares para una relectura de América Latina y la superación del proyecto moderno desde la perspectiva de la biología del conocimiento. En *Discursividad cultura – Sociedad desde la biología del conocimiento*. Carlos Zambrano; Zoila Amaya; Hilvimar Camejo (Compilador). San Diego - Venezuela: Ciscoyt – Ciset.
- Bastidas, Felipe (2015). *La decolonialidad mirada desde una frontera epistémica y geocultural*. Barcelona: Editorial Académica Española.
- Bastidas, Felipe y Torrealba, Marbella (2014). Definición y desarrollo del concepto “proceso de invisibilización” para el análisis social. Una aplicación preliminar a algunos casos de la sociedad venezolana. En *Espacio Abierto*. 23 (3). Julio-septiembre. Pp. 515-533.
- Bautista, Juan (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad trasmoderna y postoccidental*. Madrid: Akal.
- Benjamín, W. (2009, orig. 1936). La obra de arte en la era de su reproducibilidad estética. En Benjamin, W. (Comp.). *Estética y política*. (Bartoletti, F. y Fava. J., Trads.). Buenos Aires: Las Cuarentas.
- Borsani, María Eugenia (2014). Reconstrucciones metodológicas y/o metodologías a posteriori. *Astrolabio*. (13). Pp.146-168.
- Bravo, Betulio (2006). Intelectuales, cultura y poder. En *Laberintos de Poder* (Díaz, Carmen, Edit.). Mérida-Venezuela: Universidad de Los Andes-Publicaciones del Vicerrectorado Académico.
- Bouzo, Daniel (2017). *Etimología de la palabra sincretismo* [Etimologías de Chile: Diccionario en Línea]. Disponible: <http://etimologias.dechile.net/?sincretismo>. Consultado: 14 de junio de 2017.
- Briceno Valero, Américo (1920). *Geografía del estado Trujillo*. Caracas: Tipografía Cultura Venezolana.
- Briggs, J. y Peat, D. (1996). *A través del maravilloso espejo del universo*. Barcelona-España: Gedisa.
- Briggs, J. y Peat, D. (2001). *Del orden al caos*. (C. Gardini, Trad.). Barcelona-España: Gedisa.
- Brito Figueroa, Federico (1972). *Venezuela contemporánea ¿país colonial?* Caracas: Venediciones.

- Burguera, Magaly (1982). *Historia del Estado Mérida*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Cardoso, Fernando (1971). *Ideologías de la burguesía industrial en sociedades dependientes*. México: Siglo XXI.
- Cardoso, Fernando (1977). Estado y proceso político en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM, 39 (2). abril-junio. Pp. 357-387.
- Carrera Damas, Germán (2012, orig. 1993). *De la dificultad de ser criollo*. Caracas: CEC-El Nacional.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Edits.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, Santiago. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Lander E. (Editor). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Castro-Gómez, Santiago. (2008). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Caracas: El Perro y La Rana.
- Césaire, Aime (1955). *Discurso sobre el colonialismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Clarac de Briceño, Jacqueline (2016, orig.1976). *La cultura campesina en los andes venezolanos*. Caracas: El Perro y la Rana.
- Damiani, Luis (2014). *El modelo dialéctico de investigación social*. Caracas: Trinchera.
- De Sousa, S. B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- Del Búfalo, Enzo. (2011). *Adiós al socialismo*. Caracas: Academia de las Ciencias Económicas y Sociales/ Bid&Co.
- Derrida, I. (2008). *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Theorema.
- Descartes, René (2004, orig. 1637). *Discurso sobre el método. Investigación de la verdad*. Bogotá: Ediciones Universales.
- Díaz-Polanco, Héctor (2013). *Elogio a la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. 2da. edición. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Dos Santos, Theotonio (2011, orig. 1978). *Imperialismo y dependencia*. (R. Tavares y M. Morales, Trads.) Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.



- Dubuc de Isea, Lourdes (1966). *Romería por el folklore boconés*. Mérida – Venezuela: Talleres gráficos universitarios.
- Duque, Ana Hilda (2002). La formación etno-histórica de Mucurubá. En *Boletín del Archivo Diocesano de Mérida*. VIII (22). Enero-diciembre. Pp. 141-170.
- Duque, Ana Hilda (2003). Lectura etnohistórica del texto: La Divina Pastora. Patrona de Barquisimeto de: María Suárez y Carmen Bethencourt. En *Boletín del Archivo Diocesano de Mérida*. VIII (23). Número especial. Pp. 117-130.
- Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Lander, Edgardo. (Editor). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. [Libro digital]. México.
- Dussel, Enrique. (2011). *Política de la Liberación II: Arquitectónica*. Caracas: El Perro y La Rana. (Tomado de Editorial Trotta 2009).
- Escobar, Arturo. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o desarrollo? En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Lander, Edgardo. (Editor). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Fanon, Frantz (1961). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Follari, Roberto. (2007). *Epistemología y sociedad*. Rosario-Santa Fe, Argentina: Hommo Sapiens.
- Fonseca, Amílcar (2005, org.1954). *Orígenes trujillanos*. Volumen I. Trujillo – Venezuela: Fondo Editorial Arturo Cardozo.
- Foucault, M (1999). *Estrategias de poder*. (Trad.: F. Álvarez y J. Varela). Colección. Obras esenciales. Buenos Aires: Paidós Iberoamericana.
- Furtado, Celso (1969). *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana*. México: Siglo XXI.
- García Canclini, Néstor (2007). *Lectores, espectadores e internautas*. Barcelona - España: Madrid.
- García, Jesús (2006). *Caribeñidad. Afroespiritualidad y afroepistemología*. Caracas: El Perro y La Rana.
- Gigena, Andrea (2011). Lecturas poscoloniales y decoloniales de la analítica foucaultiana para el análisis en contextos de herencia colonial. En *Confluente* 3 (2). Pp. 1-21.
- Giroux, Henry (2014). *Estudios Culturales, pedagogía crítica y democracia radical*. Madrid: Editorial Popular.
- González Rey, Fernando (2012). La subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: sujeto, sociedad, política. *Subjetividades políticas: desafíos*

- y debates latinoamericanos. (Piedrahita, Claudia, Álvaro Díaz y Pablo Vommaro, Comps.). Bogotá: Universidad Distrital Francisco de Caldas/Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Pp. 11-30.
- Grosfoguel, Ramón (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriuniversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón; Edits.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Grosso, José Lui (2008). Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna. *Espacio Abierto*. 17 (2). Abril-junio. Pp.231-245. Maracaibo-Venezuela.
- Hall, Stuart (1994). Estudios Culturales: dos paradigmas. *Causas y azares. Los lenguajes de la comunicación y de la cultura en (la) crisis*. (1). Buenos Aires.
- Hall, Stuart (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. (Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, Edits.). Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, Enviñón Editores.
- Hardt, Michel y Negri, Antonio (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hernández, Daría y Fuentes, Cecilia (2012). *Fiestas tradicionales de Venezuela*. Caracas: Fundación Bigott.
- Hernández, Víctor (2007). Colonialidad y poscolonialidad en Europa y América Latina. Apuntes y glosa de un seminario con Castro-Gómez. En *Athenea Digital* (11). Pp. 149-160.
- Hoggart, Richard (1990, orig. 1957). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. México: Grijalbo.
- Houtart, F. (2001). *La tiranía del mercado y sus alternativas*. Madrid: Editorial Popular.
- Hurtado, Jacqueline (2006). *Psicología de la integración*. Caracas/Bogota: Cica-Sypal/Quirón.
- Hurtado, Jacqueline (2010). *Metodología de la investigación. Comprensión holística de la ciencia*. Caracas-Bogotá: Cica-Sypal/Quirón.
- Hurtado, Samuel (2004). *Elite venezolana y proyecto de modernidad*. Caracas: La Espada Rota/Universidad Central de Venezuela-Ediciones del Rectorado y Vicerrectorado Administrativo.
- Jahn, Alfredo (1973, orig. 1927). *Los aborígenes del occidente de Venezuela*. Volúmen I. Caracas: Monte Avila Editores.

- Jamenson, F. (1995). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. (Trad. Prado, J.). Barcelona: Paidós. (Primera edición en inglés 1994).
- Kant, I. (1997, orig. 1781). *Crítica a la razón pura. Tomo I y II*. (1ra. Ed. 1787). (J. Del Perojo, Trad.). Bogotá: Ediciones Universales.
- Kant, I. (2003, orig. 1791). *Crítica al juicio*. (Alejo García y Juan Rivera, Trads.). Madrid: Librería de Francisco Aranedo. Biblioteca Virtual Universal. (Libro en línea). Disponible: [www.biblioteca.org.ar/libros/89687.pdf](http://www.biblioteca.org.ar/libros/89687.pdf). (Consultado: 13 de mayo 2012).
- Kraemer, Sonia (2005): La anunciación a María como modelo hermenéutico de la unión de los contrarios o coincidencia oppositorum. En *Boletín del Archivo Diocesano de Mérida IX* (25). Enero-diciembre. Pp. 205-227.
- Kuhn, T. (2004, orig. 1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. (1ra. Ed. 1971, 8va reimpresión 2004). (A. Contín, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lander, Edgardo. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (Lander E., Editor). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Lanz, Rigoberto. (1991). *Cuando todo se derrumba. Crítica a la razón ilustrada*. Caracas: Tropykos.
- Lanz, Rigoberto. (2012). *Diez preguntas sobre transcomplejidad posmoderna*. Artículo para la discusión en el Doctorado de Ciencias Sociales. Seminario de Epistemología de las Ciencias Sociales. Información enviada por correo electrónico el 5 de marzo de 2012.
- Lepe, Luz María (2008). Pensamiento fronterizo y tradición oral. La perspectiva desde el postoccidentalismo de Walter Mignolo. En Niria Suárez (Comp.). *Diálogos Culturales*. Serie Cuadernos del GIECAL (3). Pp. 79-104. Mérida: Archivo Diocesano de Mérida-Grupo de Investigación y Estudios Culturales de América Latina (GIECAL)-Cdcht-Ula.
- Levinas (2006). *Totalidad e infinito*. Madrid: Taurus.
- Lyotard, J. (1991). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. (Trad.: M. Antolín). Buenos Aires: Red Editorial Latinoamericana
- Lypovetsky, Gilles. (1994) *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. (J. Vinyoli y M. Pendants, Trads.). Barcelona-España: Anagrama.
- Maestros del Ner Cabimbú (Comps.) (2009). *Libros vivientes de Cabimbú*. Trujillo-Venezuela: Fondo Editorial Arturo Cardozo.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (Castro-Gómez, Santiago y

- Grosfoguel, Ramón; Edits.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Manzanilla, Orestes (2009). *Una definición de dialéctica*. [Blog: La Trialéctica]. Disponible: <http://la-trialectica.blogspot.com/2009/11/una-definicion-de-la-trialectica.html>. Consultado: 3 de febrero de 2017.
- Mardones, J. (2007). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Bogotá: Anthopos.
- Marín, Ovidio (2001). *Cuentos de momoy. Hoy, mañana y siempre*. Boconó – Venezuela: Artes Gráficas Boconó.
- Marini, Ruy Mauro (1991). *Dialéctica de dependencia*. México: Era. En material de formación política de la cátedra Che Guevara-Colectivo Amauta. Disponible en: <http://www.amauta.lahaine.org>. Consultado: 14 de junio de 2017.
- Martínez, María Cristina y Cubides, Juliana (2012). Acercamientos al uso de la categoría ‘subjetividad política’ en procesos investigativos. *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. (Piedrahita, Claudia, Álvaro Díaz y Pablo Vommaro, Comps.). Bogotá: Universidad Distrital Francisco de Caldas/Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Pp. 169-190.
- Marx, Karl (2009, orig. 1844). *Manuscritos de economía y filosofía*. (Francisco Rubio Llorente, Traductor). Madrid: Alianza.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (2007, orig. 1968). *La ideología alemana*. (Wenceslao Roces, Traductor). Caracas: El Perro y La Rana. (Tomado de Montevideo: Pueblos Unidos).
- Maza Zavala, Domingo (1973). *Los mecanismos de la dependencia*. Caracas: Fondo Editorial Salvador de La Plaza/ Rocinante. Segunda Edición.
- Meneses, María Paula (2011). Epistemologías del sur: diálogos que crean espacios para un encuentro de las historias. *Formas otras: saber, nombrar, narrar, hacer. IV. Trainnign seminar de jóvenes investigadores en dinámicas interculturales*. Barcelona-España: Centros de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona. Pp. 31-42.
- Mercado, Javier (2014). *Cuerpos e identidades en movimiento: El fenómeno promesante en la comuna de Calama, Chile*. Tesis doctoral sin publicar. Barcelona-España: Universidad de Barcelona.
- Mignolo, Walter D. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (Lander E., Editor). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Mignolo, Walter D. (2007a). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona – España: Gedisa.

- Mignolo, Walter D. (2007b). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón; Edits.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Montero, Maritza (2008, orig. 1997). *Ideología, alienación e identidad nacional*. Caracas: Universidad Central de Venezuela-Ediciones de la Biblioteca.
- Nectario María, (Hermano) (1962). *Orígenes de Boconó*. Madrid: Imprenta Bravo.
- Nietzsche, F. (2011, orig. 1887). *La genealogía de la moral*. (1ra. Ed. 1887). Madrid: Edimat.
- Ortiz, Renato (2005). *Mundialización: saberes y creencias*. Barcelona-España: Gedisa.
- Paredes, Pedro (2010). *Jajó, un pueblo con historia*. Caracas: El Perro y la Rana.
- Pérez, César; Meléndez, Luis; Vázquez, Belin; Iazzetta, Esteban (2011). De la estética binaria a las socioestéticas plurales. En *Estudios Culturales*. 4 (7). Enero-junio. Valencia-Venezuela- Universidad de Carabobo. Pp. 15-50.
- Picón Salas, Mariano (1997, orig. 1958). La discusión de la conquista. *Venezuela 500 años*. (Gouveia José, Comp.). Pp. 107-117. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- Piedrahita, Claudia (2012). Una perspectiva en investigación social: el pensar crítico, el acontecimiento y las emergencias subjetivas. *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. (Claudia, Álvaro Díaz y Pablo Vommaro, Comps.). Bogotá: Universidad Distrital Francisco de Caldas/Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Pp. 31-46.
- Prebisch, Raúl (1948). El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas. Santiago de Chile: Cepal.
- Prebisch, Raúl (1961). El falso dilema entre desarrollo económico y estabilidad monetaria. *Boletín Económico de América Latina* (1). Santiago de Chile: Cepal.
- Prebisch, Raúl (1963) Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano. Santiago de Chile: Cepal.
- Puentes, Juan Pablo (2015). Descolonización metodológica e interculturalidad. Reflexiones desde la investigación etnográfica. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 5 (2). Disponible: <http://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/relmecs05n02a06>. Consultado: 8 de septiembre de 2016.
- Puerta, Jesús (2013). *Giro ético-político y los Estudios Culturales*. Mimeo. Valencia-Venezuela. Doctorado en Ciencias Sociales – Universidad de Carabobo.
- Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En

- La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* (Lander E., Editor). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quijano, Aníbal. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* (Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón; Edits.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Ramonet, I. (2008). *La crisis del siglo. El fin de una era del capitalismo financiero.* Caracas: El Perro y La Rana.
- Rancière, Jacques (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía,* (Trad.: Horacio Pons), Buenos Aires, Nueva Visión. (Edición original Galileé, París).
- Rengifo, Diana (2006). *Breve historia ilustrada de Trujillo. Una ojeada a la ciudad colonial.* Trujillo – Venezuela: Fondo Editorial Arturo Cardozo.
- Restrepo, Eduardo (2007). Antropología y colonialidad. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, Edits.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Rivas de Prado, Nancy (2008). *Celebración de San Benito de Palermo. Una expresión religioso-sincrética de la cultura occidental venezolana.* Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.
- Rojas, Belkys. (2007). *Investigación cualitativa. Fundamento y praxis.* Caracas: Fedupel.
- Said, Edward (1979). *Orientalism.* New York: Vintage Books.
- Salles, Vania (1995). Ideas para estudiar fiestas religiosas: Una experiencia en Xochimilco. En *Alteridades.* 5 (9). Pp. 25-40.
- Sanoja, Mario (2011). *Historia sociocultural de la economía venezolana. Catorce mil años de recorrido.* Caracas: Banco Central de Venezuela.
- Sarup, Madan (1999). Imperialismo y cultura. En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial.* (Castro-Gómez, S.; Guardiola-Rivera, O. y Millán, C.; Edits.). Bogotá: Ceja-Instituto Pensar.
- Sonntag, Heinz. (1989). *Duda/certeza/crisis. La evolución de las ciencias sociales en América Latina.* Caracas: IESELAC-UNESCO-Nueva Sociedad.
- Suárez-Krabbe, Julia (2011). En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales. *Tabula Rasa* (14). Enero-junio. Pp. 183-204.

- Suárez de Paredes, Niria; Castillo, Blanca (2000). Trabajo y cultura campesina: un análisis testimonial de comunidades de los valles altiandinos. En *Boletín del Archivo Arquidiocesano de Mérida*. VIII (20). Enero-diciembre. Pp.123-146.
- Thompson, Edward, P. (1989, orig. 1963). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona-España: Crítica-Grijalbo.
- Urteaga, Eguzki (2009). Orígenes e inicios de los estudios culturales. En *Gazeta de Antropología*. 25 (1). [Revista en línea]. Disponible: [www.ugr.es/~pculac/G25\\_23Eguski\\_urteaga.pdf](http://www.ugr.es/~pculac/G25_23Eguski_urteaga.pdf). Consultado: 26 de junio de 2016.
- Useche, Oscar (2012). Diferencia, subjetividades en resistencia y micropolítica del acontencimiento. *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. (Piedrahita, Claudia, Álvaro Díaz y Pablo Vommaro, Comps.). Bogotá: Universidad Distrital Francisco de Caldas/Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Pp. 95-110.
- Vargas, Iraida. (2006). Colonialidad del saber y su impacto en los programas de investigación, ciencia, tecnología y posgrados que requieren el apoyo del Conacyt. Ponencia presentada en el XX Congreso Nacional de posgrado. México D.F.: 16 y 17 de octubre.
- Vittar, Carlos (2011). El estudio de la confianza intercultural en el marco de la globalización: de la incapacidad teórica-metodológica a un modelo explicativo alternativo. *Formas otras: saber, nombrar, narrar, hacer. IV. Trainnign seminar de jóvenes investigadores en dinámicas interculturales*. Barcelona-España: Centros de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona. Pp. 191-210.
- Villasmil, Saúl (2006). *Breve historia literaria del municipio Boconó*. Boconó – Venezuela: Consejo Nacional de la Cultura – Ateneo de Boconó.
- Vommaro, Pablo (2012). Los procesos de subjetivación y la construcción territorial: un acercamiento desde las experiencias de organizaciones sociales en Buenos Aires. *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. (Piedrahita, Claudia, Álvaro Díaz y Pablo Vommaro, Comps.). Bogotá: Universidad Distrital Francisco de Caldas/Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Pp. 63-74.
- Wagner, Erika (1987). Arqueología de Los Andes venezolanos. En *Revista de la dirección general de cultura de la Universidad de Los Andes*. (14). pp. 5 – 15. Mérida– Venezuela.
- Wagner, Erika (1991). *Más de quinientos años de legado americano al mundo*. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- Wallerstein, Immanuel. (2006). *Análisis de Sistema – Mundo. Una introducción*. México – Buenos Aires – Madrid: Siglo XXI.
- Walsh, Catherine (2007a). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento del otro desde la diferencia colonial. *El giro decolonial*.

*Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* (Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón; Edits.) Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.

- Walsh, Catherine (2007b). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas* (26). Abril. Pp. 102-113. Universidad Central-Colombia.
- Weber, Max (2009, orig. 1904-1905). *La ética protestante y el espíritu capitalista.* (Abellán, J. Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Williams, Raymond (2001, orig. 1958) *Cultura y sociedad .1780-1950. De Coleridge a Orwell.* Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zemelman, Hugo (2012). Subjetividad y realidad social. *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos.* (Piedrahita, Claudia, Álvaro Díaz y Pablo Vommaro, Comps.). Bogotá: Universidad Distrital Francisco de Caldas/Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Pp. 235-246.



## APÉNDICE

### **Recorrido investigativo de Las Negreras de Mosquey (2015-2017) y su aporte para la tesis doctoral**

Esta investigación se inició a partir de la inquietud sobre Las Negreras de Mosquey (municipio Boconó, estado Trujillo-Venezuela), esa comparsa de pastores-cantistas y pastores-disfrazados que recorren la parroquia homónima los primeros días de enero. Dado que la casa de mis padres, ubicada en esa localidad, se ubica en una curva de la carretera troncal 007, las comparsas evitaban -y evitan- pasar por allí en su recorrido por el riesgo que supone el tránsito de automóviles. Este hecho me llevó a interpretar erróneamente que esta tradición se había dejado de practicar. En enero de 2014 durante el sepelio de un familiar, en las Cuatro Esquinas de Mosquey, advertí el paso de una negrera o comparsa, y desde ese momento se reactivó mi inquietud en su estudio, por saber si habían reaparecido; para concluir después, que nunca cesaron, pero sí se innovaron recientemente.

Me propuse la meta de iniciar su investigación al año siguiente, para cubrir una sub-temática sobre “saberes tradicionales y ancestrales” de la línea de investigación “pensamiento político y social latinoamericano”, del Grupo de Investigación Alteridad Latinoamericana y Caribeña (GI-Alterlatino), el cual logré fundar, junto a otros investigadores, ese mismo año en la Universidad de Carabobo. Invité a este estudio, sin ninguna idea previa, a integrantes de dicho grupo de investigación, tesis de pregrado y compañeros del Doctorado en Ciencias Sociales. Al final solo Aníbal Arteaga me acompañó convirtiéndose pronto en mi asistente de investigación, sobre todo, en lo que corresponde a recursos y herramientas tecnológicas y audiovisuales, más sus excelentes habilidades sociales que contrarrestaban la debilidad de las mías. Fueron inútiles nuestros intentos por conseguir una buena cámara filmadora que hubiese sido prestada o alquilada. Nuestra intención inicial era generar un documental.

El año nuevo de 2015 fue recibido con el pesimismo y la paralización, propios de la crisis económica, política y moral de Venezuela, en ese contexto, muchas fueron

las excusas: desde falta de dinero para el viaje, repuestos para automóviles, lejanía, compromisos laborales, entre tantos otros; también por la escasez que genera el exceso de gastos en navidad. De este modo, inicié la exploración inicial con quienes estaban dispuestos apoyarme. Comencé desde mi hogar de origen a preguntar sobre la manifestación, siendo mi hermana Yajaira Bastidas y mi madre Juana Terán nuestras primeras informantes clave; de allí surgió la idea de entrevistar a los señores Juan Zambrano y Víctor Zambrano, amigos de mi padre, y Rubén Singer, primo segundo de mi padre, todos organizadores de La Negrera de La Hoyada III. Otras informantes clave fueron Belkys Valladares, antigua compañera de trabajo del Centro de Ecología de Boconó y, mis primas, Gloria y Carolina Ramírez.

Todas estas informantes clave coincidieron en que debía entrevistar a Víctor y Juan Zambrano, Rubén Singer, Amable Montilla y Luis Graterol, éste último porque el 10 de enero de 2015 iba a “sacar” una negrera. Con grabadora de audio y con smartphone comenzamos a grabar algunas conversaciones informales y algunas anotaciones.

El 4 de enero de 2015 Yajaira Bastidas, Aníbal Arteaga y yo, visitamos a Belkys Valladares y esta nos concedió -sin pedírselo- una entrevista, no le solicité entrevista, porque ella ya me había redactado una comunicación personal, sin embargo, aceptamos su taza de café y procedimos al diálogo sobre el tema que registré con mi grabadora de audio. Luego, fuimos a misa en la Capilla de San Antonio y allí conversamos con el señor Víctor Zambrano para fijar la fecha para su entrevista. De retorno, pasamos en búsqueda de mi madre, Juana Terán quien nos esperaba en su casa. Acto seguido, nos dirigimos a visitar a Dilia Rosa Zambrano madre de Rubén Singer, actividad que acostumbro practicar los primeros días de enero, por ser una querida pariente.

Para nuestra sorpresa, como ya previamente mi primo Rubén Singer sabía de nuestro interés por las negreras, éste le había comunicado nuestra intención a Juan Zambrano y Gregorio Toro, vecinos suyos y a su madre Dilia Rosa Zambrano. De forma espontánea, Rubén Singer reunió a estas personas en la residencia de su madre y procedimos a la entrevista, es decir, la situación dio un giro inesperado y se convirtió

en una entrevista grupal o grupo focal, yo solo me limité a grabar en audio, y de vez en cuando hacía preguntas para encauzar la conversación hacia la descripción de la manifestación. De este modo, Yajaira Bastidas, Belkys Valladares, Aníbal Arteaga y yo, quedamos como entrevistadores; Mauricio, el hijo de Belkys y mi madre Juana, nos acompañaron de forma silenciosa. Durante un buen rato los entrevistados honraron a mi padre recordando su afición por la música, su humor y su carácter familiar y amistoso.

Luego a las ocho de la noche del mismo día, Anibal Arteaga y yo procedimos a entrevistar a Luis Graterol en su domicilio en el casco central de Mosquey, mientras le esperamos, su esposa Magdelis Gudiño, nos adelantó algunas informaciones y en el transcurso de la entrevista complementaba las ideas de su esposo. En estas entrevistas y en todas las siguientes, siempre se dejó a los informantes el poder de definición con su propio lenguaje, y solo en pocas oportunidades, fue necesario redirigir para encauzar la entrevista al tema de interés. El entusiasmo de los entrevistados nos animó a seguir adelante y a grabar La Negrera de La Hoyada I el 10 de enero de 2015, mientras tratábamos de buscar mejores equipos audiovisuales.

El siete de enero de 2015, después del mediodía, Yajaira Bastidas, Aníbal Arteaga y yo, procedimos a entrevistar a Víctor Zambrano y a Amable Montilla, a cada uno en sus residencias en la Hoyada III, con el señor Amable debimos esperar que atendiera a sus animales de cría para proceder a la entrevista, éste colocó un video realizado por un hijo suyo por medio de Telboca (televisora local): aportaba información mientras el documental se desarrollaba, entendimos la estrategia, y comenzamos a solicitarle explicaciones sobre lo que iba aconteciendo en el audiovisual, su esposa Romelia Zambrano, intervenía de vez en cuando de forma tímida, en una posición siempre desde el fondo, casi imperceptible. Luego, aprovechamos la relativa cercanía y nos dispusimos a localizar a Juan León González, primo de mi padre, su vecina nos informó que por “ahí debería estar”, en faenas agrícolas, finalmente dimos con él y nos concedió la entrevista en su patio, entre café recién cosechado, máquinas de trilla y molienda, altos árboles mecidos por la brisa fría del río Boconó, mosquitos y un atardecer bucólico.

A las ocho de la noche de ese mismo día, asistimos al ensayo de la negrera a presentarse el diez de enero, por invitación de sus organizadores. A tal efecto, Belkys Valladares, le solicitó a su hermano Juan Carlos que nos facilitara y trasladara en su unidad de transporte para llevarnos a la residencia de Coromoto Graterol en la Hoyada II. Allí, una vez más, de forma espontánea, la señora Coromoto Graterol nos concedió una entrevista y aproveché para grabarla, así mismo, registramos los versos de los ensayos y José (Cheo) Fernández me confirió de forma tímida una entrevista a la cual se integró Darwin Fernández, ambos estaban designados como pastores-cantistas.

El nueve de enero hice una visita familiar a mi tía Goyana, hermana de mi padre, y se dio una conversación informal sobre las negreras, entre ella y mis dos primas Carolina y Gloria, saqué con sigilo, pero al mismo tiempo evidente, la grabadora de audio: ellas siguieron el curso de la tertulia desde lo anecdótico. Finalmente, el diez de enero de 2015 Aníbal Arteaga y yo nos sumergimos en la manifestación, Belkys Valladares una vez más le pidió a su hermano Juan Carlos que nos llevara en su unidad de transporte al sitio de inicio del recorrido, en los confines de la parroquia, en la Hoyada I, cerca de la escuela básica del sector, en la casa paterna de la macro-familia Graterol; donde las montañas verdes y majestuosas parecían adquirir una mayor altura e imponencia. Registramos el recorrido con tan solo una cámara fotográfica, un Smartphone como cámara de video y una grabadora de audio, la cámara y la grabadora de baterías cambiables y el Smartphone se recargaba aprovechando, de vez en vez, los tomacorrientes disponibles que son comunes en los porches de las casas de Mosquey.

Regresé a Valencia con casi quince horas grabadas en audio. Después de comentar esta vivencia con algunas compañeras del doctorado, concordamos que esa podía ser perfectamente mi tesis doctoral, acto seguido, comencé mi arqueo bibliográfico, y la redacción primigenia de la tesis. Llegó el 2016 y no pude encontrar tutor o tutora que escuchara sobre mi tema, la excusa recurrente fue “no soy antropólogo”, de nada sirvieron mis argumentos de un abordaje trans-disciplinario o desde los estudios decoloniales de esa manifestación; de hecho, un reconocido antropólogo se ofendió: ¡hasta cuándo esa moda de la herida colonial, no me jodas!

En enero de 2016, no hubo negreras en Mosquey, debido, en primer lugar, a la muerte de varios promotores y líderes políticos y religiosos de la comunidad, en segundo lugar, por la crisis económica que afectó considerablemente los costos, sobre todo, para la alimentación y la adquisición de fuegos artificiales.

Pudimos identificar que, para carnavales, la comunidad rural de La Cuchilla de la Boca del Monte de la parroquia Mosquey, tenía programada una negrera. Una vez más, intenté infructuosamente de invitar a más personas como asistentes de investigación debido a la complejidad de la manifestación, las excusas fueron las mismas. Dado que en la primera inmersión nos percatamos que el uso de Smartphone como cámara de vídeo, fue de hecho, una ventaja porque no era invasivo y permitía mayor movilidad, esta vez, no hicimos mucho empeño en conseguir equipos más sofisticados. No obstante, pudimos lograr el préstamo de una cámara de video portátil. El abordaje de esta comunidad fue un poco más difícil pues ya no había relaciones filiales con integrantes de ella. Cuando preguntábamos por los organizadores, la respuesta siempre fue la misma: “no hay organizadores, la organizadora es la comunidad”.

Ante nuestra insistencia por dar con algún promotor o líder, surgió el nombre de Oneiber Milano, y el sábado 6 de febrero de 2016, previo a carnaval, después de un largo recorrido y de pesquisa impertinente, Aníbal Arteaga y yo llegamos a su residencia. Resultó que Oneiber Milano era quien había interpretado el papel de La Vieja en La Negrera de la Hoyada I de 2015, nos reconoció y con ello pudimos lograr la proximidad, nos atendió en su residencia junto a su hermana y madre. Nos refirió que el ensayo era al día siguiente, nunca nos precisó hora ni lugar. El 7 de febrero, “subimos” a La Cuchilla, Aníbal Arteaga, mi sobrina Jeismar Torres y yo, luego del mediodía, en otra larga, pero gratificante caminata.

Oneiber Milano esquivó la entrevista, en su defecto, Javier Manzanilla fue nuestro informante por su propia y generosa solicitud. La entrevista se desarrolló en pleno camino de tierra, con un paisaje realmente hermoso con una gama intensa de verdes, un sol radiante y una brisa fría que me indujo a disponer de forma invasiva la

grabadora de audio. Intempestivamente se hizo una Serenada del Niño, la cual registramos gracias a nuestra previsión. La señora Isabel Bastidas solicitó espontáneamente ser entrevistada y observamos una gran participación de niños y jóvenes. El lunes de Carnaval, 8 de febrero de 2016, nos sumergimos en el recorrido que duró -al igual al del año anterior- desde las siete de la mañana hasta casi la medianoche. Esta vez debimos trasladarnos a pie, Aníbal Arteaga y yo. Nos sorprendió la organización de la comunidad que se expresó en la logística y la puesta en escena; y porque, además, tenían cultivos comunitarios de tomate, evidente por los invernaderos, pero no quisieron decirnos quien los financiaba, supusimos se trataba de un proyecto socio-productivo de desarrollo endógeno, nada más.

De retorno a Valencia, observando que me estaba extendiendo mucho en el avance de mi tesis doctoral, sin haber sido aprobado el proyecto, procedí a elaborar este último mediante un extracto de lo ya adelantado. El proyecto no fue aceptado con una sola manifestación y quizás porque no supe argumentar en cuarenta páginas lo que pretendía hacer. Quise plantear cómo a través de esta manifestación las comunidades de Mosquey resistían ser asimiladas a la expansión urbana de Boconó como consecuencia del avance y subsunción del sistema-mundo moderno en su versión capitalista. No tuve la oportunidad siquiera de defender o argumentar mis ideas, subversivas, ahora viéndolas con distancia de tiempo. Debí reorientar la tesis doctoral hacia una lectura de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas desde la perspectiva decolonial, lo que supuso un gran reto, ya cubierto y alcanzado, gracias al Niño-Jesús, San Benito y los momoyes, y a la gran madre, llámese como se llame...

Esta reorientación sirvió para profundizar epistémicamente sobre los estudios decoloniales y para observar que este modelo epistémico está en fase de teorización, y son pocas las investigaciones desprendidas de él. Quizás mi atrevimiento e impertinencia fue intentar hacer una investigación desde un modelo epistémico más interesado en proponer, reflexionar, debatir y teorizar que en fortalecerse a través de estudios e investigaciones. Pero siempre he estado -en algunos aspectos de la vida humana- un paso delante de los procesos -en otros aspectos he estado muy rezagado-, alguna vez escuché a alguien decir que esa es una característica personal de los mono-

videntes. En fin, el camino ya estaba andado, y debía cumplir con los requisitos exigidos.

Ante este reto, también profundicé sobre las subjetividades campesinas andinas y acopié material bibliográfico de los pocos investigadores que han hecho trabajos en torno al tema, una vez más, encontré poco material al respecto, mucho de ellos perdidos por enmohecimiento en bibliotecas públicas, sin ningún interés por reeditarlos, exceptuando la obra de Amílcar Fonseca y otros libros antiguos originales que me proveyó mi gran amigo Jesús Barreto, asistente de la cronista del municipio Boconó. Observé que podía continuar investigando sobre Las Negreras de Mosquey junto a otras festividades de las comunidades campesinas andinas venezolanas, ya que la primera es una especie de síntesis de las segundas. Hasta noviembre de 2016 debí esperar por la revisión y aprobación de la segunda versión del proyecto de tesis doctoral.

De esta forma, hubo oportunidad para hacer una tercera inmersión de Las Negreras de Mosquey en 2017. En esta ocasión con una orientación más hacia el paradigma indígena y la ciencia nativa de Arévalo (2013), es decir, con más apertura hacia la emocionalidad, lo sensitivo, a observar la relacionalidad con la naturaleza, y ya con la categoría de subjetividades ya bien definida y asimilada, gracias a las sugerencias del Dr. Armando Álvarez.

El 12 de enero de 2017, Yajaira Bastidas, Porfirio Hernández y yo hicimos una proximidad a una familia que organizaba una negrera por promesa, esta visita dio un giro hacia una entrevista grupal con los hermanos Hernández-Chinchilla. En todos estos periplos pasábamos por la casa de Rubén Singer para estar pendiente de la negrera que estaba coordinando para el 21 de enero y para acordar una presentación con la comunidad sobre el avance de la investigación. No fue fácil. Nos sumergimos en La Negrera de la Boca del Monte el 14 de enero de 2017, pero solo los acompañamos hasta el mediodía, esta comparsa fue sacada por pura promesa, y ciertamente la energía era otra, menos entusiasta y un poco perezosa.

Una vez más solicité apoyo de otras personas de la Universidad de Carabobo sin lograr captar su interés (nótese la poca proclividad por este tema, quizás debido a la

diferencia colonial). Así, me valí de mis hermanas Yajaira y Tibisay Bastidas, y mi asistente de investigación Aníbal Arteaga, para que me acompañaran a la presentación a la comunidad de los avances de la investigación, el 18 de enero de 2017 a las seis de la tarde, pero que en realidad inició una hora más tarde, en el patio de la macro-familia Zambrano en La Hoyada III (actividad que en el contexto investigativo algunos denominan devolución sistemática). Esta presentación ya la había hecho previamente en el Ateneo de Boconó en unas jornadas organizadas por el NURR-ULA y en la conferencia de Clacso-Venezuela, capítulo Valencia, a finales del año 2016. Debo confesar que tenía más temor por la expectativa de validación y evaluación de la comunidad, que el sentido en los otros espacios de orden académico. Mis acompañantes me comentaron sobre mi buena traducción, porque mi inquietud era justamente que mi lenguaje no se tornara academicista.

Yajaira Bastidas, Tibisay Bastidas y Aníbal Arteaga me enviaron una comunicación personal con respecto a lo observado en mi presentación de los avances de la investigación a la comunidad, aquí pudimos notar que la comunidad estaba consciente de su ancestralidad cuica y campesina andina (*dreaming*); y que nuestra investigación generó en ellos una revalorización de su tradición, al mismo tiempo, validaron con entusiasmo, la interpretación realizada sobre la manifestación.

En esa comunicación personal Aníbal Arteaga y Tibisay Bastidas también incorporaron sus observaciones e impresiones durante el recorrido de La Negrera de La Hoyada III del 21 de enero de 2017, bajo mi solicitud de atender a lo emocional, lo sensitivo y a la relacionalidad con la naturaleza. En esta inmersión las entrevistas fueron mucho más espontáneas que las anteriores y se prestó mayor cuidado a los rituales y las ceremonias. En este recorrido, las entrevistas más significativas fueron las realizadas a Héctor Graterol quien representó a La Vieja y Argenis Zambrano quien hizo lo propio con el personaje de El Diablo.

Retomando la dimensión histórica de la investigación, a fin de develar el pensamiento fronterizo existente en las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas, hice una caracterización y sistematización de las subjetividades ancestrales y



tradicionales de las comunidades campesinas andinas venezolanas para ver si éstas se expresaban en sus festividades y, además, justificarlas como las más familiares-próximas a mi persona e historia personal, en consonancia con lo propuesto por los estudios decoloniales. Por tal motivo, hube de desarrollar el capítulo V y VI de este informe.

En síntesis, las principales técnicas que emergieron en la investigación fueron: las entrevistas a profundidad personales y grupales, así como las informales o breves; la observación, vivencia y reflexión personal expresadas en anotaciones, bitácoras, grabaciones en audio y comunicaciones personales a partir de la inmersión en los recorridos; la observación durante la devolución sistemática a la comunidad de los avances de la investigación; más el análisis documental exhaustivo de fuentes bibliográficas de otros investigadores siendo los principales: Dubuc de Isea (1966), Barroeta (2008), Rivas de Prado (2008), Hernández y Fuentes (2012); complementadas con otros aportes importantes de Arrieta (2008), García (2006), Clarac de Briceño (2016, orig, 1976) y Paredes (2010), por citar los más importantes.

Llama la atención, en la elaboración de esta tesis, cómo las posiciones tradicionales de la investigación moderna se desdibujaron. Por ejemplo, el caso de Belkys Valladares quien se movió y ocupó todos los roles posibles: (a) me envió una comunicación personal de su observación y vivencia personal acerca de las negreras, (b) fue informante clave al referir a quién entrevistar y facilitando los contactos, (c) fue una importante referente concediendo una entrevista a profundidad, (d) intervino como entrevistadora, (e) sirvió de financista a la investigación al gestionar transporte por medio de su hermano Juan Carlos Valladares.

Así mismo, mi hermana Yajaira Bastidas sirvió de entrevistadora, transcriptor de entrevistas y realizó una comunicación personal; además, junto a mi madre, me ha brindado apoyo como informante clave y en la preparación de alimentos antes y después de los recorridos. Aníbal Arteaga, quien solo me iba a asistir en las grabaciones y en el respaldo de los registros audiovisuales, terminó también siendo observador y entrevistador. Porfirio Hernández, sirvió como informante clave para las inmersiones

de 2016 y 2017, pero además fue financiador de la investigación al prestar la cámara de video portátil, y terminó siendo entrevistado. Así otros casos, donde la frontera de la investigación tradicional moderna se trascendió, y que, como experiencia, nos deja la tarea de trascenderla aún más, aspecto que trato en el último punto de este capítulo.

Por otra parte, este recorrido investigativo, apoyo de esta tesis doctoral, valió para conectarme con mis ancestralidad andina, mi ancestralidad familiar, a interpelarme como investigador, a hallar patrones en mi historia personal que de otra forma no hubiese advertido. También reafirmó mi rol de investigador, desde la perspectiva socio-crítica, ahora redimensionada por los estudios decoloniales, en una labor de denuncia, pero al mismo tiempo, generando reflexión y dando un humilde aporte para activar procesos que favorezcan las transformaciones sociales, esta vez, hacia la decolonialidad, mediante el poder agenciante de las manifestaciones artísticas religiosas sincréticas.