

*¿Cómo nace la curandera? Procesos de investigación y creación escénica desde una autoetnografía performativa.*  
Marinera del Valle Matos Petit

*La transmisión de saberes populares y el crecimiento personal. Un semillero comprometido con la tradición del Niño Jesús.*  
Katrin Lengwinat

*En la fiesta ayamán de las turas. Etnografía de los cuerpos en movimiento, los instrumentos musicales e indumentos rituales.*  
Gómez Castro Jorge Enrique

*Hacia una comprensión transmoderna de la estética musical: una visión desde la ontología sonora de nuestros pueblos.*  
Nelson Hurtado

*La colonialidad del creer. Guerra santa contra las creencias sagradas de los pueblos dominados.* Bety Mendoza Chacón

*Virtualización de la santería.* Luigi Giovanni Tini Di Lorenzo

*Identidades contemporáneas del ser mujer: el cuerpo como realización.* América Villegas Rodríguez

*En la búsqueda de valores trans-ontológicos del ser.*  
Javier Francisco Nadal Rodríguez

*Taima taima en la arqueología americana: complejidad cultural a finales del pleistoceno.* Arturo Jaimes

*Deriva sobre tierra firme.* Lionel Muñoz Paz





**Tiyoctios**

**Presidente de la República Bolivariana de Venezuela**

Nicolás Maduro Moros

**Ministra del Poder Popular para la Educación Universitaria**

Sandra Oblitas

**Ministro del Poder Popular para la Cultura**

Ernesto Villegas

**Rector de la Universidad Nacional Experimental de las Artes**

Ignacio Barreto

**Vicerrector Académico**

Nelson Hurtado

**Vicerrectora del Poder Popular**

Lisbeth Villalba

**Vicerrectora de desarrollo territorial**

Yahaira Salazar

**Secretario**

Carlos Franco

© Tiyoctios. Revista de artes y culturas del Sur de la UNEARTE

Depósito legal: DC2024001120

ISSN: Disponible a partir del tercer número.

**Editor:**

Armando González Segovia

**Editor Adjunto:**

Guillermo Peláez Machado

**Comité científico internacional:**

España: Miquel Izard (Universidad de Barcelona) †

Puerto Rico: Ramón Grosfoguel (Universidad de Berkeley)

Argentina - México: Enrique Dussel (Universidad Autónoma de México) †

México: Katya Colmenares (Universidad Autónoma de Izatapalapa)

**Consejo editorial:**

Nelson Hurtado (UNEARTE)

Andrés García (UNEARTE)

Carlos Alfonso Franco (UNEARTE)

Edsijual Mirabal (UNEARTE)

Nelson Rivero Useche (UNEARTE)

César Araujo (UCLA/UNEARTE)

Luis Felipe Pellicer (UNEARTE / Universidad Central de Venezuela)

Luis Peñalver (Universidad Pedagógica Experimental Libertador)

Javier Vásquez (Universidad Nacional Experimental de los Llanos Ezequiel Zamora)

Jorge Campos (Universidad Nacional Experimental Rómulo Gallegos)

Lionel Muñoz Paz (Universidad Central de Venezuela)

**Corrección:**

América Villegas / Nelson Rivero Useche

**Diseño de portada y diagramación:**

Guillermo Peláez Machado

**Dirección:**

Dirección Nacional de Producción y Creación de Saberes. Vicerrectorado Académico de UNEARTE. Av. México cruce con Tito Salas, Edificio Santa María. Urbanización La Candelaria. Caracas, Venezuela.

**Contacto:**

tiyoctios@gmail.com / [www.unearte.edu.ve](http://www.unearte.edu.ve) / [sabersestelsurunearte.wordpress.com](http://sabersestelsurunearte.wordpress.com)

## ÍNDICE

Presentación. Armando González Segovia - Guillermo Peláez Machado .....	pp. 7-11
<i>¿Cómo nace la curandera? Procesos de investigación y creación escénica desde una autoetnografía performativa.</i> Marinera del Valle Matos Petit .....	pp. 15-29
<i>La transmisión de saberes populares y el crecimiento personal. Un semillero comprometido con la tradición del Niño Jesús.</i> Katrin Lengwinat .....	pp. 33-41
<i>En la fiesta ayamán de las turas. Etnografía de los cuerpos en movimiento, los instrumentos musicales e indumentos rituales.</i> Gómez Castro Jorge Enrique .....	pp. 45-59
<i>Hacia una comprensión transmoderna de la estética musical: una visión desde la ontología sonora de nuestros pueblos.</i> Nelson Hurtado .....	pp. 63-73
<i>La colonialidad del creer. Guerra santa contra las creencias sagradas de los pueblos dominados.</i> Bety Mendoza Chacón .....	pp. 77-87
<i>Virtualización de la santería.</i> Luigi Giovanni Tini Di Lorenzo .....	pp. 91-115
<i>Identidades contemporáneas del ser mujer: el cuerpo como realización.</i> América Villegas Rodríguez .....	pp. 119-131
<i>En la búsqueda de valores trans-ontológicos del ser.</i> Javier Francisco Nadal Rodríguez .....	pp. 135-157
<i>Taima taima en la arqueología americana: complejidad cultural a finales del pleistoceno.</i> Arturo Jaimes .....	pp. 161-167
<i>Deriva sobre tierra firme.</i> Lionel Muñoz Paz .....	pp. 171-175
<i>Pueblo, la categoría política más importante. Entrevista a Enrique Dussel .....</i>	pp. 177-182
<i>Bases para colaboradores .....</i>	pp. 185-187



## Palabras iniciales

Trabajar en la edición del segundo número de Tiyoctios, sumado al placer intrínseco a la producción de un recurso necesario para el pensamiento nuestroamericano y del sur global, nuestro país y nuestra universidad conforma una necesidad porque hace tangible la continuidad de un proyecto llamado a cristalizar la diversidad de perspectivas de la producción pensamental en Venezuela.

En este número, concretamos el objetivo de poner en diálogo las voces de creadores que, desde la disciplina teatral y musical, plantean cuestionamientos y propuestas de una afinada sensibilidad, junto con investigadores de tradiciones culturales, historia y arqueología.

Apenas estábamos distribuyendo Tiyoctios, donde aparecían como asesores, maestros de gran valía en nuestras búsquedas investigativas, cuando nos sorprendió la noticia de su partida a la eternidad. El primero que nos cimbró el ser, fue el maestro argentino-mexicano Enrique Dussel, el 5 de noviembre de 2023. Con Dussel, en los últimos veinte años se incentivó la relación por las rutas que abre la reflexión epistémica que induce a la creación de un pensamiento propio, el cual fue un proyecto de vida que denominó como “Filosofía de la Liberación”. Sin embargo, es posible que lo trascendente de la obra sea la crítica descarnada contra todo lo que sea el pensar desde los centros imperiales de poder, para asumir las ideas desde la exterioridad de la modernidad, independientemente del nombre. Es decir, romper con el pensamiento hegemónico y respetar las múltiples expresiones de los pueblos oprimidos y explotados.

El segundo fue Alex Lhermillier. Nos llegó la noticia de su partida por el grupo de WhatsApp “Uno y múltiple”, el 31 de diciembre de 2023. Siempre en compañía de su esposa Nelly, realizaron investigaciones antropológicas en nuestro país desde 1968. Hemos seguido sus trabajos desde hace años y en esas búsquedas se tomó el nombre de Tiyoctios, junto a la reseña hecha por el maestro Cruxent hace años, con quienes expresamos la deuda eterna del compromiso investigativo, además de político.

La tercera pérdida irreparable e irremplazable fue el estimado Miquel Izard, el 20 de enero de 2024. Con este maestro, realizamos una compilación de algunas de sus investigaciones bajo el título *Ni cuatrerros ni montoneros, Llaneros*, publicada por el Centro Nacional de Historia y el Archivo General de la Nación en 2011, cuando el CNH estaba bajo la dirección del profesor Luis Pellicer. Ese trabajo nos acercó al maestro en forma especial. Periódicamente enviaba sus publicaciones cuando alguna era relativa a Venezuela y gracias a esta deferencia tenemos su texto *Agresores, resistentes y cimarrones* (Barcelona: El Lokal, 2020), por lo que sabemos, su último libro publicado, porque en 2021 escribió el prólogo a *Selk'nam. Fragmentos de un exterminio* de Carlos Reyes.

El compromiso de Tiyoctios se honra en mantener una publicación de alto nivel académico con una percepción crítica sobre los procesos investigativos. En este número encontramos el trabajo *¿Cómo nace la curandera? Procesos de investigación y creación escénica desde una autoetnografía performativa*, de Marinera Matos, podríamos decir que se trata de un artículo enfocado en el área teatral, pero más allá de eso, representa un aporte metodológico sustancial por el empleo de procesos autoetnográficos que surgen, además, desde un principio de conciencia política, en que el proceso de engendrar una obra implica también ubicarse desde la conciencia de género y pertenencia a un grupo social.

En *La transmisión de saberes populares y el crecimiento personal. Un semillero comprometido con la tradición del Niño Jesús*, de Katrin Lengwinat, nos encontramos con un panorama esperanzador, que nos muestra no solo un caso particular en el que una tradición garantiza su continuidad, sino que se evidencia una vez más, la habilidad de los pueblos para reorganizarse y auto-engendrarse, manteniendo a su vez una esencia inquebrantable.

Con el trabajo de Jorge Gómez Castro *En la fiesta ayamán de las turas. Etnografía de los cuerpos en movimiento, los instrumentos musicales e indumentos rituales*; tenemos la posibilidad de aproximarnos a las prácticas de las turas, por medio de un estudio que se vale de las fuentes documentales ya clásicas sobre

este tema que se alimenta de un trabajo de compenetración etnográfica con los practicantes actuales.

Las preguntas que plantea Nelson Hurtado, vienen a poner en tela de juicio una de las disciplinas creativas cuyos cánones de validación parecen estar más aceptados y menos cuestionados. A partir de sendas críticas a la modernidad y de una praxis personal vinculada a las tradiciones musicales de nuestros pueblos, se establece un debate que se justifica en la posibilidad de abrir nuevos horizontes para la creación musical y la vida.

La relación entre arte, cultura y espiritualidad, se muestra vívidamente en varios de los trabajos aquí recopilados. Si ya era fácil entrever esta cuestión en las investigaciones de Gómez Castro y de Lengwinat, la sensibilidad hacia el hecho religioso como mecanismo de imposición y rebelión cultural se explicita en el trabajo de Bety Mendoza: *La colonialidad del creer. Guerra santa contra las creencias sagradas de los pueblos dominados*.

El estudio de las religiosidades como forma cultural en continuo proceso de adaptación y transformación, implica la necesidad de aproximaciones innovadoras, en que la metodología documental, se funde con lo etnográfico, estadístico e incluso lo relativo a las ciencias de la información. Tal innovación y acuciosidad, podemos encontrarla en el trabajo *Virtualización de la santería*, de Luigi Tini Di Lorenzo.

Tanto para la creación como para un ejercicio hermenéutico de la obra de artistas visuales contemporáneas/os, es indispensable establecer una relación con el contexto de tensiones sociales en que vivimos, en el cual el cuerpo, especialmente el de la mujer, es cosificado. América Villegas, nos plantea en su trabajo *Identidades contemporáneas del ser mujer: el cuerpo como realización*, la importancia del cuerpo para el establecimiento de límites y posibilidades en que el yo / el otro, adentro / afuera, intimidad / lo público, el placer o el dolor, pugnan en un campo de batalla vivo.

Esta misma búsqueda, nos animamos a decir, alcanza un carácter profundamente personal y por ello propicio para servir de soporte que refleja nuestras experiencias, en el trabajo de

Javier Nadal *En la búsqueda de valores trans-ontológicos del ser.*

Acercándonos al final de este número, nos encontramos con las posibilidades que nos brinda la arqueología para conectarnos con nuestra historia de una manera plástica, por cuanto tangible y visible, pero también sujeta al modelado que le aplica la interpretación efectuada. Entre estas interpretaciones, resaltan aquellas que abren la posibilidad de servir como un elemento que cohesione y nos revivifique como nación, asunto magistralmente expresado en *Taima-Taima en el contexto de la arqueología americana* de Arturo Jaimes, arqueólogo que ha dedicado gran parte de su experiencia al estudio del poblamiento temprano en Venezuela y América.

Finalmente, el texto *Deriva sobre Tierra Firme* de Lionel Muñoz Paz, permite recordar otra experiencia editorial, que desde UNEARTE reconocemos como parte del entramado que nos trae hoy aquí y que de seguro hará posible un tercer número de Tiyoctios. Finalmente, en la sección Reproducción tomamos una entrevista al maestro Dussel donde argumenta la categoría de pueblo como la más importante.

Los contenidos convocan la diversidad del pensamiento, cuyas ideas buscan posibilidades desde horizontes de sentido enmarcados, en la mayoría de los casos, de la exterioridad de la modernidad. En ellos un tema esencial es la religiosidad, espiritualidad, creencias, fe por cuanto el capitalismo se trastoca en religión a través de la cristiandad partiendo del menosprecio de las demás creencias. Este ha sido un aspecto reseñado por el mismo Karl Marx cuando refiere las diversas formas como se trastoca y trasmuta, Ernest Bloch, Walter Benjamin, y, sin duda, quienes más han elaborado el tema son Franz Hinkelammert y los hermanos Bautista Segales, Juan José y Rafael.

Desde las artes, entendidas solamente como artes, se antepone música o danza a la religiosidad, cuando la relación es que música y danzas perviven gracias a la religiosidad que mantienen. Y al mantenerlas son expresiones de resistencia y formas expresas de re-existencias.

No menos importante son las expresiones de

subestimación científica que se plantean desde los centros imperiales como expresión de la racialización epistémica y científica, denunciada por Arturo Jaimes en el contexto de los estudios del poblamiento temprano de Venezuela en los estudios americanos, pero que no requiere mucho esfuerzo de imaginación entender que es una política de la colonialidad del saber.

Por ello, invitamos al diálogo creativo, al reto del pensamiento e ideas que puedan coadyuvar a la conformación de un mundo pluriversal, donde la opresión y la explotación pueda ser excluida en el contexto de vida.

Armando González Segovia y Guillermo Peláez Machado







## ¿CÓMO NACE LA CURANDERA? Procesos de investigación y creación escénica desde una autoetnografía performativa.

Marinera del Valle Matos Petit\*

### Resumen

El presente desarrolla cómo la experiencia encarnada de la danza y la creación de un personaje, puede aportar a la transformación de las micropolíticas coincidentes en el proceso de creación, reconociendo las interacciones con lo simbólico y colectivo y la indivisible relación subjetividad y corporalidad. Desde una autoetnografía performativa, se da la reconstrucción de la mirada afro. Del análisis pre escénico y a los comentarios post escénicos, se centra en la necesidad de generar contenidos y propuestas con conciencia y pertinencia, que se constituyan en aportes críticos y con potencial simbólico que tribute al avance del posicionamiento de la afroepistemología como mirada decolonial. Palabras clave: autoetnografía performativa, análisis pre escénico, afroepistemología.

### Abstract

The present develops how the embodied experience of dance and the creation of a character can contribute to the transformation of the coinciding micropolitics in the creation process, recognizing the interactions with the symbolic, collective and the indivisible relationship between subjectivity and corporality. From a performative autoethnography, the reconstruction of the Afro gaze takes place. From pre-stage analysis to post-stage comments, it focuses on the need to generate content and proposals with awareness and relevance, which constitute critical contributions and with symbolic potential that contribute to the advancement of the positioning of Afroepistemology as a decolonial perspective.

Keywords: performative autoethnography, pre-stage analysis, afroepistemology

---

En el África, la destrucción cultural fue sin duda mucho más intensa que en el Asia; pero menor que en América. Los europeos no lograron tampoco allí la destrucción completa de los patrones expresivos, en particular de objetivación y formalización visual. Lo que hicieron fue despojarles de legitimidad y de reconocimiento en el orden cultural mundial dominado por los patrones europeos. Fueron encerrados en la categoría de "exóticos".  
(Quijano 1992: 13)

### INTRODUCCIÓN

La construcción del imaginario personal, lo que se encuentra en el orden de la subjetividad y lo micropolítico está atravesado por un universo que deviene de las interacciones con lo simbólico y colectivo, predominante presente. Ahora bien, tal

construcción no obedece a una fórmula única; por el contrario, encontraremos que las vivencias encarnadas serán profundamente relevantes en la conformación y confrontación de tales contenidos.

En la creación escénica centrada en la danza y el movimiento, el cuerpo se

constituye en el vehículo expresivo comunicativo cargado de símbolos. Pero, esos cuerpos han sido históricamente definidos y modelados por las interacciones simbólicas, para mostrar lo que el sistema de pensamiento dominante establece, sistema que se ha caracterizado por ser patriarcal, racista y opresor en sus distintas formas de accionar. Esto ha sido cuestionado larga y progresivamente, no siendo un tema agotado aún.

Las corporalidades otras, no tienen cabida en los espacios de tal construcción simbólica dominante. El color de piel, las dimensiones corporales, la edad, los recursos socioeconómicos, las capacidades físicas, son apenas algunos de los elementos empleados para la generación de diversidad de formas de sujeciones corporales. Quienes están incluidos en los espacios mediados por las artes no están exentos a tales sujeciones, ni de ser partícipes de la construcción simbólica devenida por las propuestas de estos cuerpos. Entonces, hay una tendencia a la negación de los cuerpos negros, de los cuerpos indígenas, de los cuerpos no delgados, de los cuerpos con diversidad funcional, de los cuerpos no jóvenes, en resumen, de todos los cuerpos que no obedezcan a los patrones hegemónicos impuestos por la blanquitud.

Partimos de la indivisible relación de subjetividad y corporalidad, habitar el cuerpo, el ser un cuerpo, el yo corpóreo, el cuerpo hablado, el cuerpo construido, el cuerpo sentipensante, el cuerpo domesticado. A lo largo de nuestro existir el cuerpo nos contiene y define en una relación no independiente de su historia /vivencia encarnada, contextual, social, laboral, política y de género. Y desde allí, la pregunta

fundante nos invita a cuestionar ¿cómo la experiencia encarnada de la danza y la creación del personaje, puede generar transformaciones en el auto reconocimiento identitario; por tanto, incidir en la subjetividad y ser aporte a la transformación de las micropolíticas coincidentes con el proceso de creación?

#### LA AUTOETNOGRAFÍA PERFORMATIVA

En Latinoamérica contamos con referentes que ya han transitado preguntas generadoras análogas a la del presente, tal es el caso de Citró y Rodríguez (2020), que identifican a lo largo de su trayectoria como investigadoras docentes.

...la tendencia a invisibilizar y silenciar el potencial de las corporalidades sensibles y en movimiento, como una de las herencias del logocentrismo de la modernidad/ colonialidad... también en la formación en determinadas artes (en especial música, danza clásica y contemporánea, artes plásticas) se tiende a invisibilizar y silenciar la reflexión sobre la diversidad sociocultural de las prácticas estéticas de cada región, en pos de un modelo de tecnificación artística de los cuerpos, heredero de la modernidad/colonialidad (2020: 25).

En este sentido, se propone el análisis de elementos que constituyeron el proceso creador multidisciplinar en artes escénicas de la obra Memorias danzadas, voces ancestrales de mujeres negras, destacando como mirada narradora específicamente el personaje de La Curandera. El presente escrito elijo transitarlo desde los descubrimientos logrados en el tránsito personal, subjetividad construida y derivada de procesos de interrelación contextualizados en mi familia, mi ciudad, mi formación y mis referentes, y que servirán como ejemplo de un proceso (apenas iniciado) para la descolonización de la (mi propia) mirada. Por

tanto, emplearé la metodología de autoetnografía performativa, como forma de visibilizar ese lugar referenciado que ocupó y la puesta en acción performativa derivada, que me permite transitar narrativamente en primera persona, dialogando con quienes coincidí en esta experiencia vital, creadora y transformadora.

La autoetnografía performativa es una metodología transdisciplinar, y en este caso transita a través de la historia, la antropología, la psicología. Es de performance-investigación, por lo que será colocada como posibilidad para el narrar analítico de la experiencia basada en la exploración performática y la reflexividad sociocrítica en torno a la construcción de un personaje escénico. Se toma como propicia en tanto se trata de una forma de investigación y creación, crítica, creativa, política y múltiple en la que el cuerpo de quien crea reconoce su propio tránsito e interactúa con otros cuerpos y tejidos para la producción anticolonial (Liparini y Filice 2021). La autoetnografía no es una práctica inocente, por el contrario, y coincidiendo con lo planteado por Denzin (2013), las prácticas de investigación desde esta forma de mirar, hacer, sentir y pensar son pedagógicas y profundamente políticas, en tanto procuran desarticular y deconstruir prácticas culturales y metodológicas performativamente, desde el hacer reflexivo.

## LA (RE)CONSTRUCCIÓN DE LA MIRADA AFRO

El proceso de aniquilamiento de las referencias culturales, sociales, políticas, económicas y técnicas de las personas africanas que fueron capturadas, comercializadas, torturadas para ser usadas

como mano de obra en el proceso capitalista extractivista de Europa, no podemos decir que quedó superado con la abolición de la esclavitud. Europa avanzó en su poderío a través de los procesos de esclavización, y por la imposición de los modelos de pensamiento, de ahí que las relaciones con los saberes ancestrales se nieguen incluso en tiempos contemporáneos. La invisibilización, negación y censura de prácticas espirituales, culturales, medicinales, estéticas, fue y sigue siendo incluso hoy día, parte de ese proceso de destrucción. Necesario es reconocerlo para incidir en formas que permitan transformarlo. La comprensión de nuestros orígenes nos fue negada, obturada, colocada en ese lugar la noción de mestizaje.

Quijano (1992), se refiere a la descolonización epistemológica como una posibilidad:

...para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. 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. (1992: 19-20)

La descolonización del saber pasa entonces por la trascendencia de la mirada eurocentrada, positivista y dualista, que permita el reconocimiento de otras formas de comprender y explicar el mundo, que son socio, geo, política y espiritualmente referenciadas. Ciertamente, la apuesta por la creación de teorías universales, fue una carrera que inició, impulsó y sostuvo Europa por siglos, y más contemporáneamente con la globalización se afianza la invisibilización de la diversidad como proyecto unificador

cultural. Ante ese avance masivo de los poderes, resulta un reto muy significativo el posicionamiento y reconocimiento de formas de comprensión, explicación y enunciado del mundo, que existen en resistencia.

En este sentido, la afroepistemología viene a ser un ejemplo de formas otras de concebir y construir “el conocimiento y percepción que las y los africanos y sus descendientes tenemos de nuestros propios mundos, nuestra cosmovisión, nuestras formas de ser, gesticular, caminar, amar, compartir” (García, 2022: 55).

Ahora bien, no resulta un camino lineal y despejado el avance a la descolonización del saber, puesto que la imposición dominante de la modernidad y su racionalidad se ocuparon ampliamente de la invisibilización, y minimización de estas formas otras de conocimiento. García, nos habla de tres grandes problemas a ser considerados y necesarios a trascender como medida fundamental para el avance de la afroepistemología:

Desconocimiento de nuestros orígenes etnoafrosaharianos; desconocimiento de las interrelaciones culturales de la diáspora africana en un mismo país; y desconocimiento de las interrelaciones históricas y culturales en una misma subregión continental, y su vinculación con el resto del continente y África. (2023: 60)

Se constituye en un elemento fundamental poder avanzar en la descolonización del ser, punto focal al cual apuntamos en este escrito.

Ramos (1980) afirma que el tema afro en Venezuela se encuentra fundamentalmente abordado desde el aspecto folklórico, evidenciamos en esta afirmación sostenida en la revisión de la bibliografía afrovenezolana, que hay una tendencia al reconocimiento de lo afro centrado en las

prácticas costumbristas, mas no en los saberes y haceres que se derivan de los conocimientos traídos desde el África subsahariana y sostenidos desde la resistencia, lo que no resulta inocente sino que obedece al proceso de blanqueamiento e invisibilización consecuente con la colonización y su perpetuación, más allá de trata de personas de África, a través de las formas de dominación epistémicas y religiosas.

Lo que ocurre en el campo escénico no dista de esta reflexión devenida de la literatura, lo que abre la necesidad de generar contenidos y propuestas con conciencia afro y pertinencia socio histórica, que se constituyan en aportes críticos y con potencial para el replanteamiento referencial.

En mis visitas a ciudades como La Habana (Cuba) y Salvador de Bahía (Brasil), pude encontrar grandes contrastes con la experiencia de Venezuela en tanto las huellas y memorias ancestrales conservadas y vigentes para la actualidad, y que en esas ciudades son claramente parte transversal de la vida. Lo que me hace preguntarme sobre la intensidad del proceso de sujeción cultural que experimentaron en Venezuela las personas esclavizadas.

Mi aproximación a la construcción de la obra *Memorias Danzadas*. Voces ancestrales de mujeres negras, ha sido un camino de develamiento y confrontación, por la posibilidad de acceder y comprender que la mirada también es racializada y de género. No puedo ni quiero hacer generalizaciones sobre lo que para mí es un descubrimiento, por lo que me mantengo en el análisis de mi experiencia, pero me pregunto si este desconocimiento sostenido

en la invisibilización de lo afrodiaspórico es más bien amplio que singular.

En mi camino como practicante de la danza, las referencias de movimiento que conozco como afro, en las diferentes aproximaciones que he tenido: danza afro contemporánea, danza tradicional (afrovenezolana), danza afrobrasileña, me han sido de cercanía y afinidad. Por experimentar en mi un reconocimiento corporal que me conecta con la facilidad, naturalidad y disfrute del movimiento, pero también por conectarme con prácticas desde lo social, colectivo y colaborativo. Mi vivencia de las danzas que considero afro, son como llegar a una casa conocida y querida, donde el cuerpo ya sabe qué hacer, cómo moverse, donde el tambor es quien dice la pauta, pero además está vinculado al encuentro colectivo, al diálogo corporo-sonoro-afectivo y social. Desde ese lugar encarnado, nace mi autoidentificación como afrodescendiente.

Para la construcción de la obra *Memorias Danzadas*. Voces ancestrales de mujeres negras, entre los elementos fundamentales y transversales que facilitaban y mediaban la diversidad de las personas del elenco y la creación de la misma, está la autoidentificación como afrodescendiente de quienes eran parte. Esta identificación va más allá de la presencia explícita de rasgos claramente afro, porque se concibe como una visibilización contraria al proceso de mestizaje empleado como estrategia histórica política en el proceso de colonización con el fin del posicionamiento de la invisibilización de los grupos étnicos.

Ahora bien, tal proceso de colonización va a tener hasta el día de hoy un influjo significativo en la construcción de la

subjetividad y en el sostenimiento de los referentes patriarcales, racistas y clasistas.

En este sentido, la obra *Memorias Danzadas* se convierte en una vía de trascendencia de este modelo, que inicia desde la convocatoria al equipo, por la posibilidad de este colectivo de auto reconocerse afrodescendiente; entonces se hace posible la materialización de un proyecto escénico como una vía de construcción de narrativas insurgentes, y un aporte no menor que va de la mano al posicionamiento afro referenciado, está en que las mujeres que participamos del proceso creativo, poseemos características corporales que no entran en lo que se ha mantenido como la idealización de las corporalidades danzantes.

Y es que una de las primeras propuestas de transformación de las sujeciones corporales es que precisamente aboga por la diversidad de los cuerpos, en oposición franca a la consideración de las estéticas dominantes para las artes danzarias, privó en el proceso creador, el reconocimiento de cuerpos otros: mujeres negras, indígenas, blancas, con edades entre 30 y 60 años, de distintas voluptuosidades, más con la coincidencia subjetiva de la danza vivenciada desde los referentes afrovenezolanos, afrocaribeños y afrobrasileños, como formas de mediación del disfrute, expresión, creación y conexión con lo sagrado.

Una de las potencias que tiene, al menos como reconocemos este trabajo, es que somos mujeres que nos encontramos para crear. Y eso se convirtió en un espacio simplemente necesario porque volvió a ser el espacio de mujeres en comunidad acompañándose para la vida. El encuentro

para la construcción escénica fue una excusa para acompañarnos para la vida. Y ya solamente eso era absolutamente transformador, y coincidente con lo que nos comentaba Marc Alabi (2023), que la belleza en los pueblos Yoruba está en la esencia del proceso; la belleza entendida como la armonía de las relaciones, respetuosas, solidarias, colaborativas, mas no es el producto final como la estética de las bellas artes impone. Se convirtió así la puesta escénica, no solo en una forma de construcción de movimientos para el disfrute, sino —y sobre todo— una vivencia conectora entre quienes éramos parte y entretendida en una red de referentes experienciales afrocentrados.

#### LA CIMENTACIÓN PRE-ESCÉNICA

Cuando Meyby Ugueto Ponce, directora de la obra acá analizada me invitó a bailar, me sentí tentada por la implicación desde el movimiento afro y desde el encuentro colectivo, mas yo no estaba en el cuerpo que bailaba, estaba en un cuerpo pensante y sin interés alguno por mostrar a otros en escena. Yo bailaba para ser feliz, compartir con la gente. Y es que mi asociación con la danza afro está centrada en el encuentro para el disfrute y resignificación de la vida. Bailar para escena colocaba para mí una clara diferencia entre la posibilidad de bailar con la gente con la que estoy, versus bailar para otros desdibujados, desconectados; se trata de bailar para ser mirada con las prácticas propias de la danza escénica, tiempos y estructuras de movimiento pre-diseñados. Este conflicto me aborda incluso en el presente y me lleva a valorar siempre más el proceso que el producto.

Pasa la pandemia, nos volvemos a encontrar dos años más tarde y finalmente bailamos para nosotras, para y con el equipo de músicos y músicas y para quienes se acercaron a cada función a ver el montaje escénico. Por un tiempo, tomamos distancia de la postura de quien baila para mostrar algo necesariamente a otro, para permitirnos la mirada de quien baila para sí, cargado de simbología y que esa simbología tiene una carga para la construcción de su cotidianidad, de su vida, de su transformación y cómo eso incide en el otro. Lo primero fue el reconocimiento de quiénes éramos en ese momento y reaprendernos como mujeres afro-caribe, madres, cuidadoras, trabajadoras, docentes. Bailando, cantando, tocando y contando las historias que estuvieron invisibilizadas. En ese camino, la claridad de la mirada afro referenciada de Meyby Ugueto, fue crucial para decantar una ruta posible para aproximarnos a la construcción colectiva de la obra.

Meyby nos convoca a partir de un sentir y pensar. Empieza con un sentir que lo vemos a través del cuerpo, que luego es racionalizado y entonces es entendido en una historia, en la memoria colectiva, en una tradición oral que se va a veces diluyendo y que a medida que nos damos el permiso para observar toda esa historia, podemos recapitular, ver, y quizás entender todo lo que se ha trascendido, todo lo que ha sido y todo lo que es posible.

Meyby, nos ofrece estímulos que vienen desde la historia, la literatura, las artes plásticas, pero también de una historia de familia y de análisis de sistemas familiares y sistemas sociales y comunitarios de resistencia y de transformación. Entonces,

hay una cantidad de elementos (sociales, históricos, políticos, raciales, económicos) que están impresos en lo que vamos contando. Y aunque Meyby, no los llamó explícitamente de esa manera, sus planteamientos los conecto con lo que expone García (2022) como las cinco formas de cimarronaje: frontal, ético, jurídico, cultural y espiritual, y todas esas formas las vemos en la obra y las estudiamos implícitamente en su construcción.

La aproximación a hechos históricos que dan cuenta de estas formas de resistencia, me abrió en lo personal un panorama que me era totalmente desconocido. Y nuevamente, me cuestiono si seré solo yo quien anda en su burbuja y no se sabe de su historia, pero la verdad es que no es así, no soy solo yo. Las historias de cimarronaje son más accesibles en la memoria local, oral y colectiva de quienes provienen y se mantienen en zonas con historia de cimarronaje, pero no es así para el resto de las personas que hacemos parte de este territorio. Entonces, se convirtió en un camino del extrañamiento y olvido promovido por el mestizaje, al reconocimiento y reconstrucción de la memoria en colectivo a través de las experiencias de cimarronaje.

Provengo de una familia materna oriunda del Estado Falcón, donde predominan las facciones afro y la piel clara, y mi familia paterna de Margarita donde la predominancia son los rasgos indígenas. Sin embargo, en mis referentes no hay historias de nuestros antepasados, más allá de las dinámicas familiares o locales vinculadas con las formas productivas. Y aunque yo pueda dar cuenta de al menos tres generaciones atrás de mi familia, estos vacíos están

presentes.

Entre las propuestas detonantes para el desarrollo de este trabajo escénico, dos libros escritos por mujeres afro van a ser cruciales: *Humus*, de Fabianne Kanor, publicado en el 2006 y *Yo Tituba, Bruja Negra de Salem*, de Marise Conde publicado en 1986, ambos considerados en el género de ficción histórica. Mi primera reacción ante los contenidos de esta literatura fue de alejamiento, pudiese decir que el desconocimiento sobre los procesos de esclavización y la trata de personas de África, operaban en mi a manera de negación, la cual me vi en oportunidad de confrontar. Ambos libros fueron escritos por mujeres afro y sobre mujeres afro, por lo que la mirada centrada en el género y en la raza es determinante. Trascendida la negación y lograda la aproximación a la literatura, me ubiqué en el dolor, en la herida, la sororidad me atravesó y me paralizó. Pensar la reconstrucción de una escena en un barco de trata de personas esclavizadas era una situación que me resultaba (me resulta aún) aterradora. Recuerdo uno de los primeros ensayos en los que la directora nos ponía la imagen del barco, una imagen absolutamente nefasta, oscura, terrible, y yo me quedaba paralizada y ella insistía: pero es que pasan más cosas. Y bueno hace tres años, cuando empezamos este montaje para mí no podían pasar más cosas, yo estaba impactada, paralizada, confrontada, pensando en cómo puede una persona estar hacinada en una bodega oscura, golpeada, con heridas dejadas de la captura, con la incertidumbre de la suerte de los suyos, y la propia. Personas sacadas de su espacio y coincidiendo con un montón de gente con la que ni siquiera el lenguaje es el mismo. Mi cuerpo se paralizó,

hoy entiendo que se trata de reconocer el dolor, reconocer todo lo que ha implicado y reconocer además que aún está presente y elegir, pero desde la conciencia, las transformaciones que sean necesarias. Hay una elección de no quedarnos en el dolor, sin negarlo, al menos para esta construcción escénica, la propuesta es poder reconocer que, en este momento, en esta posición en la que estamos podemos darnos el permiso de contar historias, que son dolorosas, pero ser felices en simultaneidad, porque fue además una posibilidad por la que transitamos. Y ese es uno de los aprendizajes del cimarronaje, que pudo ir más allá, que se permitieron los antepasados afro-provenientes, estructurar nuevas formas psicológicas para el sostenimiento, la transformación y permanencia.

Meyby Ugueto Ponce, ha dedicado su carrera académica a las formas comprensivas desde la mirada afro, y uno de los aprendizajes para mí transversales en este recorrido fue el cimarronaje, que se traduce en ella como forma de encontrar el lugar de la resistencia, el lugar de trascendencia, el lugar de lo posible, no solo a mí, sino a todas, nos fue invitando a movernos de ese lugar: "Sí, ese es el lugar de la sujeción ¿Y qué más es posible?". Entonces era ahí, que se abrió la posibilidad de ir encontrando en nuestros propios cuerpos formas de resistir en el 2019. Pero ¿Cuáles eran las formas? Nos pasó que

hicimos un diálogo con la cotidianidad y con todas las expresiones de sujeción que en ese momento estábamos pasando todas las mujeres que éramos parte de ese proceso de construcción. Entonces, de alguna manera, hubo una necesidad de tomar distancia prudencial y poder dialogar con aquella y con esta historia y reconstruir, replantear, reformular y recrear para poder hacerla digerible para quien se aproxime como espectador a ver la obra.

El argumento de inicio de la obra,, adaptación de un texto de Natacha García Riveiro<sup>2</sup>, fue construido como una presentación de la diversidad de mujeres que estaban en sus espacios naturales, en calma, en una cotidianidad amable antes de ser esclavizadas. Y ese texto da cuenta a un antes que fue totalmente transformado desde el proceso de trata, desde el proceso de esclavitud. Y entonces ahí empieza una historia de cómo se plantean las diferentes y reiteradas formas de resistencia. Claro, uno de los sustentos fundamentales de la pieza es ser suficientemente simbólica, sutil, plástica, para que esto, que no es nada fácil de digerir, pueda ser visto, pueda ser accesible y pueda de alguna manera llegar a un diálogo posible.

Hay un trabajo que no es sólo escénico y no ha sido lineal, es el de crear, transformar, encontrar otros elementos, otras imágenes posibles para decir lo que queremos. Tenemos varias imágenes sobre

2 "Hace tiempo mi amiga y hermana Poy, me habló de Humus... la historia de unas mujeres que se suicidan juntas en un barco... a partir de ahí comencé a imaginármelas a todas en un lugar cerrado, húmedo y cerrado... ¿Quiénes son ellas? Pensé en unas hermanas, en una embarazada de su amor, pensé en una cuenta cuentos que las embelesa a todas con sus historias, las imaginé cantando, haciendo música y calmando el espíritu de alguna, cómo las Zahar. Pensé en la rebelde llena de rabia, cómo Anastasia, amordazada e inmovilizada... me las imaginé decidiendo su destino, haciéndose más hermanas... Solidarias, firmes, temerosas... Decididas y esperanzadas... Me las imaginé quemándolo todo... Y me imaginé en el océano siendo rescatadas por las que ya habían desaparecido y por las que desde el futuro nadaron profundamente para estrechar sus manos y traerlas a la superficie... Y me imaginé a muchas otras, en la arena, esperándolas a todas para celebrar el encuentro".

Texto idea inicial para guión de largometraje, cuaderno de notas personales Natasha García Riveiro, 30/12/2018.

las sujeciones cotidianas, hay unas que eran muy personales, figuras que el trabajo fue evocando, pero también ha permitido reconocer y trascender.

## ¿CÓMO NACE LA CURANDERA?

Puedo admitir que mi primera reacción en la construcción colectiva de la obra, fue no escoger ningún personaje. La dificultad para iniciar la elaboración del personaje la experimenté como una resistencia subjetiva a traspasar las barreras que permean la vulnerabilidad necesaria para la transformación. Así que la curandera nació tras un proceso de gestación largo y sutil. El personaje final se logró por una construcción progresiva y sostenida, fue una larga plática entre quién vivencia y construye el personaje y los elementos simbólicos de los cuales se echó mano para su construcción. Del analizar las propias vivencias, cruzar con la historiografía, revisión de los estímulos literarios, gráficos y conceptuales, surgieron nuevos símbolos y nuevas formas articuladas simbólicas con significantes propios específicos para la persona creadora, en este caso para mí, y que se ponen en diálogo con todas las personas y sus personajes coincidentes en escena y con los observantes del personaje.

Dada mi renuencia a escoger un personaje, me asignaron uno, La Voladora. A partir de allí me leí Yo Tituba, Bruja Negra de Salem. Ya les comenté líneas arriba mi primera reacción, y el reto era ¿cómo ir más allá? Y fue allí cuando empezaron a nacer sentidos, es decir, ya los recorridos que transitaba en escena se fueron llenando de imágenes. Uno de los pasos iniciales fue replantear a La Voladora, llegando a un lugar

esencial y particular, que dio paso a La Curandera.

Para entrar a escena, Molú —así llamé a la curandera— se conectaba con su entorno desde los olores y sonidos, con ojos cerrados, quieta, casi inmóvil buscaba reconocer lo que le rodeaba, ella transita con movimientos sutiles y pequeños indagando y explorando constantemente. La observación no está mediada por la mirada sino por la intuición, así reconoce su entorno y sus potencialidades. Aparecían ante ella: árboles, tierras, frutos y raíces medicinales, que iba cuidadosamente identificando, agradeciendo, pidiéndole permiso para tomar una parte para sanar a quien lo requiriera y seguir.

A veces se encontraba a otras mujeres, y compartía con ellas algún regalo de los cuidadosamente guardados en un bolso de líneas verdes entretejidas donde llevaba diversas hojas, ramas, olores, sabores y texturas, todos con la posibilidad de transformar lo que la naturaleza aporta para el bien del otro.

Molú se conecta con la espiritualidad tendiendo puentes que construye con todas esas ramas, con respeto a la sabiduría y magia de los elementos, le pide a los ancestros luz y guía, a los vientos que despejen y orienten el camino, a la tierra firmeza y templanza, al agua fluidez y fortaleza. Cada movimiento en reverencia a la imponente sonora, metáfora del ordenamiento.

La curandera es una mujer afro indígena, pequeña, delgada, su ropa es ancha y grande, le permite dar la ilusión de ocupar más espacio, tiene trenzas finas, largas y sueltas, que junta a veces, en una trenza mayor. Sus trenzas son largas porque le permiten cual antenitas percibir, conectarse

y sintonizar con todo su entorno. Son una vía sensitiva de enlace, de recepción, de lectura del universo que le circunda. Esta imagen de las trenzas antena, fue regalo hace muchos años de una gran amiga, para quien la conexión con los otros y la naturaleza no está solo mediada por lo explícito comunicativo, sino además por nuestra capacidad de apertura perceptiva, y Molú tiene eso en su haber, una gran capacidad perceptiva.

El instante de presentación del personaje a través del movimiento, hace un recorrido que evoca a los cuatro vientos, a partir de lo cual crea un espiral ascendente que termina en un estallido, un grito sordo, de auxilio y huida ante la inminente situación de violencia.

El vestuario de Molú, obra de Melibai Ocanto, implicó la conexión directa y explícita con las mujeres de mi linaje, las mangas y la falda contienen telas de un vestido que mi mamá usó mientras me gestaba y materiales del taller que heredé de mi tía quien falleció poco antes de esta construcción escénica. El bordado de la camisa, metáfora de firma personal, lo hilé a partir de la idea del rizoma, que corresponde a mi interpretación del proceso de dispersión en el territorio caribe de los pueblos afrodescendientes como una de las formas de resistencia y cimarronaje. Al momento del bordado, la diáspora forzada era una gran interrogante para mí, y por las sincronías, poco después tuve la oportunidad de estudiar Afroepistemologías con Jesús (Chucho) García, espacio en el cual encontré información y sentido. A partir de ese espacio, conecto con los accesorios de telas africanas propuestas por Meyby para los personajes y que hacen referencia a los grupos étnicos de origen diverso que fueron

capturados, esclavizados y traídos, y que conformaron desde la multiculturalidad lo que para nosotros se convirtió en la herencia afro.

Otro elemento escénico que me conecta familiarmente son las piezas de cerámica empleadas para la despedida y apertura a la continuidad. Estas piezas son propias de Miraca, Estado Falcón, un poblado muy cercano al sitio de origen de mi familia materna, que conecta la tierra, sus poderes transformadores y una vez más las raíces afro que han sido negadas.

#### PROCESOS DE IMPULSO PARA LA CREACIÓN

Mujer, palabra y performance, fue mi resumen de la experiencia formativa interna con María Mercedes Cobo. Si bien, para ese momento ya me venía haciendo preguntas inspiradas en este camino de investigación y creación, acá la que surgió fue, ¿son el género y la raza, condicionantes socio políticos para el silencio o para la expresión a partir de la palabra? Y es que aparecieron en el taller varias historias de validación desde la mirada femenina y afrocentrada, y espacios que dieron la oportunidad para que la voz se expresara, pero predominaron las historias de invalidación de vocablos, que estuvieron presentes desde las infancias, con la referencia de figuras parentales; de la escuela, configurando la negación de la posibilidad de la expresión oral. Ahora bien, lo interesante y significativo es que a partir de allí aparecen respuestas como vías de reacción, entonces se da paso a la necesidad de la palabra organizada, la escritura y también al silencio.

María Mercedes Cobo, nos propuso literatura afro feminista, que generó en mí

una vez más conexiones y confrontaciones. La apertura a estar en el taller desde el sentipensar, me permitió ver cómo la mediación del afecto toma forma intencionada expresivo creativa, y se convierte en un recurso para el performance. Así el mismo texto, el mismo ejercicio dio como resultado ocho interpretaciones distintas, se da paso a la subjetividad en lo interpretativo performativo, atravesado por la particularidad de los referentes simbólico expresivos de cada una; se pone sobre el tapete también, la autoevaluación, la autoexigencia, la autocrítica, que en algunos casos es positiva, pero en la mayoría funciona como imposición sistémica y psicológica. En este sentido, la construcción y reconstrucción necesaria a partir de la palabra y de la creación de nuevos elementos simbólicos vinculares. La palabra publicada, lo que se dice en público, nos confronta con la mediación correcta del discurso oportuno versus la expresión diáfana horizontal sentida. No necesariamente son opuestos. Sin embargo, la mediación de raza y género, puede llegar a convertir esto en alimento para la confrontación. Entonces surge en la propuesta, la palabra situada en el sentipensar como una forma de integración y accionar antirracista y antipatriarcal.

Ecuilizador de la claridad, esa fue mi síntesis de la experiencia formativa con el maestro Dixon Dacosta. Esta experiencia amplió mi marco de perspectiva de una manera absolutamente inesperada, por una parte, me permitió ratificar posiciones, pero por otra reconocerme en tanto logros y dificultades escénicas, todo esto fue posible por permitirme estar en el lugar de aprendiz, movimiento necesario cuando se suele tener el lugar de facilitadora o docente.

Una de las primeras posiciones ratificadas fue que en la escena no estamos solos, sino en colectivo, y para que eso tenga coherencia se necesita la apertura de la mirada para el reconocimiento propio y del otro, en ese sentido, la conciencia parte de sí, para la expresión y conexión con los otros. Es una disposición a estar en el presente. Esto implica un reto dialógico entre estar adentro y afuera, entrar y salir. Si estás demasiado dentro es difícil ver el proceso colectivo y ser parte de él, y si estás demasiado afuera el influjo del entorno puede desdibujar tu propio lugar. En ese sentido, la construcción y el estar en escena se convierte en un aprendizaje sentido, sensorial, reflexivo y presente.

Se trata entonces de abonar a la conciencia personal, propioceptiva y espacial, dialogando con el ser parte de una conciencia colectiva. De allí que la relación acción y reacción sea oportuna y pertinente, con coherencia entre la reacción interna en conexión con el afuera, superando la enajenación como riesgo en escena. La relación acción – reacción se entrena; ese ecualizador de la claridad, del que nos hablaba Dixon, se corresponde a la conciencia del yo interno, yo en el espacio, yo en relación con los otros, y opera a mi entender como volúmenes de intensidad variable, que se ajustan dialogando con lo que sucede dentro y fuera.

Dixon nos propuso acciones que implicaron ocupar el espacio, la intimidación, acompañar el movimiento de otros, cuidar la relación con el espacio de las otras, tomar conciencia del contacto visual, del llevar y dejarse llevar. La experiencia permitió transitar de la palabra trabajada con María Mercedes al cuerpo en sintonía

personal y colectiva, conectando lo tangible y lo intangible, desde una mirada otra de la corporalidad.

Se abrió en mí, a través de los juegos teatrales propuestos por Dixon, una conexión con el taller que impartí para el resto del elenco cuando construían sus personajes y yo aún no tenía el mío, se tendieron puentes desde las sensaciones corporizadas con las imágenes de relatos míticos afrobrasileños que conocí a través de María Laura Corvalán (2006, 2013). El mito de los orixás Omolú e Iansá, fueron inspiradores para la construcción de las frases de movimientos de La Curandera, y la energía motivadora sustentada en el viento y la tierra, el olor y el arraigo, invocar a los vientos maestros, al espiral, el contacto y la ruptura con la realidad.

#### LA MIRADA POST-ESCÉNICA

Me queda la duda de si toda la carga de contenido por la que hemos transitado para la construcción de esta obra logra quedar reflejada, cada escena tiene una riqueza invaluable porque viene construida a partir de muchas historias y relatos, a partir de un sin fin de imágenes, que permitieron la edificación de unos elementos para mostrar, pero también —o sobre todo—, para transformar. Finalmente entiendo que cada quien va a poder ver desde el referente que tenga, pero cuánto camino nos queda por delante para ampliar la mirada al reconocimiento afrocentrado.

Como parte del cierre del Curso Breve de Investigación y Creación, desarrollado en el marco del eje formativo del proyecto “Memorias Danzadas. Reflexionando en comunidad sobre raza, género y performance

desde la esclavitud femenina”, tuve la oportunidad de presentar a Molú, con vestuario, implementos y movimientos, en un tiempo escénico de poco más de un minuto. La respuesta inmediata de quienes estaban como espectadores, fue "es La Curandera". Si bien estamos hablando de un público sensibilizado gracias a una semana de trabajo de investigación y creación en el marco del curso, me queda el retorno de que fue lograda la lectura global de la intención del personaje, son muchos los detalles que lo componen, más la esencia que hace posible la decodificación de los elementos simbólicos contenidos fue lograda.

#### A MODO DE CIERRE

Aunque no existan en mi memoria unos afro-referentes a quienes evocar, soy consciente de cómo se instala en mi cuerpo esa herencia colectiva claramente afrodescendiente, y eso que empecé a conocer hace mucho a través del movimiento, sigue pasando de generación en generación, y nutre a una consciencia colectiva. Ese es el cuerpo danzado y sonoro que construye y sostiene a las tradiciones. En este sentido, la experiencia encarnada de la danza y la creación del personaje de La Curandera Molú, me permitió consolidar mi reconocimiento identitario, lo cual solo fue posible gracias al diálogo intersubjetivo que se generó en los distintos espacios de experimentación compartidos.

Me quedo con la certeza (subjetiva) que el trabajo de investigación - creación etnreferenciado es una vía constructiva simbólica que tributa al avance del posicionamiento de la afroepistemología, como mirada descolonial.



Fotografía de Franklin Perozo

## REFERENCIAS

- Alabi, Marc 2023 ¿Qué es la belleza para los pueblos Yoruba?. Conversación con José Luis Omaña. [Ponencia] [https://www.youtube.com/watch?v=ST\\_6MploGYM](https://www.youtube.com/watch?v=ST_6MploGYM)
- Citró, Silvia y Rodríguez M. 2020 “Materialidades afectantes, memorias reflexivas y ensayos performáticos. Movilización de saberes encarnados en la universidad” En: Ciencias Sociales y Educación, 9(17), Disponible en: <https://doi.org/10.22395/csye.v9n17a2>
- Condé, Marisse 2014 Yo, Tituba, bruja negra de Salem. (Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamérica; Embajada de Francia en Venezuela).
- Corvalán, María 2006 Cuerpo y comunicación en la danza de Orixás, Iró Bàradé, combinar con la naturaleza del otro [Tesina de grado, Escuela de Comunicación Social, Universidad Nacional De Rosario]
- Corvalán, María 2013 O desvendar do vento: manifestações artísticas da dança de orixás. Dissertação de Maestría en Danza. PPG-Dança, UFBA. Bahía, Brasil
- Cosentino, C y López, M 2020 “Trayectos personales y profesionales compartidos: un acercamiento a la autoetnografía performativa” En: Revista Entramados, vol.7, No7 enero-junio 2020.
- Denzin, Norman 2013 “Auto etnografía analítica o nuevo déjà vu” En: Astrolabio N11.
- García, Jesús 2022 Cimarronaje, afroepistemología y soberanía intelectual (Caracas: Fundación Editorial El Perro y La Rana).
- Kanor, Fabianne 2009 Humus (Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamérica; Embajada de Francia en Venezuela).
- Liparini, Flavia y Filice, Nelson 2021 “Escrita autoetnográfica e performática do silenciamento, embaçamento e colonização dos nossos corpos” En: Sexualidad, Salud y Sociedad. REVISTA LATINOAMERICANA N. 37.
- López, Alina y Fajardo, José Luis 2021 “Autoetnografía performativa: un diario visual durante la pandemia para mirarnos” En: ANTROPOLOGÍA. Revista Interdisciplinaria del INAH 282 año 4, núm. 9, julio-diciembre.
- Quijano, Anibal 1992 “Colonialidad y Modernidad” En: Racionalidad. Perú Indig. 13(29): 11-20, 1992. Disponible en: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Ramos, José 1980 Bibliografía Afrovenezolana (Caracas: Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y de servicios de bibliotecas)

\* MARINERA MATOS PETIT

Psicóloga (Universidad Central de Venezuela), especializada en Clínica Mental (Hospital Militar “Dr. Carlos Arvelo”). Especialista en Arte y Salud, cursante del Doctorado en Artes y Culturas del Sur (UNEARTE). Arteterapeuta (Asociación Argentina de Arteterapia), con diplomados en Danzaterapia, en psicología corporal, praxis y psicopolítica de la liberación, en Fotografía, y en Pedagogía. Formada como intérprete en danza tradicional (Trapatiesta UCV) y danza contemporánea (Pisorrojo UCV), Docente e investigadora de UNEARTE.

Código ORCID: 0009-0009-4551-3073







## LA TRANSMISIÓN DE SABERES POPULARES Y EL CRECIMIENTO PERSONAL. Un semillero comprometido con la tradición del Niño Jesús

Katrin Lengwinat\*

### RESUMEN

En las manifestaciones tradicionales suele regir un espíritu colectivo y los saberes comunitarios se transmiten de manera presencial y participativa entre los diferentes actores. Los niños acompañan a sus familiares en los rituales de fe o diversión y así se van formando naturalmente en las tradiciones musicales de su localidad. Gracias a la revisión de un caso ejemplar de formación de un semillero en la población de Tarmas, estado La Guaira, se muestra cómo impacta la responsabilidad en el crecimiento personal a través de complejos estímulos e insumos que posteriormente garantizan la continuidad de la tradición.

Palabras clave: definición de tradición, individuo versus comunidad, transmisión de conocimiento, responsabilidad de niños y jóvenes, Tradición del Niño Jesús en Tarmas

### ABSTRACT

In den Traditionen herrscht ein kollektiver Geist vor, und das Wissen der Gemeinschaft wird direkt unter den verschiedenen Akteuren weitergegeben. Die Kinder begleiten ihre Familien bei den Glaubensritualen oder bei Volksvergnügen und werden so auf natürliche Weise in den musikalischen Traditionen ihres Ortes geschult. Anhand eines exemplarischen Falles der Nachwuchsgeneration in Tarmas im Bundesstaat La Guaira wird gezeigt, wie sich Verantwortung durch komplexe Impulse und Anregungen auf das persönliche Wachstum auswirkt und dann die Kontinuität der Tradition gewährleistet.

Keywords: Definition von Tradition, Individuum und Gemeinschaft, Wissensvermittlung, Verantwortung von Kindern und Jugendlichen, Tradition des Jesuskindes in Tarmas

---

Si pensamos un tema etnomusicológico como Tradiciones en el contexto del individuo, representa un reto especial. Eso sucede porque las manifestaciones musicales tradicionales suelen ser caracterizadas por un espíritu colectivo, ese mismo que determina las normas aceptadas por el grupo. Es decir, la intencionalidad de la creación es siempre grupal. Cuando una creación o práctica se sale de los valores colectivos, ésta ya no será aceptada dentro del hecho tradicional. Hay muchos ejemplos

de eso, e incluso prácticas tradicionales de lugares vecinos se tornan inaceptables. Lo contrario sucede en las músicas populares y académicas/sinfónicas. Ahí más bien debe destacarse el individuo, porque si el artista se queda dentro del montón, no tendrá éxito ni público. Entonces, revisar al individuo en entornos tradicionales, es un planteamiento singular.

Dediquémonos brevemente a contemplar cómo funcionan las tradiciones. Por un lado, se desenvuelven a nivel local y por otro

preferiblemente con un trasfondo familiar. Pocas veces son practicadas por una generación específica sino suelen ser intergeneracionales. Ese marco define también la transmisión de los saberes, costumbres, normativas y valores. La transferencia y el aprendizaje ocurren de modo orgánico y natural, y en general a través de múltiples canales por vía memorial. Entendemos la memoria como una función cerebral mediante la cual el ser humano puede retener experiencias (pasadas). La observación, la participación, el ensayo y error van formando la memoria con patrones, creando una base para la práctica dinámica.

Al revisar más de cerca el modo de transmisión, observamos que cuando un niño se cría en una familia o comunidad que tiene contacto directo con alguna tradición, desde temprana edad va aprendiendo cómo funciona ésta, qué significado lleva y qué es pertinente hacer dentro de ella o no. Los errores se van corrigiendo en el camino y a través del grupo. Además, como las tradiciones no son estáticas, se adaptan a las condiciones existentes y pueden cambiar por migraciones, por influencias culturales foráneas, por circunstancias políticas y sociales concretas. Incluso se pueden dar modificaciones a través de individuos que con su ingenio “revolucionan” ciertas pautas o al abandonar su desempeño previo dejan de aportar sus facultades. Entonces, cuando el niño acompaña a algún familiar, va sobre todo observando y poco a poco involucrándose en el sistema de esa tradición. Al convertirse en adolescente, ya tendrá seguridad como miembro del grupo. Sin embargo, la complejidad de nuestros tiempos actuales, las posibilidades de comunicación amplia

desde y hacia cualquier rincón del mundo, generan nuevas curiosidades y muchos jóvenes empiezan a moverse por otros caminos, que son más globalizados y atractivos en ese momento. Esa tendencia de seguir en el supuesto mundo moderno ha llevado en varios casos a una merma de participación de jóvenes en las tradiciones. Sin embargo, hay otros, que se siguen identificando con su terruño e idiosincrasia histórica como en el joropo central y también tales, donde los mayores están emprendiendo un trabajo consciente de crear semilleros que van creciendo con las tradiciones de sus padres y abuelos.

El caso que nos ocupa es la centenaria tradición del Niño Jesús en Tarmas, donde se ha logrado con éxito sembrar en la generación de relevo el amor, la responsabilidad y el interés en mantenerla en alto.

Dentro de la religiosidad popular católica las celebraciones alrededor del nacimiento del Niño Jesús son ampliamente difundidas en Venezuela. El peregrinaje del Niño Jesús es una costumbre en varios poblados venezolanos y con mayor propagación en los estados Miranda y La Guaira. Muchas veces se denomina como Parranda del Niño Jesús o Niño Jesús parrandero. Sin embargo, no todo es parranda, la celebración involucra también organización, velorios y otros rituales. Se pueden distinguir en la historia diferentes motivaciones para realizar la ceremonia. La peregrinación, unas veces más extendida que otras, servía para la recolecta de limosnas o colaboraciones en los pueblos adscritos a la parroquia, para contribuir al mantenimiento de la iglesia o a la fiesta eclesiástica del nacimiento de Jesús. Pero la peregrinación



Fig 1. Hay muchachos que son hasta promeseros y por lo tanto cargan la cuna con el Niño un rato. Parranda del Niño Jesús de Tarmas. De Pasacaballo a Aguarito 22.11.2014. Foto: Katrin Lengwinat

sirvió también como herramienta para llevar la fe a los campos y asentar con mayor fervor la creencia en el Padre eterno. Para estos fines se organizaba una romería a varios pueblos y casas particulares, donde recibían al Niño y le daban posada por unos días. Ahí podía ser visitado y adorado por los vecinos. Las peregrinaciones fueron llevadas a cabo por un encargado que por lo general no pertenecía al clero, sino era del pueblo. Las fiestas decembrinas eran preparadas y organizadas entre el párroco y una cofradía específica para tal fin. Sin embargo, lo que comenzó probablemente como una usanza de la iglesia, se fue transformando en una costumbre de fe y esperanza del pueblo, justamente porque el pueblo estaba involucrado en la realización desde el comienzo y porque había desarrollado una fe

propia hacia el Niño, que en ciertas situaciones les podía hacer milagros. Entonces, después de que la iglesia abandonara las prácticas de las peregrinaciones de la Virgen o del Niño, esta costumbre y fe se arraigaron más en los estratos populares y siguen cumpliendo su función hasta estos días. Se puede observar también que mientras más dificultades se le han presentado a la gente, especialmente en el campo de la salud, más se han aferrado a su fe hacia el Niño Jesús.

Las actividades alrededor del Niño Jesús están siendo preparadas por un grupo que se encarga específicamente de ello. Generalmente se llama cofradía o sociedad y se dedica a definir las paradas, la vestimenta del Niño, los acuerdos con la iglesia, a veces los transportes y otros asuntos necesarios.

Las andanzas comienzan en su pueblo de origen, donde el Niño está resguardado en la iglesia o en una casa particular. Durante unos 3 meses es trasladado de caserío en caserío, y siempre lo aguarda una posada. En el centro norte del país se le suelen realizar velorios en las posadas, cantando fulías, mientras que el Niño está en un altar casero adornado con velas y flores. En el traslado a otra posada en otro pueblo, participan los feligreses que tienen la posibilidad de asistir y en un tipo de procesión lo llevan cantando parrandas. Estos traslados son de varias horas sin que cese la música. Al regresar entre el 23 o 31 de diciembre a su pueblo de origen, es recibido con gran fervor y comienza a visitar las diferentes casas de los creyentes. La parranda con el Niño se acerca a muchas residencias, ya que se cree en la bendición del hogar por su visita. Finalmente, en fechas entre el 6 de enero y el 2 de febrero, el Niño es resguardado en su hogar hasta la próxima oportunidad.

La historia y la celebración del Niño Jesús en Tarmas se parece a la de otros pueblos como Curiepe o El Guapo en el estado Miranda. Tarmas se encuentra a una altura de 700 metros en la zona montañosa del estado La Guaira, con vista al mar Caribe. En el siglo 16 fue traída desde las islas Canarias la primera figura de la Virgen María. Para la misma época comenzaron a funcionar también la encomienda en Tarmas y el trabajo de evangelización. En 1609 fue erigida la primera capilla y la Virgen María de Candelaria se convirtió en patrona del pueblo. Hacia 1630 el clérigo empezó a sacarla en peregrinación hacia las haciendas para promover la fe mariana y recoger dinero en pro de mejoras del templo. Hacia mediados del siglo 19, debido a la Guerra

Federal, cesan las peregrinaciones, pero la fe ya estaba sembrada en la protectora del pueblo y la seguían celebrando a nivel local. Hacia finales del siglo 19 el pueblo devoto decide peregrinar nuevamente, pero esta vez con el Niño, para que la Virgen no tenga que ausentarse del pueblo.

Tarmas no es solamente un pueblo católico sino de fiestas durante todo el año, pero actualmente la tradición del Niño Jesús puede considerarse de mayor impacto por la fe manifestada, por la cantidad de participantes, la duración extendida y el alcance regional. Entre septiembre y enero, el Niño Jesús de Tarmas visita varios pueblos acompañado de la animada parranda de sus fieles que es compartida entre todas las generaciones. El Niño permanece cada semana en una casa de posada diferente para después ser trasladado con alegres cantos de parranda a la próxima casa. El 23 de diciembre regresa a Tarmas, donde visitará unos 450 hogares de los devotos en los diferentes caseríos hasta el 6 de enero. En total, el Niño de Tarmas realiza hasta 20 recorridos en la región.

Para que la tradición lograra tanto arraigo y fuerza en Tarmas y sus alrededores, se había dado un proceso consciente y dirigido desde los propios practicantes. Daniel Benítez, santero y encargado del Niño Jesús desde 1979, describe el proceso de la siguiente manera:

A principio del siglo XXI, analizando todo el proceso cultural que ha vivido Tarmas desde su creación como pueblo, las influencias foráneas que han atentado inevitablemente con el desarrollo de las tradiciones: las guerras civiles, las reclutas y más recientemente la política, las religiones ajenas a nuestras costumbres, la tecnología y lo más peligroso, el no permitir los parranderos la participación infantil directa en todas estas expresiones, por ser “unos muchachitos” que ponían en riesgo la continuidad de las tradiciones, ya

muchas se habían debilitado. En este sentido decidimos crear la Sociedad del Niño Jesús, siendo los miembros de la directiva muchos niños que venían acompañando la parranda. A estos niños, aparte de echarles los cuentos de la historia tarmaña y explicarles las raíces de nuestras tradiciones se les dio responsabilidades que debían cumplir y que no podían delegar y lo más importante fue que se le dio poder de decisión, cuestión que los parranderos entendieron perfectamente. La idea básica fue la de ir preparando una generación de relevo que se fuese encargando no solo de las tradiciones sino también que manejaran las cuestiones de la comunidad, participando directamente en la solución de los problemas que se puedan presentar. En su mayoría, estos niños de ayer

asumieron el reto y hoy están llevando con mucha responsabilidad algunas actividades y tradiciones del pueblo. Se han tomado la tarea de seguir investigando y aprendiendo los cantos y los toques de los instrumentos. Siguen haciendo cultura y creando música. (Benítez, Daniel 2016: 407).

A finales de los años 1980, el entusiasmo de las parrandas contagió a un grupo de niños. Comenzaron a salir el 2 de enero jugando a la parranda que había finalizado el día anterior. En las casas donde entraban



Fig 2. La Parranda de los Niños. Tarma, 2 de enero 2022, Foto: Cortesía Parranderos de Tarma

les regalaban chucherías o dinero, con lo que luego harían un compartir. El juego se fue convirtiendo en parte de la tradición. Pero también en parte de la idea. Y así se funda en 2001 la Sociedad del Niño Jesús con el propósito de que sea integrada por niños y jóvenes hasta los 16 años de edad. Al principio no fue fácil, que los feligreses reconocieran la autoridad de un muchacho de por ejemplo 10 años. Pero poco a poco lograron conquistar la confianza en su capacidad, un creciente apoyo y mayor respeto. Además, se fue generando una extraordinaria solidaridad entre los jóvenes electos que se reemplazan año tras año, compartiendo experiencias y consejos.

Los jóvenes directivos tienen múltiples tareas que les permiten obtener amplios conocimientos y convertirse en verdaderos dirigentes sociales.

Es por ejemplo responsabilidad del

presidente definir y acompañar el recorrido del Niño entre septiembre y diciembre para visitar entre 13 y 15 posadas que se encuentran en diferentes caseríos, lo que construye el buen manejo de la geografía parroquial.

Los directivos deben convocar e involucrar a los habitantes fomentando la fe entre las generaciones de relevo, adquiriendo así habilidades como líder comunitario.

El joven presidente se encarga también de tramitar el transporte para el traslado del santero y sus acompañantes, lo que desarrolla en él facultades de gestión e interrelación social.

En los recorridos, el presidente se mantiene cerca del santero quien lleva la cuna y a veces le ayuda con ella. Repone los caramelos que se reparten entre los niños en el camino. Además, está pendiente de la mesa y las velas. Todas ellas son actitudes



Fig. 3 El santero Daniel Benítez con sus pupilos de la directiva de la Sociedad del Niño Jesús. Parranda del Niño Jesús de Tarmas. Carayaca 14-12-2019. Foto: Katrin Lengwinat

constantes y serviciales.

El presidente se ocupa de recoger el dinero durante el peregrinaje y participa en el conteo y la decisión sobre ese capital, requiriendo de él un desenvolvimiento como administrador responsable.

Durante las largas caminatas los jóvenes aprenden las letras y melodías de las parrandas y comienzan a intervenir también como músicos. Además aprovechan para conversar con el santero Daniel Benítez sobre la historia de Tarmas, la vida de Jesús, sobre religiones y otros temas, adquiriendo destrezas de ser críticos, conocer la historia local y global, sus tradiciones propias y relacionarse con los mayores. Es más, Benítez rescató rituales perdidos, que ahora solo los conocen los niños presidentes.

Al final de los recorridos, la directiva invita a un compartir en una casa escogida por ellos, para recordar anécdotas, entregar reconocimientos, contabilizar lo recaudado y celebrar la cohesión victoriosa como Sociedad del Niño Jesús de Tarmas.

Durante todo el año, el presidente se ocupará de las promesas de los fieles autorizando la salida de la imagen, creciendo de esta manera como coordinador y autoridad

electa.

Con el empoderamiento de la juventud, se han enfrentado el olvido y la desaparición de la tradición; la dependencia de la iglesia y el hábito de que el individuo esté por encima del colectivo. Gracias a la fundación de una Sociedad dirigida por niños y jóvenes, gracias a la autogestión, el apoyo mutuo y el reconocimiento de sus semejantes se logró la permanencia de la tradición, el desarrollo de una generación de relevo responsable y conoedora, así como una gran red de cooperación.

Conceptos parecidos, involucrando y empoderando a niños y jóvenes, fueron aplicados en Tarmas con gran éxito también en las fiestas de San Juan, en los Diablos Danzantes de Corpus Christi y en el Entierro de la Sardina el miércoles de ceniza.

En un trabajo audiovisual bajo el enfoque de la resiliencia en las tradiciones, que se basa en la selección de materiales de archivo registrados entre 2012 y 2021, se pueden observar varias dinámicas arriba descritas. Al mismo tiempo, se evidencia no solo la integración de las generaciones, sino también la gran alegría de los jóvenes al asumir tamaño reto<sup>1</sup>.

1 Se sugiere consultar el video: *Niño Jesús de Tarmas - Juventud y organización*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ZRfIn7LbAMo>

## REFERENCIAS

- Benítez, Daniel 2016 “Construyendo comunidad en Tarmas 2/4. La unión de la comunidad tarmeña alrededor de sus tradiciones”. En: Jornadas de Investigación de la UNEARTE (Caracas). <http://45.170.111.10/inet/index.php?p=publicaciones>
- Benítez, Daniely 2015 La música en torno a la tradición de el Niño Jesús de Tarmas (Caracas: Tesis de grado, UCV).
- Lengwinat, Katrin 2022 Niño Jesús de Tarmas - Juventud y organización. <https://www.youtube.com/watch?v=ZRfIn7LbAMo>
- Lengwinat, Katrin 2022 “Niño Jesús de Tarmas”. En: Testimonios de la Tradición. <https://testimoniosdelatradicion.org/nino-jesus-de-tarmas/>
- Suniaga, Ruth 2014 “Parranda del Niño Jesús”. En: Lengwinat K. y R. Suniaga, Panorama de tradiciones musicales venezolanas. Manifestaciones religiosas (Caracas: Celarg/Unearte).

\* KATRIN LENGWINAT  
katjoropo@gmail.com

Nacida en Alemania y radicada en Venezuela desde 1995. Realizó estudios de Musicología y Latinoamericanística en Polonia y Alemania, así como un PhD en la Universidad Humboldt de Berlín. Desde 1997 es investigadora y docente titular en la Universidad de las Artes (UNEARTE) en Venezuela. Ha dictado cursos y publicado en diversos gremios internacionales y ha ganado 3 premios Latin Grammy con proyectos de investigación.







## EN LA FIESTA AYAMÁN DE LAS TURAS Etnografía de los cuerpos en movimiento, los instrumentos musicales e indumentos rituales.

Jorge Enrique Gómez Castro\*

### RESUMEN

La Fiesta Ritual de las Turas es una representación colectiva de ascendencia indígena, esencialmente ritual, ejecutada por los descendientes de los Ayamanes. El presente trabajo es el resultado de una investigación realizada en el Cerro de Moroturo, estado Lara. El propósito de este trabajo ha sido la interpretación de los símbolos presentes en la fiesta ritual. La perspectiva teórica que asumimos; fue establecer las relaciones entre los cuerpos en movimiento, los indumentos rituales y el sentido de la fiesta. Para recoger la materialidad significante se utilizó el método etnográfico, por el que se logró la triangulación investigativa y se interpretó el contexto significativo elaborado por el investigador.

Palabras Clave: Las Turas, fiesta ritual, Indumentos rituales, símbolos.

### ABSTRACT

The Ritual Festivity of las Turas is a collective representation of native origin, essentially a rite that is still carried on by descendants of Ayamán. This paper presents the results of a research work performed in Moroturo, Lara state. The main objective of this research is to highlight the symbols present in the Ayaman feast. The theoretical perspective assumed was to establish the relationships between bodies in motion, ritual clothing and the meaning of the feast. The ethnographic method was employed to collect research information and to triangulate it. The materials were evaluated and data were interpreted.

Key words: Las Turas, Ritual Festivity, ritual clothing, symbols.

---

### 1. INTRODUCCIÓN

El ritual festivo de las Turas es la expresión de un rito agrario que aún es practicado por los descendientes de los Ayamanes en la zona sur del Estado Falcón y norte del Estado Lara. Las Turas es la expresión ancestral más característica, cohesionadora e identitaria de este grupo. Es una representación colectiva en la que se manifiestan los elementos simbólicos; en la

relación hombre/naturaleza, macho/hembra y agricultura/cacería; símbolos que han conservado su esencia ritual en el tiempo a pesar de haber asimilado algunos otros elementos.

Las Turas es una fiesta ritual propiciatoria efectuada desde tiempos inmemoriales por los Ayamanes. Ya desde el tiempo de los Welser (1530) aparecen registros escritos sobre los Ayamanes, si bien es cierto que Nicolás de Federmann no recoge

en su diario o bitácora aspectos descriptivos sobre la fiesta o, por lo menos, no lo apunta en su “Historia Indiana” sí hace mención del pueblo de los Ayamanes; “Habiendo encontrado al amanecer del tercer día una aldea de seis u ocho casas, que es la primera de esta Nación de Ayamanes” (Federmann, Nicolás 1530: 5).

Los descendientes de los antiguos pobladores de estos territorios han continuado con la práctica del ritual festivo; “La danza de las turas es, pues supervivencia de un rito agrario, de una danza de fecundidad, conservada con sorprendente fidelidad” (Acosta Saignes, Miguel 1962: 90). He tenido la oportunidad de presenciar este ritual festivo en nuestra contemporaneidad. De allí, surgió el interés por conocer, comprender y analizar la continuidad de sus símbolos.

Los elementos simbólicos que aún permanecen en la fiesta ritual de las Turas constituyen un contexto de gran interés que gira alrededor de la representación de la danza como el eje estructurante, cohesionador e identitario de los descendientes de los Ayamanes. Las Turas son una representación musical-dancística donde se manifiestan los dispositivos simbólicos mediante: los indumentos rituales, la corporeidad de los músicos-danzantes, los espacios rituales, el uso de los elementos de prestigio y las ofrendas. Estos elementos simbólicos que aún permanecen en la fiesta ritual constituyen un marco significativo de gran contenido y profundidad antropológico-semiótica.

Los símbolos que se representan constituyen: los significantes rituales, de ahí que nuestro punto de inicio ha sido partir de la coreografía cultural para lograr

estructurar a través de las moléculas rituales (Turner, Víctor 1980) el sistema simbólico que se representa. La materialidad significativa de esta investigación artística y antropológica son: los cuerpos en movimiento y los instrumentos musicales tureros (maracas, cachos de venado y flautas-turas), medios por los cuales se expresa la imaginación simbólica (Durand, Gilbert 1968) de este grupo humano. La conjugación de estos; constituye a los indumentos rituales (Eliade, Mircea 1986), ya que esta representación colectiva se simboliza a través de la corporeidad de los músicos-danzantes: cualidades que la sumergen en el campo de lo simbólico y la antropología del cuerpo (Le Breton, David 2002).

La fiesta de las Turas es una constelación simbólica que es representada a través de una serie de actos rituales que ejecutan los tureros. Durante el desarrollo de la fiesta ritual se ofician una serie de ritos que estructuran un contexto; estos ritos componen un encadenamiento de escenas que van armando las significaciones y estas conforman a la constelación simbólica.

Los ritos son la organización contextual por la cual se representan la parafernalia ritual y se expresan los símbolos, estos ritos muestran los elementos simbólicos que han creado y recreado los tureros, además que estos son el medio por el cual se desarrolla el proceso ritual, en el cual participan todos los tureros como actores-ejecutantes, radicando la diferencia y distinción en: el status, los roles y los elementos de prestigio ostentados.

La representación turera, es pues idea misma encarnada, los músicos y los tureros encarnan a los símbolos principales de esta manifestación: la serpiente, el venado y a los

hombres-mujeres míticos, los cuales aparecen en los mitos/ritos tureros; su presencia semántica se representa a través de los ritos de forma recurrente y redundante en las escenas ejecutadas por los tureros, y su conjunto contiene el sentido simbólico. En esta representación colectiva, el cuerpo de los principales tureros asume una parafernalia ritual, un indumento ritual, que junto con los movimientos de los cuerpos en el espacio festivo, hacen una conjugación de elementos que le conceden una dimensión simbólica.

El modelo y la perspectiva teórica para realizar este trabajo, ha sido: lograr establecer relaciones entre el medio y el sentido, que se aglutinan y representan a través de la fiesta, estructurada en ritos, medio por el cual se expresan los símbolos.

Entendiendo que toda representación es simbólica, así como toda interpretación lo es (García Gavidia, Nelly 2012), la representación turera es pues la epifanía simbólica. La descripción y el análisis de esta representación colectiva permitió confirmar que las expresiones corporales y los instrumentos-indumentos rituales son el vehículo simbólico por el cual se expresan las marcas culturales de los tureros.

La materialidad significativa en la fiesta ritual de las Turas en el Cerro de Moroturo es representada a través de los ritos (escenas rituales), que son los hilos narrativos que van configurando un encadenamiento simbólico, de allí que hemos buscado detallar las moléculas rituales (Turner, Víctor 1988) contentivas de los imaginarios simbólicos (Durand, Gilbert 1981).

## 2. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICO-METODOLÓGICA PARA EL ANÁLISIS DEL PROCESO FESTIVO-RITUAL

Toda investigación antropológica establece su intencionalidad y perspectiva. La nuestra tuvo por objetivo: la interpretación de los elementos simbólicos presentes en el ritual festivo de las Turas, para lo cual reunimos información empírica suficiente (Krotz, Esteban 1991) que nos permitiera la aproximación a la complejidad antropológica. Para nuestro trabajo de campo nos pareció pertinente y fundamental la utilización del método de Víctor Turner (1988) para la interpretación de la estructura y las propiedades de los símbolos en los procesos rituales.

Este método nos interesó por partir primeramente de una observación directa que nos suministró la materialidad significativa que fue relacionada y contrastada con las interpretaciones realizadas por los actores de la fiesta ritual (los tureros). Esta perspectiva metodológica fue necesaria para lograr una mejor comprensión del objeto de investigación, ya que son inherentes al trabajo de campo: las reflexiones del investigador y de los sujetos/objetos de investigación, ya que ambas son parte del proceso investigativo.

Para el análisis y la interpretación de esta representación colectiva fue necesario establecer dos objetivos centrales de la Etnografía: lograr “estar allí” y conseguir que los demás a través de la lectura etnográfica, puedan llegar de manera figurada al lugar donde estuvimos como investigadores culturales, ya que: “el observador participante emergió como norma de investigación” (Clifford, James 1998: 150).

Los investigadores culturales debemos transmitir fehacientes descripciones, ya que la presentación de una “literatura etnográfica” y un “análisis etnográfico” es parte del trabajo antropológico. Todo lo anterior es lo que sustenta a la autoridad etnográfica necesaria en nuestra disciplina. Otra indicación en cuanto a las descripciones e interpretaciones que en este trabajo hemos asumido, ha sido la que nos refiere Marc Augé:

En definitiva, el antropólogo suele construir una coherencia de la que está seguro que es subyacente a los hechos, pero que conserva sin embargo el carácter de una hipótesis inductiva; literalmente, no hay nada que traducir. El antropólogo no traduce, traspone. Y en mi opinión tiene razón de hacerlo” (2007: 52).

### 3. CATEGORÍAS QUE SE EJERCIERON Y ANALIZARON EN LA ETNOGRAFÍA

Los cuerpos en movimiento y sus técnicas son foco de representación e interacción. En nuestro abordaje hemos considerado necesario partir de las técnicas del cuerpo de Marcel Mauss (1936). El cuerpo es el vehículo simbólico que nos refiere las significaciones. En este sentido, las referencias de Mauss sobre el cuerpo y las técnicas corporales nos orientan: “el cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es el cuerpo” (Mauss, Marcel 1979: 342).

Para este etnólogo francés del siglo pasado; el cuerpo y sus técnicas corporales se van a desarrollar de forma infinita, la universalidad corresponde al instrumento (el cuerpo), medio por el cual se logran configurar particularidades expresivas y representativas de universalidades

simbólicas. Tales representaciones se desarrollan a través de las técnicas, que fueron consideradas por Marcel Mauss como: “acto eficaz tradicional” (Mauss, Marcel [1936] 1979), donde tradición y símbolos se encuentran relacionados.

En cuanto a las clasificaciones de las técnicas del cuerpo que Mauss realiza en su trabajo, la danza se encuentra dentro de las actividades del movimiento. Para la gran mayoría de los folkloristas, la danza y la fiesta suelen ser empleadas como sinónimos. Lo que sí está claro, es que las fiestas son un hecho complejo y las danzas por lo general son la expresión central de las fiestas (Fernández De Larrinoa, 1998). Dentro del desarrollo de la fiesta de las Turas se ejecutan formas coreográficas que colocan a los cuerpos de los tureros en movimiento, indistintamente si es propiamente una danza o un baile, esto ya fue muy bien determinado y caracterizados por Abilio Reyes (1961).

A través de los cuerpos en movimiento se puede superar la centración del yo (Duvignaud, Jean 1979). Los cuerpos y la corporeidad humana nos pueden referir una multiplicidad de actos significativos (signitivos y simbólicos) que, a través de la red de unidades de correspondencias sociales, como la fiesta, sus ritos, su parafernalia y sus espacios nos devuelven a las significaciones colectivas del cuerpo.

Para el sociólogo y antropólogo francés David Le Breton (2002) el cuerpo es un eje de relación con el mundo, es un sistema de representaciones culturales, de allí que la corporeidad humana por su función social y cultural es: símbolo, objeto de representaciones e imaginarios. En este estudio, las representaciones se desarrollan fuera de la vida cotidiana; ellas se manifiestan en

el tiempo de fiesta y por medio de ritos. Los ritos representan un conjunto simbólico que se desarrolla por medio de los cuerpos en movimiento; de ellos emergen las significaciones de esta representación colectiva.

Mircea Eliade (1986) en su trabajo “El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis” refiere que los grupos humanos en diferentes latitudes y en diferentes momentos históricos de la humanidad han configurado y utilizado gran diversidad de indumentos rituales, pero todos han tenido como objetivo: propiciar las “técnicas de éxtasis” que nosotros optamos por referir en este trabajo como elementos simbólicos para escenificar el drama turero.

Los indumentos rituales simbolizan; creencias, afanes y hoy podemos decir que configuran sistemas cognitivos y paradójicos, pero siempre en y con relación a lo sagrado. Para Eliade, el indumento revela el sistema simbólico, ya que los actores de los ritos no usan la indumentaria cotidiana, ellos utilizan los elementos simbólicos que le permitan crear la atmósfera sagrada, evocada a través de objetos mágicos que pueden ser los instrumentos musicales, como es caso referido en el Capítulo 5: “El simbolismo del indumento y del tambor chamánico”.

En las Turas los instrumentos musicales (maracas, cachos y flautas) se transforman en indumentos rituales; estos están en relación con lo que Durkheim consideraba: técnica religiosa, especie de mecánica mística de maniobras materiales que “son sólo la envoltura exterior que disfraza las operaciones mentales” (Durkheim, Emile 2008: 631).

Los instrumentos-indumentos en las Turas se convierten en focos de interacción.

A través de ellos se logra impregnar con sus sonidos y movimientos a la atmósfera festiva. Los tureros-músicos, al sacudir y soplar sus instrumentos, van generando una consonancia particular, que junto con los movimientos que estos músicos tureros ejecutan, transforman verdaderamente la realidad, se evocan simbólicamente a los animales y los hombres míticos. Ambos, movimientos e instrumentos: conjugan el vehículo simbólico que contribuye a significar el tiempo y a demarcar el espacio festivo-ritual.

#### 4. INDUMENTOS RITUALES EN LA FIESTA DE LAS TURAS

En las Turas, los instrumentos-indumentos rituales se convierten en el medio de focalización-evocación de la serpiente y el venado (animales míticos), de allí que los tureros recurren a escenificar los mitos/ritos de los antiguos ayamanes. Para representar esta comunicación y eficacia simbólica, los tureros principales recurren al uso del indumento ritual, los cuales son utilizados en todos los ritos de las Turas, por tales razones nuestra perspectiva investigativa estuvo dirigida al fenómeno dramático-comunicativo y ha conjugado los elementos simbólicos: míticos y rituales.

En las Turas principalmente se representan a los hombres, al venado y a la serpiente, en casi todos los ritos que se ejecutan en el ritual festivo se simboliza al venado por los tocadores de cachos. Además de los sonidos de estos instrumentos aerófonos, sus cuerpos corporizan al animal en las danzas circulares que se desarrollan en la fiesta. Constantemente y durante las danzas se simulan encierros del animal.

La sintaxis ritual y la memoria semántica turera escenifica un rito donde el foco de interacción (el símbolo) es el venado mítico; este es escenificado por el piache; quien corporiza a este animal que es simbólicamente encerrado, y es esta transfiguración la que le permite la conexión con lo sagrado. Esta representación evoca la simbolización que “sustituyen a los conceptos y garantizan la sobrevivencia del grupo” (Duvignaud 1979), referida ésta a su pasado como grupo de cazadores-recolectores, de allí que los elementos de cacería estén presentes en esta fiesta agraria, pues evocan episodios del pasado del grupo de los Ayamanes; que Miguel Acosta Saignes refirió magistralmente:

De pronto, los músicos comenzaron a moverse. Iban también en dirección sinistroversa y realizaban figuras distintas, imitando una persecución. Era indudablemente una escena de caza: Dos sonaban cuernos de venado, adelante; les seguían dos con maracas y por entre ellos cruzaban, como el viento, actor de tanta importancia en las cacerías, los sonadores de las turas. Ya no hubo tregua. El círculo seguía su giro sinistroverso; los venados continuaron perseguidos por los cazadores; el viento silbaba, melancólico y encadenado por las flautas... (Acosta Saignes, Miguel 1949).

En esta festividad que es principalmente agraria y propiciatoria se simboliza a la serpiente; a través de los instrumentos idiófonos (las maracas) se evoca al animal mítico, la serpiente: protectora y comandante de la agricultura. Este símbolo lo encontramos en el sonido fecundante de las maracas tureras; el cual cumple simbólicamente un principio activo en todos los ritos que se representan durante la fiesta. El sonido de la serpiente-maraca es: “esparcido” hacia todas las direcciones por los capataces de turas, la reina, el piache y los músicos-danzantes; quienes son los

personajes principales de la festividad. La mayoría de los movimientos corporales y de sus instrumentos son ejecutados de forma de serpentear (serpenteante, serpentina y sigmática). Los tureros danzantes al disponerse a formar el círculo dancístico, lo hacen con un enlazado sigmático y también realizan movimientos serpenteantes.

En los espacios topológicos tureros como: el altar de los cazadores y el palacio turero, hemos podido observar que su demarcación está dispuesta en forma de serpientes. En la cortesía que es un rito para el agradecimiento a la naturaleza, ejecutado principalmente por los capataces mayores, quienes únicamente utilizan el instrumento-indumento de maracas; sus movimientos sobre el espacio consisten en el entrecruzamiento de las serpientes míticas.

En cuanto al simbolismo de la serpiente en las Turas, el Maestro Acosta Saignes (1949: 84) también hizo referencia, la cual hemos asumido como una especie de testigo para continuar armando las significaciones e interpretaciones de esta compleja fiesta ritual:

El círculo comenzó a girar. Los danzantes seguían cuidadosamente el ritmo que marcaban las turas, las maracas y los cachos, realizaban varios movimientos simultáneos o alternados. Es como una serpiente que, mordiéndose la cola, se moviese constantemente. La ondulación se hacía a favor de cierto vaivén que imprimían los danzantes al cuerpo y se volvía colectiva, por la forma de enlazarse (...) La serpiente continuaba mordiéndose la cola, pero viva, en su vuelta incansable.

Las flautas-tura, ambas cumplen un principio complementario y constitutivo para la fecundación y la fertilidad simbólica. Estos instrumentos-indumento evocan la participación de los hombres en la naturaleza/sociedad: los hombres se

relacionan, se involucran, conviven y dependen de la naturaleza: animal y vegetal. Durante el desarrollo de los sonos de turas: los hombres y las mujeres escenifican al gran círculo que gira de forma centrípeta y centrífuga, evocando de esta manera a las fuerzas telúricas que producen los vientos y atraen a las lluvias.

Las interpretaciones que se realizan en este particular trabajo sobre la fiesta ritual de las Turas han tenido una gran influencia de dos investigadores de mediados del siglo pasado: Miguel Acosta Saignes y Gilberto Antolínez, por quienes sentimos una gran admiración. Sus trabajos referentes a las Turas nos ofrecieron interesantes destellos sobre los elementos simbólicos presentes en esta manifestación ancestral.

La interpretación que hemos realizado a partir del instrumento-indumento de las flautas-turas (macho/hembra) constituye nuestro original aporte, este surgió de los interrogantes antropológicos: ¿Cuál es el lugar de los hombres en esta representación colectiva? ¿Los símbolos arquetípicos-simbólicos que se desarrollan en los mitos tureros, cómo están relacionados con los hombres? ¿Los mitos/ritos ejecutados en la actualidad nos dicen algo sobre el trayecto antropológico de este grupo humano?

Entendiendo que estos interrogantes son implícitos, ya que son los hombres los que tienen la capacidad de simbolizar y de crear imaginarios, por tales razones uno de los objetivos de los trabajos antropológicos es: aprehender cómo los hombres producen sus códigos simbólicos. Esto es lo que hemos pretendido en esta investigación, guiados además por las voces de los actores tureros, quienes designan a las flautas-turas: “macho

y hembra”, que es y ha sido: más que una referencia denotativa y utilitaria, en tal designación subyacen el imaginario simbólico de la fertilidad y de la fecundación, de los vegetales y de los animales, de quienes los hombres se alimentan. Los hombres, en este caso los tureros solicitan, agradecen y festejan en honor a los espíritus de la naturaleza.

Los instrumentos de viento han sido considerados los más antiguos creados y utilizados por el homo-sapiens. Desde hace más de 40 mil años, el hombre confecciona instrumentos de viento, los primeros los ejecutó con hueso de algunos animales. Tales instrumentos, como prolongación humana, fueron elaborados para producir sonidos de forma armónica, lo cual puede ser considerado como una producción cultural, un primer nivel de lo musical.

La utilización de instrumentos aerófonos en las fiestas y ritos ha tenido su trayecto antropológico, su uso y simbolización ha sido múltiple y diversa en la humanidad, de allí la importancia de presentar y mostrar a través de las etnografías: instrumentos, usos, ejecuciones, celebraciones e interpretaciones de fiestas y ritos, en donde se utilizan instrumentos de viento, que nos permitan caracterizar y comparar dichas fiestas y ritos como lo ha referido el antropólogo venezolano Alexander Mansutti (2013).

## 5. ETNOGRAFÍA: LOS SÍMBOLOS Y LAS REPRESENTACIONES EN EL PROCESO FESTIVO-RITUAL

Nuestro particular trabajo de campo, nos permitió desarrollar el conjunto de técnicas metodológicas que van desde la

observación, descripción y la interpretación, por medio del cual obtuvimos la información empírica que nos permitió generar este producto antropológico, ya que “la etnografía se constituye en la base empírica del conocimiento antropológico” (Baztan, Ángel 1995: 4).

La etnografía es y ha sido el método particular de la antropología, ya que a partir de las observaciones-descripciones surgen y se formulan los interrogantes antropológicos y posteriormente se genera el producto antropológico. La escritura etnográfica es el cénit y el resultado más importante del trabajo de campo, ya que además de expresar la vivencia investigativa-cognoscitiva, esta debe ser expresada de forma descriptiva-ilustrativa y a la vez aprehensible para que los lectores: quintaesencien la experiencia del etnógrafo, para que se puedan trasladar en tiempo-espacio a los hechos y vivencias del autor.

En este trabajo investigativo asumimos las orientaciones metodológicas de la etnografía, es decir, las consideradas básicas y generales: observar y describir, tal cual como se nos muestra el fenómeno que es objeto de investigación. Existen diferentes y múltiples orientaciones para realizar etnografías. Nosotros en este trabajo hemos desarrollado una particular forma para describir el contexto de las Turas del Cerro de Moroturo: a través de una narración sucinta que mostrase los hechos, los personajes, los espacios rituales, los indumentos rituales y las significaciones; una especie de hipotiposis.

La fiesta ritual de las Turas son un gran contexto significativo; se encuentra seccionado en ritos, cada uno constituye una pieza festiva. Todos los ritos tienen sus

funciones prescriptas, ellos constituyen la osamenta de la festividad, lo cual ha sido observado, registrado y analizado en cada una de sus partes; para posteriormente armar su contenido de significación, contexto al cual hemos designado: Sintaxis Ritual y Memoria Semántica Turera.

Los ritos representados en esta fiesta ritual fueron considerados como las unidades de análisis. Su ordenamiento y su conjugación nos refiere a los imaginarios, a los símbolos y los sentidos. Nuestra intención fue sustentar a través de un cuadro antropológico: la estructura, las funciones, las secuencias, los símbolos y los sentidos que encontramos en nuestro trabajo de campo, el cual está registrado en forma de narración e interpretación etnográfica, que a continuación presentamos:

La fiesta ritual de las Turas inicia con el encuentro, el cual consiste en simbolizar la unión de los tureros, los cuales están conformados por dos grupos (agricultores y cazadores), el grupo de los agricultores comandados por la reina y el de los cazadores comandados por el capataz. El encuentro se ejecuta en un espacio que se ubica a la entrada de la comunidad y en dirección oeste.

A partir de la escenificación del encuentro entre la agricultura y la cacería se puede apreciar a los cuerpos en movimiento, los cuales son muy característicos, ya que los indumentos rituales representan a los símbolos. Durante la ejecución del encuentro se aprecia que los instrumentos musicales y los cuerpos en movimiento de los músicos tureros juegan un papel de significantes rituales. Los músicos danzantes corporizan a los animales al ritmo turero; el grupo de músicos de maracas y turas doblan su tronco



Fotografía del autor (4/8/2012)

y la cerviz llevando su mano derecha casi al ras del suelo, sacudiendo las maracas de manera serpenteante, logrando configurar en la escena, movimientos y sonidos de la serpiente de cascabel.

El grupo de músicos con maracas y cachos también adornan la escena, sus cuerpos e instrumentos adquieren gran significación; los músicos inclinan sus cuerpos, sacuden las maracas en forma de serpiente, pero estos además efectúan alternadamente movimientos de agachar y elevar sus cabezas, las cuales hacen lucir las cornamentas de los cráneos de venado.

Posteriormente al encuentro entre la

agricultura y la cacería, los tureros acuden al patio central de las Turas. Los tureros hacen la entrada al patio de turas y comienzan a girar alrededor del árbol de la vida en sentido contrario de las manecillas del reloj. En esta parte se intensifica la atmósfera sagrada, ya lo profano ha ido progresivamente quedando atrás; ya a los cazadores les ha sido permitido formar parte de la danza agraria y propiciatoria.

Los nuevos “tureros” asistentes, aunque aún simbólicamente no son tureros, por ese momento y durante los dos días de celebración lo serán. Atrás ha quedado lo profano, la vida cotidiana y se comienza a

entrar verdaderamente en la atmósfera de lo sagrado. Continúan girando alrededor del árbol de la vida, por momentos y de forma recurrente los músicos-cacheros simulan una escena de encierro y de cacería de venado.

Sigue el ritmo, la música y la danza, en ese momento se escenifica una persecución; los músicos-cazadores encierran al siervo que a su vez es uno de los músicos, el cual busca zafarse e intenta salir del círculo, lo que no le es permitido por la órbita humana. El siervo-músico constantemente busca con su cornamenta romper el cerco, lo cual no logra, el capataz solicita un grito a los cazadores los cuales contestan al igual que los danzantes: uhhh, al instante el capataz da la orden de cambiar de sentido; esta vez de forma sinistroversa, los músicos y danzantes siguen al capataz. Continuando así el girar alrededor del árbol de la vida hasta el momento que les indican que deben ingresar al altar.

Después de terminar el primer son de turas, el piache sale con maraca en mano y con el cacho mayor; este es uno de siete

puntas y es considerado un elemento de prestigio. Ya en el patio central, el piache llama al jefe de los cazadores quien sale también con maraca en mano y con su cacho de venado.

Comienza la escenificación del encierro-sacrificio; los músicos promueven el toque de turas, los danzantes permanecen en reposo, solo se ponen en movimiento el piache y el jefe de los cazadores; ambos suenan sus instrumentos musicales, la atmósfera turera ya está impregnada de los sonidos de cachos, turas y maracas. Las cornamentas que llevan los personajes principales de este rito marcan la atención; todos los asistentes observan expectantes los movimientos, la mayoría son ejecutados doblando el tronco, la cerviz y moviendo la cabeza; ya no hay lugar a dudas: son venados que se mueven rítmicamente y se encuentran encerrados por los hombres-turas.

De pronto uno de ellos se escapa; es el piache, este empieza a girar en el patio turero, le sigue el jefe de los cazadores, los músicos con maracas y turas, los danzantes



Fotografía del autor (4/8/2012)



Fotografía del autor (4/8/2012)

realizan un círculo; es el gran encierro.

Nuevamente se retoma la danza colectiva, los venados intentan salirse, los tureros no lo permiten; siguen alegremente danzando, de pronto vuelve a escapar el piache quien se dirige hacia el palacio y comienza a bajar, como el venado mítico que va en busca de la mazorca de maíz.

Todos los tureros; músicos y danzantes siguen tras el piache-venado, los músicos han continuado con la consonancia turera, llegan al lugar y comienzan a girar en el palacio; en este lugar el piache-venado entra en estado de posesión, es sacrificador y simbólicamente sacrificado. De esta forma, se rememora otro episodio del mito de origen de las Turas, en el cual se narra la travesía de los animales en busca de las mazorcas de maíz, siendo el venado el único animal que no regresa, ya que en tal intento se ofrenda y sacrifica.

La fiesta ritual de las Turas continúa durante toda la noche y la madrugada, los músicos tureros ofrecen sonos de turas y los danzantes tureros giran alegremente alrededor de las ofrendas. Con la llegada del alba, se comienza a organizar un rito especial que pre-cierra a las Turas: La cortesía.

Los capataces están cada uno con su grupo, cada uno ubicado a un extremo; ambos se encuentran uno frente al otro de forma diagonal, el piache da la orden a que comience la cortesía. Los capataces comienzan a sacudir sus maracas, luego le siguen los músicos tureros con las flautas, maracas y cachos; estos permanecen en el centro de su grupo y en el mismo lugar, aunque rítmicamente están moviendo sus piernas de forma alternada hacia adelante y luego las recogen, cuestión que por momentos atrae la atención de los tureros, hasta que los capataces empiezan a moverse

cada uno de un extremo a otro; lo hacen sacudiendo las maracas dos y tres veces a nivel del pecho, luego inclinan sus cuerpos y sacuden dos veces las maracas-serpientes hasta llegar al otro extremo.

De nuevo ambos se encuentran entre sí de forma opuesta y diagonal y repitiendo la misma forma de sacudir las maracas y mover sus cuerpos, van avanzando cada uno al otro extremo.

Sigue la música de turas, en ningún momento de la cortesía cesa; esta vez es el capataz mayor quien se queda en su sitio y quien se mueve es su hermano, éste se dirige al otro extremo sonando y moviendo su maraca, nuevamente se encuentran en forma diagonal, ambos comienzan a caminar hacia adelante sonando y sacudiendo sus maracas hasta que se encuentra nuevamente de frente; esta vez sólo los separa la circunferencia de piedra que está en el suelo central del patio turero, ambos retroceden llegando cada uno a un extremo nuevamente, se detienen en las esquinas y medianamente giran sus cuerpos y siguen avanzando hacia adelante hasta quedar opuestos diagonalmente otra vez.

Vuelve a avanzar diagonalmente hacia lo interno del patio de turas, llegan al núcleo de piedras; esta vez cada uno toma una dirección contraria pero ceñida a las piedras que sirven de borde, cada uno compone con sus pasos y movimientos un semicírculo; como si fuera un entrecruzamiento de serpientes míticas y simbólicas.

## 7. CONCLUSIONES

Esta ancestral fiesta musical-dancística continuada hasta nuestros días,

expresa y simboliza los elementos de ascendencia indígena, los cuales han constituido la base cultural de los antiguos pobladores y sus descendientes enclavados en parte de los territorios larense y falconiano.

La fiesta ritual de las Turas constituye el patrimonio cultural de los tureros, la cual ha sido declarada por el Ministerio para la Cultura en Venezuela, como: Bien de interés Patrimonial (2011) y desde hace algunos años está siendo considerada por una comisión de la UNESCO para incluirla en la lista de patrimonios inmateriales e iniciar su respectivo proceso evaluativo para su posible Declaratoria como Patrimonio de la Humanidad.

Como resultado de nuestra experiencia investigativa, hemos comprendido que la fiesta de las Turas ha sido el eje de pertenencia para la conformación de la identidad de los tureros, la cual ha incorporado elementos propios del mestizaje de nuestra venezolanidad, cuestión tal que no controvierte su fidelidad como piensan algunos románticos folkloristas cuando hablan de rescatar la cultura y sus formas ancestrales. Ya que entendemos que las culturas se encuentran, interaccionan y mutuamente se enriquecen, así como nuestra tradicional Hallaca venezolana; la cual nos muestra el mestizaje culinario, producto del encuentro e intercambio entre las culturas.

En la actualidad, la Fiesta Ritual de las Turas es una representación colectiva que muestra su procedencia indígena, sus elementos incorporados y sus resignificaciones. Los tureros han seguido en el baile y sus símbolos se encuentran vinculados a su sistema particular de creencias y en relación con el sujeto colectivo con lo

sagrado, sus ritos y mitos han sido el medio por el cual este grupo humano transmite los símbolos heredados, los cuales garantizan la trascendencia y cohesión del grupo.

La focalización-evocación de la serpiente y el venado en los ritos tureros ha sido el medio comunicativo de carácter simbólico de los tureros, el cual está más allá de un mero hecho folklórico y contingente. Los símbolos de la serpiente y el venado en la acción turera nos refiere a un sistema de saber simbólico, que, aunque este se encuentre de manera subyacente sus significaciones han sido mantenidas por el grupo a través de la memoria cultural semántica, medio por el cual aparecen las marcas culturales y se expresa su imaginario simbólico; ambos elementos constituyentes y sustentadores de la identidad turera.

La identidad de los tureros toma relieve en el tiempo de fiesta, esta constituye el referente empírico por la cual esta institución festiva rememora, reafirma, perdura, recrea, reinventa y ha negociado las identidades. Es por medio de esta representación colectiva que este grupo

humano ha establecido sus referentes de identidad/alteridad, construcción social que tiene su pasado histórico (los Ayamán), relaciones intersubjetivas cargadas de mestizajes y relaciones sociales actuales que negocian la identidad turera.

En la fiesta ritual de las Turas los cuerpos en movimiento generan una serie de cualidades simbólicas y de marcas culturales, las cuales representan un sistema simbólico que ha sido construcción cultural de este grupo humano. Por medio de estas, los tureros logran establecer una comunicación simbólica por la cual aparecen los símbolos y logran proyectar su identidad cultural.

La materialidad significante en la cual nos enfocamos en esta investigación nos permitió aprehender a la imaginación simbólica de este grupo humano, necesaria para lograr armar el sentido y comprender la continuidad de la festividad. Por tal razón, podemos decir con gran orgullo identitario que: los tureros siguen en el baile, agradeciendo a los espíritus de la naturaleza y manteniendo vivo el mito Ayamán de las Turas.

## 8. REFERENCIAS CITADAS

- Acosta Saignes, Miguel 1949 “Las Turas” Serie de Folklore. Instituto de Antropología y Geografía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Central de Venezuela. (Caracas: Tipografía Vargas).

- Acosta Saignes, Miguel 1962 Cerámica de la luna.. Primera edición. (Caracas: Monte Ávila Editores)

- Agagliate, Renato 1996 La Patria de los Ayamanes, (Estudio etimológico del etnónimo ayamán y los topónimos ayamanes terminados en -ye). Monografía (multigrafiado). Barquisimeto.

- Aguirre Baztán, Ángel 1995 Etnografía, Metodología cualitativa en la investigación sociocultural. Primera edición (DF México: Alfaomega).

- Antolínez, Gilberto 1995 El ciclo de los dioses, folklore y mitología del centro occidente de

Venezuela. (San Felipe: Ediciones Oruga Luminosa).

- Augé, Marc 2007 Antropología Contemporánea (Barcelona: Gedisa).

Clifford, James (ed) 1998 Antropología Postmoderna. Segunda edición. (Barcelona: Gedisa). (España).

- Durand, Gilbert 1968 La imaginación simbólica. Segunda edición. Traducción Marta Rojzman. (Buenos Aires: Amorrortu editores).

- Durand, Gilbert 1981 Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Versión castellana, Mauro Armiño. (Madrid: Taurus)

- Durkheim, Émile 2008 Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. Primera reimposición, (Libro de bolsillo, ciencias sociales 3807). Alianza editorial. Madrid (España).

- Duvignaud, Jean 1979. El Sacrificio Inútil. Segunda edición. Traductor Jorge Ferreiro Santana. (D.F México: Fondo de cultura económica).

- Eliade, Mircea 1986. El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis. (D.F México: Fondo de cultura económica).

- Federmann, Nicolás (1530-1531). Viajes por Falcón, Lara, Portuguesa, Cojedes y Yaracuy (12/10/1530 a 17/03/1531) (Barquisimeto: Unidad del cronista municipal)

- Fernandez De Larrinoa, Kepa (ed.) 1997. Fronteras y Puentes Culturales, Danza tradicional e identidad social. (País Vasco: Editorial Pamiela).

- Finol, José Enrique (ed.) 2009: Semiótica del Rito. Colección de Semiótica Latinoamericana N° 6. Universidad del Zulia. (Maracaibo: Asociación Venezolana de Semiótica).

- García Gavidia, Nelly (Segundo periodo-2012). Problemática de las Identidades. Modelo analítico para leer los códigos simbólicos en el estudio de las identidades. Módulo (multigrafiado). Maestría en Antropología, División de estudios de Postgrado, Facultad Experimental de Ciencias, (Maracaibo: Universidad del Zulia).

- Gómez, Jorge 2013 Ellos Siguen en el Baile, Símbolos en la Fiesta Ayamán de las Turas. Trabajo de Grado para optar al grado de Magister Scientiarum en Antropología, mención Antropología Social y Cultural. Universidad del Zulia. Serbiluz, Biblioteca Digital-Repositorio Académico (Maracaibo: Universidad del Zulia)

- Krotz, Esteban 1991 “Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico” En: Revista Alteridades. N° 1, (D.F México).

- Le Bretón, David 2002 La Sociología del Cuerpo (Buenos Aires:Ediciones Nueva Visión).

- Linárez, Pedro ([1977] 2003) Raíces de la Etnohistoria de la Pequeña y Mediana Industria Larense (Caracas: CONAC-Editorial Gayón).

- Mansutti, Alexander 2013 “Estudios Comparados sobre Fiestas con Instrumentos de Vientos en Venezuela” En: III Congreso Nacional de Antropología, libro-resumen (digital) Universidad del Zulia).

- Mauss, Marcel 1979 Sociología y Antropología. (Madrid: Editorial Tecno).

Reyes, Abilio 1967 “Coreografía de las Turas”. Archivo venezolano del folklore, N° 8. Instituto de Antropología e Historia, Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, (Caracas).

## 8. REFERENCIAS CITADAS

- Acosta Saignes, Miguel 1949 “Las Turas” Serie de Folklore. Instituto de Antropología y Geografía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Central de Venezuela. (Caracas: Tipografía Vargas).

\* JORGE ENRIQUE GÓMEZ CASTRO

Licenciado en Educación de la Universidad Simón Rodríguez (2004), Magíster en Antropología Social y Cultural (Mención Publicación por manejo de Teorías y Aporte Etnográfico) de la Universidad del Zulia 2013, Trabajo presentado: Ellos Siguen en el Baile, símbolos de la fiesta Ayamán de las Turas. Doctor en Cultura Latinoamericana y Caribeña (Mención Honorífica), UPEL-2018. Tesis Doctoral: Representaciones Colectivas de las Hallacas Navideñas. Actualmente profesor de Proyecto Artístico Comunitario en la UNEARTE.

<https://orcid.org/0009-0003-8646-3283>  
jorgeayaman@yahoo.es







## HACIA UNA COMPRENSIÓN TRANSMODERNA DE LA ESTÉTICA MUSICAL: una visión desde la ontología sonora de nuestros pueblos.

Nelson Hurtado \*

### RESUMEN

En este artículo se realiza una revisión crítica sobre los postulados eurocéntricos utilizados por la modernidad para imponer el conocimiento musical a través de una carga semántica y paradigmática con la cual se homogeneizó un tipo de verbo alejado de su significado etimológico primario. Para ello, se asumió el asignado por el dominador con el cual se racializó las formas otras de musicalización, reducidos al ámbito subjetivo de la estética. En esta conformación se difiere de las formas antiguas de belleza e interpretación musical, como expresión de religiosidades, espiritualidades, mitos y creencias a través de sus lenguajes sonoros.

Palabras clave: modernidad, música eurocéntrica, lenguajes sonoros.

### ABSTRACT

This article makes a critical review of the Eurocentric postulates used by modernity to impose musical knowledge through a semantic and paradigmatic load with which it homogenized a type of verb far from its primary etymological meaning. To this end, the verb assigned by the dominator was assumed, with which the other forms of musicalization were racialized, reduced to the subjective sphere of aesthetics. This conformation differs from the ancient forms of beauty and musical interpretation, as an expression of religiosities, spiritualities, myths and beliefs through its sonorous languages.

Key words: modernity, Eurocentric music, sound languages.

---

### I. LA ESTÉTICA DE LA MÚSICA OCCIDENTAL

Al intentar hacer una revisión crítica de los postulados con que la modernidad ha colonizado el imaginario académico del conocimiento de la población global eurocentrada, el principal problema es, precisamente, la carga semántica con que los paradigmas de la escuela moderna de pensamiento han rellenado los términos con que verbalizamos dichos conocimientos. Es así que algunas palabras dejaron de significar lo que sus raíces etimológicas estipulan, para

derivar en expresiones que sirven de continentes lingüísticos de lo que políticamente funciona y conviene al sistema actual de producción y difusión del conocimiento. De esta realidad, tangible en una variopinta gama de términos que han modificado su significación, no escapa la situación lexicográfica con que determinamos a los elementos sensibles de la naturaleza y la creación humana, es por ello que hoy en día vemos reducido todo hecho perceptivo dentro del ámbito de la subjetividad al concepto de estética, y todo

hecho creativo al concepto de arte como campo delimitativo de sus posibilidades de manifestación. Así, insistiremos con el doctor Enrique Dussel, en que la teoría estética moderna ha pasado de la *aisthesis* griega como momento ontológico durante el cual se pone de manifiesto la capacidad humana de percibir la subjetividad esencial, a la Estética moderna como disciplina filosófica que estudia la belleza; y de la *poiésis* como elemento fundante de la creación-expresión-producción objetiva, al Arte (etimológicamente más relacionado con la fabricación material de la obra) como momento del hacer creativo (Dussel, Enrique 2018: 6). Dentro de esta última categoría se engloban una serie de prácticas disciplinarias que conocemos hoy como manifestaciones artísticas, entre las que se incluyen la plástica, la danza, el teatro, el cine, el audiovisual, la fotografía y la música. Nos ocuparemos en las siguientes líneas de presentar nuestra visión sobre la música, la cual fundaremos en un lugar de enunciación que intenta evidenciar (para trascender) los límites que la modernidad ha impuesto a este término.

El doctor Enrique Dussel expone en estos términos la explicación de la controversia de manera muy clara:

La obra de arte supone la *áisthesis*, pero contiene también otros supuestos. Se trata de desarrollar los momentos de la estética natural, por ejemplo: el sonido y el canto del pájaro, ahora como obra de arte, como música. Para ello se necesitarán instrumentos culturales que habrán de ser creados para poder obtener nuevos sonidos, sonidos más complejos, armonías no naturales, en fin, todos aquellos componentes de la música que produzcan como resultado también un crecimiento de la *áisthesis*, y que se vayan depositando como momentos significativos y materiales (como cosas reales creadas) de la cultura. No es de igual grado de desarrollo el canto de un pájaro al conjunto musicalizado de la obra sonora de una orquesta moderna. Es posible que el tambor (como lo propone Alejo Carpentier en Pasos

perdidos) pudiera ser el primer instrumento cultural que lograra un nuevo sonido musical, es decir, cultural, en la historia de la música (Dussel, Enrique 2018: 15).

Como queda dicho, nuestro interés principal no está en criticar la ontología del lenguaje, ni en develar los matices más apropiados de la lingüística para la descripción de los fenómenos sonoros musicales, bien sabemos que la constitución de una lengua es el resultado de la suma de miles de procesos que exceden las capacidades de comprensión de la razón moderna. Nuestro interés es, más bien, utilizar las herramientas que nos brinda el lenguaje para mediar entre los conceptos y categorías existentes y lo que nos interesa comunicar; trataremos de utilizar de la manera más efectiva posible los elementos que nos sirvan para realizar una crítica profunda a las maneras de pensar, entender y comprender los mundos que habitamos. Así, más allá de discutir la precisión de los términos Estética o Música, proceso que ya en sí mismo podría darnos bases para una discusión de un mucho mayor alcance, por ejemplo, vamos a valernos de ellos para tratar de exponer brevemente nuestra posición mediante el acercamiento a una crítica ontológica de los contenidos fundantes de estos términos, en este caso desde una visión transmoderna que tiene como lugar de enunciación las cosmogonías de los pueblos en general, y en particular de los Nuestroamericanos.

La mayoría de nosotros, seres sociales occidentales, formados en instituciones que heredan la memoria histórica y cultural de occidente como hegemón de la cultura, comprendemos como música una sucesión de sonidos producidos natural o

artificialmente, que se organizan con ciertas lógicas que responden a los parámetros cartesianos de tiempo y altura melódica concatenados de manera “armónica”, es decir, con cierto orden reconocible y que de alguna manera agrada a nuestro sentido de la audición<sup>1</sup>, permitiéndonos disfrutar de lo que algunos autores han llamado el goce o placer estético. Concebimos la música como una forma artificial de organización de los sonidos basados en un sistema que le proporciona un orden y un equilibrio que nos produce la sensación de placer. Por estos mecanismos de percepción, referidos principalmente al oído, es como logramos diferenciar obras del arte musical como los Conciertos de Brandemburgo de J. S. Bach, el Requiem de W. A. Mozart, o la Sinfonía número 9, opus 126, conocida como “la Coral” de L. van Beethoven, de la descontrolada e informe cacofonía que nos brinda la aleatoria superposición de sonidos en el tráfico citadino cotidiano de la ciudad moderna. Pero no obstante esa clarísima diferencia, además, estamos absolutamente convencidos de que estas “obras maestras” son un aporte sustancial e imprescindible a la cultura universal del ser humano, mientras que la algarabía de la heterofonía cotidiana del tráfico (más allá del uso que algún compositor contemporáneo pueda hacer en alguna obra de música concreta) nos es perfectamente prescindible, incluso innecesaria por su carácter desagradable. Sin lugar a dudas estos elementos ponen en evidencia una predisposición aprendida de la percepción estética para la escucha de los sonidos, la cual parte de una disposición en la

que algunos sonidos son privilegiados y otros sencillamente desechados.

Pero estos mismos sujetos, capacitados para una percepción tan sensata y correcta, desconocemos otros elementos que de alguna manera influyen directa o indirectamente en nuestra percepción estética, estos son, en términos generales, las condiciones y los fines para que dichas obras fueron compuestas; incluso, más allá de algún oído medianamente entrenado, la mayoría de nosotros desconocemos los sistemas particulares de organización estéticos que les fueron aplicados a dichas obras, o los contextos socio-políticos-económicos y culturales en que fueron creadas; simplemente aceptamos que son grandes obras de arte musical que, por su belleza y perfección en el manejo de la técnica, ocupan un sitio privilegiado en la historia universal, ya que evidencian los valores más altos de la cultura humana. Pero, ¿de cuál cultura estamos hablando?, ¿Cuáles son los elevados valores que estas músicas representan?, ¿Cómo llegamos a tamaña catalogación?, ¿Cuáles son los elementos que nos permiten capturar la ontología de las obras para poder comprender su valor estético?

La respuesta es más que evidente: mediante la construcción y el reconocimiento de valores estéticos que resaltan la constitución socio-histórica de nuestra realidad musical. Reconocemos en algunos compositores al “artista” como genio creador, pero nos olvidamos que estos artistas responden a necesidades particulares socio-histórico-económico-políticas en

<sup>1</sup> Aquí podríamos decir que la música atonal estaría fuera de esta categoría por fundarse en valores que contradicen las normas tradicionales de composición musical hasta el siglo XX, sin embargo, precisamente su oposición a dicho sistema como mecanismo de organización la vincula a éste de manera directa.

contextos culturales específicos de la creación. Hasta cierto punto desconocemos el hecho de que todos los músicos artistas crean música, pero no todos los músicos hacen arte, entendiendo que el arte, en tanto tal, para la sociedad moderna es una forma de captación de las habilidades y sensibilidades estéticas del creador puestas al servicio de intereses político-económicos puntuales.

Cuando analizamos textos como los de Enrico Fubini (2001), Pierre Boulez (1996), Joaquín Zamacois (1990), por solo citar algunos de los que han dedicados sendas obras al estudio de la estética de la música, encontramos que han intentado hacer reconstrucciones históricas de los elementos conceptuales teóricos, filosóficos y técnicos que desde la antigüedad griega hasta nuestros días nos han permitido captar la belleza, en tanto valor intrínseco, de las obras musicales; es decir, de cierto tipo de composiciones que son representativas del espíritu de sus épocas y de la cultura occidental. Nos bastaría con ojear simplemente las tablas de contenidos de estos trabajos para darnos cuenta de que el juicio estético de la música presentado por estos autores se basa fundamentalmente en la capacidad de juzgar, comprender y reconocer los elementos que brindan equilibrio, sentido y proporción a la música según los cánones que han regido el concepto de belleza en la cultura a lo largo de la historia de occidente.

La música es un arte no significante: de allí la importancia primordial de las estructuras propiamente lingüísticas, ya que su vocabulario no podría sumir una simple función de transmisión. [...] En música, [...], la palabra es el pensamiento (Boulez, Pierre 1990: 18)

Todas estas obras, así como la inmensa mayoría de las dedicadas a la estética de la música son fieles seguidoras de los preceptos que categorizó G. W. F. Hegel en sus Lecciones sobre la estética (Hegel, Georg 1989), texto fundamental en la cultura occidental para la comprensión del fenómeno estético en tanto reproducción subjetiva de la creación artística.

Hegel, partiendo de las ideas planteadas a mediados del siglo XVIII por Baumgarten en su libro *Aesthetica*, en las que el cometido de la estética queda reducido al estudio de lo bello, mismas ideas que luego serán seguidas y desarrolladas por Kant en Su *Crítica de la facultad de Juzgar*, (Kant, Emmanuel 2006) establece que la condición principal del arte para su apreciación estética reside en la capacidad de expresar el contenido y la expresión del Espíritu. En la tercera sección de la tercera parte de sus Lecciones (donde hace referencia las artes singulares), refiere la dificultad de aprehensión de esta expresión del espíritu en la obra musical dado el carácter intangible de la música que, a diferencia de otras formas de arte que tienen un soporte físico, se presenta como una interioridad subjetiva que elimina su condición espacial. Lo expresa como una condición...

...que toma tanto por contenido como por forma lo subjetivo como tal, pues, en cuanto arte, lleva ciertamente a comunicación lo interno, pero permanece ella misma subjetiva en su objetividad, es decir, no deja, como el arte figurativo, que la exteriorización en que se resuelve devenga para sí libre y acceda a una existencia en sí apaciblemente subsistente, sino que supera a esta como objetividad y no le permite a lo externo apropiación, en cuanto externo, de un firme ser-ahí frente a nosotros (Hegel, Georg 1989: 646).

Y reconoce en esta forma de arte, un mecanismo que sólo es perceptible por el

ánimo, en tanto posibilidad estética, porque de él procede, ya que se configura en objeto de sí misma:

La principal tarea de la música consistirá por tanto en hacer que resuene no la objetualidad misma, si no, por el contrario, el modo y manera en que el sí más interno se mueve en sí según su subjetividad e ideal alma. [...] A lo que con ella se aspira es a la última interioridad subjetiva como tal; es el arte del ánimo que inmediatamente se dirige al ánimo mismo.

Luego de las comparaciones respectivas con la poesía en tanto arte no figurativa, y de presentar sus diferencias con el resto de las disciplinas artísticas, libera a la música de la expresión de “cualquier contenido determinado” y la reduce –y aquí es donde está el elemento de distinción al que luego haremos referencia– a la medida del tiempo, compás y ritmo, la armonía, la melodía y la forma musical como medios de expresión de su contenido subjetivo: mediante su carácter de acompañante, como subsidiaria del texto; autónoma, en tanto música netamente instrumental; y la ejecución artística, en tanto los elementos de expresión e interpretación, es decir, la “animación, propiamente dicha”(Hegel, Georg 1989: 691). Sin embargo, estos medios, que efectivamente están presentes en casi todas las obras musicales de la cultura occidental, se corresponden con los elementos cartesianos que sirven de sustento a la tradición musical pitagórica occidental, en los que el tiempo está dividido en figuras numéricas matemáticamente exactas, la armonía y la melodía responden únicamente a la estructura pitagórica de la escala musical y sus posibilidades armónicas quedan limitadas por las superposiciones de los tonos y semitonos en que se estructuran las diferentes escalas.

Desde esos preceptos técnico-teóricos se han estructurado todas las concepciones de la estética musical posteriores a Hegel, incluyendo el ulterior manejo que las industrias culturales han hecho de la expresión artística, en la que la deriva de la obra musical ha sido secuestrada por los mecanismos de reproducción del mercado capitalista para convertirla en música de masas, forzando nuevos elementos extraídos de modelos estéticos extramusicales para la conversión de la música en mercancía, colando entre sus intersticios producciones musicales de corto alcance debido a su deficiente material.

Así, fenómenos culturales con expresiones musicales particulares arraigadas en tradiciones ancestrales han sido desvirtuados y difundidos mediante la mercantilización y explotación a ultranza de valores falsamente comprendidos como “universales” e impuestas a rajatabla por los medios de comunicación masivos. Aunque fenómenos de la difusión de medios como el internet han servido para visibilizar la mal llamada “música del mundo”, estas han sido desconectadas de sus mecanismos y necesidades propias de creación para convertirlas en souvenirs mercantilizados para su difusión populista debido a su carácter de “música exótica” como alternativas al consumo de grandes grupos humanos.

Es por ello que hoy en día asistimos a la reducción de manifestaciones musicales ancestrales, con valores propios que trascienden la condición moderna de la música, a una casi caricaturesca dimensión artística. Estos valores que los pueblos han construido desde sus necesidades propias, que refuerzan una conexión comunitaria con

su realidad, son de los cuales se están aprovechando los sistemas de difusión masiva al servicio de los intereses político-económicos, con el fin de desconectar esa necesidad vital de la existencia humana y su relación con el cosmos, para conectarlas a falsos puntos de anclajes que mantienen con vida, mediante el consumo, al sistema-mundo moderno-capitalista. Un sistema en que el goce estético suele estar asociado a la idea de belleza occidentalocéntrica, donde su apropiación mediática por parte del mercado ocurre sólo como consecuencia y gracias a que los mecanismos de conexión a los procesos vitales existen en esas músicas y son efectivos en la medida en que recogen y reproducen la memoria histórica, la comprensión del mundo, y cumplen la función de acompañamiento de la función vital.

## II. LA ESTÉTICA DE LA MÚSICA COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL DE LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA EN COMUNIDAD.

Por otra parte, y fuera del contexto eurocéntrico, todos los pueblos del mundo que han existido más allá de la modernidad como proceso civilizatorio –llamémoslos originarios asumiendo lo controvertido del término–, han construido una vinculación profunda con los sonidos, con esos sonidos que no responden necesariamente a la construcción cultural moderna que se tiene de la música. Aquí los expertos en el área discutirán que la humanidad desde sus orígenes ha valorado ciertas disposiciones sonoras sobre otras como elementos primordiales de su cultura, y que las composiciones musicales han existido en

todos los períodos históricos como ejemplo de necesidad de comunicación subjetiva. Pero precisamente reconocer esos elementos, que son los que constituyen una valoración estética que posiciona ciertas músicas como las apropiadas en contextos limitados, son los que, en una visión que trastoque el lugar de enunciación occidental y trascienda los límites culturales de la modernidad como horizonte de sentido, nos permitirán reconocer en las músicas de otros pueblos y otras culturas uno de los mecanismos fundamentales de su existencia milenaria: la reproducción de la vida.

Las religiones del mundo han reconocido el profundo valor y efectividad que tiene la música en la conformación de sistemas de valores y creencias, utilizándola como uno de los medios más eficaces para la imposición de estructuras de pensamiento. En el caso de Occidente no es difícil comprender por qué toda la liturgia católica, y la de muchas otras culturas, debe obligatoriamente ser cantada. Es en la cantilación, en la evocación sonora, como vehículo en que viaja más apropiadamente el mensaje contenido en el texto. Es bien sabido que la forma más sencilla de aprender de memoria un texto es cantándolo, puesto que los mecanismos de percepción del sonido mediante el oído son más efectivos en el proceso de fijación en la memoria que los visuales; no es fortuito que absolutamente todos los anuncios publicitarios audiovisuales utilicen obligatoriamente la música en su constitución.

Incluso en los más cerrados círculos intelectuales, no es para nada desconocida la profunda conciencia musical de la que nuestros pueblos se han valido, para la reproducción de sus procesos vitales, desde

muchos siglos antes de la llegada de los invasores. Respecto a este punto podríamos citar una infinidad de ejemplos, entre ellos la transmisión de mitos, relatos y costumbres que los más sabios comunican a través de cantos a las nuevas generaciones, como el caso de los Griots en el África occidental: historiadores encargados de transmitir la memoria histórica de sus pueblos mediante relatos cantados. También podemos hacer referencia a un elemento que, aun siendo profundamente evidente, siempre pasamos por alto: las constituciones de las melodías que acompañan la lengua hablada de cada pueblo, la entonación y los giros melódicos característicos y particulares de cada región con que se pronuncian las palabras. Eso que en algunos lugares conocemos como "el acento", y más entre los hispanoparlantes del Caribe: "el cantaíto", no es más que la construcción colectiva de una melodía que nos permite encontrarnos y reconocernos en nuestras formas más profundas de comunicación cotidiana y que se forja a partir de la deriva cultural constituida en el pasado histórico-político-cultural de cada pueblo o comunidad.

Nuestros pueblos han valorado siempre la capacidad del sonido organizado como ente mediador entre la realidad dada y sus posibilidades metafísicas. Así, los cantos chamánicos, que han sido creados y transmitidos de generación en generación, y validados en sus contextos particulares de experiencia, son capaces de modificar la materia, curar enfermedades, de transformar la realidad meteorológica, o de vincular la materia con sus cosmogonías metafísicas. Nuestros pueblos han creado mecanismos sonoros reconocibles que les han permitido construir un vínculo indivisible de su ser con

la reproducción de la vida. Para nuestros pueblos, la música, es decir esa alteración sensible y consciente de las posibilidades del sonido, es la fórmula que utilizan para vincular las diferentes realidades de su existencia con sus ontologías, con sus cosmogonías, mediando entre las posibilidades de la realidad percibida por los sentidos y la realidad posible construida desde sus epistemologías, consolidando así un medio que hace posible la reconstitución del vínculo metafísico que nos permite la reproducción de la vida. Esta percepción estética se encuentra totalmente ausente (o invisibilizada, descontextualizada) en la construcción teórica de la estética de la música en los parámetros de la modernidad.

Es fundamental, para pensar en una estética transmoderna de la música, comprender esta forma de manifestación no artística de la producción sonora (que llamamos musical por su carácter organizado) y reconocer la percepción emotiva, física y metafísica como fundamento de la percepción estética; reconocer que muchos de nuestros pueblos tienen una percepción que llamamos estética que no pasa por la razón consciente de la modernidad occidental, sino por la razón histórica, cultural, cosmogónica, vital de las comunidades que la practican y que sólo son apreciables desde sus propios valores.

Si nuestra intención es ampliar los horizontes de la razón estética, la cual ha sido secuestrada por la razón de la modernidad capitalista como única forma válida de expresión cultural, debemos comprender a las músicas de nuestros pueblos como una pulsión vital que no está limitada a las características de la música occidental y por lo tanto a su carácter

disciplinario, si no que por el contrario trasciende las limitaciones estructurales, sonoras, temporales del sistema musical occidental en favor de valores conectados a otros sistemas de reconocimiento y validación. Y esto no significa que no haya una profunda conciencia y un reconocimiento ancestral a la necesidad de que algunas personas especializadas sean los encargados de crear, mantener, comunicar y difundir las músicas, sino que estos sujetos son portadores de mucho más que un saber disciplinar, son los sujetos que acompañan y reconstituyen los vínculos naturales de reproducción de la vida en sus comunidades; no son simplemente: los músicos, en el sentido en que son los integrantes de una orquesta sinfónica o los miembros de una agrupación de jazz, son quienes tienen el poder de modificar la realidad utilizando el sonido.

Pero, además de lo expuesto, para muchos de nuestros pueblos la música no es sólo el sonido, sino que incluye el movimiento que la genera. Si bien es cierto que todos los pueblos del mundo han acompañado los momentos trascendentales de la vida con músicas creadas y producidas ad hoc para cada circunstancia, también lo es el hecho de que casi todas se acompañan con movimientos corporales, individuales o colectivos, que entrarían dentro de lo que la estética moderna llamaría danza. En la conciencia humana más profunda hay una conexión casi indivisible entre el sonido y el movimiento, ya que físicamente no puede existir uno sin el otro, por lo tanto, a nuestro juicio sería un error juzgar estéticamente muchas de las músicas creadas por nuestros

ancestros separadas de la danza que las acompañan; estamos convencidos de que sería un error no reconocer que la danza es la expresión física de la música del cuerpo, una forma de concreción de la comunicación nacida de la necesidad de expresión mucho más allá de los medios habituales de verbalización.

Luego de la criollización de las poblaciones, como resulta de la imposición y la mezcla de elementos culturales y musicales entre diferentes grupos humanos, nuestros pueblos han encontrado nuevos mecanismos con que construyen y utilizan los valores occidentales de las músicas como mecanismos de mediación y de vinculación para producir eso que la etnomusicología moderna ha derivado en llamar “músicas populares”<sup>2</sup>, categoría que de alguna manera degrada a un espacio estanco más bajo a la música producida por seres humanos que no poseen formación académica pero que producen composiciones musicales dentro del sistema sonoro occidental. Pero en estas músicas populares, es decir creadas por los pueblos, subsisten elementos ancestrales que trascienden las características propias de los sistemas musicales cartesianos occidentales, siendo este último sólo una referencia técnica que le ha permitido resistir para re-existir y perpetuar su subsistencia. Dentro de estas músicas se han popularizado los cantos y danzas populares, mal llamados “Folclóricos” o “tradicionales”, términos que definitivamente forcluyen las expresiones y necesidades de comunicación de nuestros pueblos en detrimento de las artes cultas de carácter academicista. Entre ellas podemos referir las músicas y danzas que acompañan

---

<sup>2</sup> Y aquí queremos hacer una diferenciación de la categoría música popular como construcción de la memoria histórica y colectiva de los pueblos, de la música Pop, construcción artificial y artificiosa de la música con fines comerciales.

los procesos de alumbramiento, de cambios de estación, de recolecta de cosechas, incluso de festejos religiosos, pero también las que se crean para la reunión, y el convivio. Pero estas no son músicas creadas únicamente para el “solaz” y el “esparcimiento”, en el sentido burgués del consumo sin sentido y la diversión desnaturalizada, sino más bien para la mediación en el hacer vital, para el acompañamiento y coronación de la faena por la vida, la cual se realiza en armonía con las labores y acciones cotidianas; un ejemplo evidente de esta relación son los cantos de trabajo y los bailes que convocan a la población para el festejo. Ese espacio comunitario en que se comparten noticias, encuentros, se fijan procesos, se solucionan diatribas, está mediado por estas músicas.

Otro punto que nos puede servir de referencia en este proceso de descolonizar la conciencia estética musical occidental es que, la estética occidental reconoce a la capacidad de percepción estética como una característica únicamente humana; sin embargo, muchas de nuestras culturas reconocen una profunda conciencia musical en otros elementos naturales como el cantar de los animales, el croar de las ranas o la composición sonora de los ríos y de los vientos, todo esto bajo la conciencia de que su alteración artificial tiene repercusiones profundas en los diferentes estados de la vida. Ciertos cantos de ciertas aves en momentos específicos traen augurios de buenaventura o desgracia. La transmutación de cantos naturales de los espacios geográficos anuncia transformaciones que afectan la reproducción de la vida.

Otro elemento a considerar en la reflexión respecto de la estética musical de

nuestros pueblos, es la conciencia de la percepción de un tiempo no lineal. Para el general de la cultura occidental, el tiempo transcurre en línea recta de acuerdo a la concepción de causa y efecto, así la progresión pasado-presente-futuro organiza la lógica de pensamiento y de comprensión de la vida en occidente y, por lo tanto, de esa manera lógica se comprende el ritmo, el sonido y la música. Sin embargo, para algunos de nuestros pueblos, la concepción del tiempo es diferente, trascendiendo los límites de la linealidad de la mecánica de la lógica temporal.

En este sentido me gustaría referir la anécdota de una experiencia vivida en mis años de músico e investigador del Tamunangue, manifestación musical-danzaria-ritual que se cultiva en la región occidental de Venezuela en honor a san Antonio de Padua, y que se celebra en torno al 13 de junio. Tratando de aprender el “golpe” con que uno de los cultores ejecutaba en el medio cinco<sup>3</sup> uno de los sones del tamunangue, al finalizar, y vista la dificultad que tuve de aprenderle “la maña”, le pregunté al maestro ¿en dónde había aprendido ese golpe?, puesto que, aun siendo diferente de la forma habitual de acompañamiento en esa región, le daba un sonido característico y muy particular que solo había escuchado allí. Con mucha amabilidad, respeto y naturalidad me respondió que lo había aprendido tocando, porque sólo tocando se aprende, es decir en el ejercicio práctico de la reproducción-consciente. Sin embargo, lo que más me removió de mi sólida convicción del conocimiento fue lo que agregó a su explicación: “Cuando yo toco y canto, tocan

3 Instrumento de cuerda pulsada parte de la familia del cuatro venezolano.

y cantan en el mismo tiempo todos los que han tocado y van a tocar” lo cual da cuenta, no sólo de una profundísima y preclara sabiduría, sino de una muy diferente capacidad de percepción y comprensión del tiempo y la realidad, donde en la reproducción del canto y la ejecución de la danza y los instrumentos se congregan todos los ancestros, y al mismo tiempo todos los sucesores que ejecutarán ese mismo canto, con esa misma intención. En esta pequeña pero profunda reflexión creo que queda recogida una de las formas trascendentales con que nuestros pueblos comprenden la estética más allá de sus aspectos técnico-mecánicos y disciplinarios. En un sentido humano, evidencia y pone en primer plano eso que el maestro Juan José Bautista llamaba

la reconstitución del ser humano de conciencia comunitaria como sujeto trascendental y no como simple individuo reproductor del sistema (2017).

Es posible que estas reflexiones perfilen un punto de inicio para la transformación hacia una visión transmoderna de la estética, es ello lo que nos hemos planteado; sin embargo, me sentiría muy agradecido si las reflexiones puestas acá nos convocan a la discusión que está implícita en esta idea: la mirada eurocéntrica occidentalizada limita profundamente nuestra capacidad de comprensión y comunicación estética, lo cual tiene consecuencias tremendas en la constitución de la cultura y la reproducción de la vida.

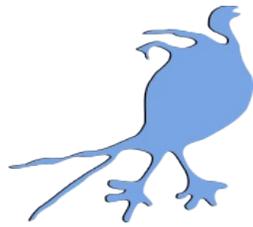
## BIBLIOGRAFÍA

- Bautista Segales, Juan José 2015 ¿Qué significa pensar desde américa latina? (Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura).
- Bautista Segales, Juan José 2017 Hacia la reconstitución del ser humano como sujeto”, inédito, Heredia – Costa Rica, Meshico – Tenochtitlan, Tlalpan de Cuicuilco, febrero – marzo 2017.
- Boulez, Pierre 1990 Hacia una estética musical (Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana).
- Boulez, Pierre 1996 Puntos de referencia (Barcelona, España: Editorial Gedisa).
- Dussel, Enrique 2018 “Siete hipótesis para una estética de la liberación” en: Revista Praxis, no. 77 enero-julio.
- Dussel, Enrique 2022 Estética de la liberación. 15 tesis sobre la belleza (Inédito).
- Fubini, Enrico 2001 La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX (Madrid: Alianza Música, Alianza Editorial).
- Hegel, George 1989 Lecciones sobre estética (Madrid: Ediciones Akal).
- Kant, Emmanuel 2006 Crítica de la facultad de juzgar (Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana).
- Zamacois, Joaquín 1990 Temas de estética y de historia de la música (Barcelona: Editorial Labor).

\* Nelson Hurtado  
hurtadonelson@gmail.com

Músico, musicólogo, doctor en humanidades, profesor titular de la Universidad Nacional Experimental de las Artes. Fue el director nacional de producción y creación de saberes de Unearte, vicerrector de la UNEXCA y actualmente es vicerrector académico de Unearte.







## LA COLONIALIDAD DEL CREER. GUERRA SANTA CONTRA LAS CREENCIAS SAGRADAS DE LOS PUEBLOS DOMINADOS

Bety Mendoza Chacón \*

### RESUMEN

La colonialidad del creer como mecanismo de control y disciplinamiento de las creencias sagradas de los grupos colonizados en América que se establece mediante la cristiandad. Funciona como empresa opresora y creadora de ideología religiosa, estableciendo lo que es sagrado y no, pero también la culpa y el pecado con lo que señala y castiga a las realizaciones sagradas de nuestros pueblos originarios, de las y los africanos y las de sus descendientes. Negación del ser, al considerarles pueblos sin secta, seres vacíos de Dios. La sentiexistencia como forma sagrada de vivir el mundo de la vida. Las fiestas tradicionales venezolanas.

### ABSTRACT

Coloniality of belief as a mechanism of control and disciplining the sacred beliefs of colonized groups in America that is established through Christianity. It functions as an oppressive and religious ideology-creating enterprise, establishing what is sacred and what is not, but also guilt and sin with which it points out and punishes the sacred achievements of our indigenous peoples, Africans, and their descendants. Denial of being, considering them as peoples without sect, beings empty of God. Sentiexistence as a sacred way of living the world of life. Traditional Venezuelan festivals.

---

Pienso y luego existo, “Je pense, donc je suis”, afirmaba el filósofo francés René Descartes (1637), al alegar que la razón es la única que puede ofrecernos conocimientos ciertos, que no debemos fiarnos de los sentidos, pues dejarse llevar por ellos puede confundirnos. Propone evitar la precipitación y la prevención, y no comprender en nuestros juicios sino lo que se presente tan clara y precisamente que no tengamos opción de ponerlo en duda; propone así dejar atrás las ideas sustentadas en las tradiciones, las creencias o en la experiencia. Y aun cuando se ha

generalizado la frase “pienso y luego existo”, una traducción literal del francés nos dice que la frase es “yo pienso y luego yo soy”, lo que colocaría en el mismo nivel al ser y al existir, al traducir indistintamente la frase en francés je suis como yo soy y yo existo.

El antropólogo colombiano Orlando Fals Borda aporta el concepto “sentipensar”, que dio origen a su propuesta de la Sociología sentipensante. Este concepto plantea la opción de pensar sobre lo que sentimos y sobre lo que hacemos, y con ese pensamiento producir saberes y conocimientos, incluye además la opción de

la meditación y la reflexión posterior a la sensación con el fin de realizar la acción. Con ello también se avanza en la importancia de pensar sobre las ideas que surgen de las tradiciones, las creencias o la experiencia.

Aporto la categoría de la “sentiexistencia”, que contiene la experiencia vital total: sentimos como respuesta a estímulos internos o externos, los percibimos de diferentes formas mediadas por múltiples factores que transitan desde lo individual hasta lo colectivo, reflexionamos sobre esa percepción y producimos pensamientos que se constituyen en meditación que al ofrecer resultados en términos de una idea o conclusión nos permiten tener conciencia de que somos parte de todo y de todos, quienes y con lo que coexistimos. La sentiexistencia es un proceso circular, porque cuando existimos, volvemos a sentir. Nos vincula con el mundo de la vida: la vida humana, la vida de la naturaleza, la vida colectiva, la vida cósmica.

Cuando sentiexistimos tenemos plena conciencia de nuestra presencia en el mundo de la vida, de nuestras interrelaciones subjetivas y sensibles, de las formas como el mundo nos afecta y cómo lo afectamos, es decir de las interafectaciones, y de cómo, producto de esas interrelaciones, germinan en nosotros mundos nuevos, con los que continuamos interactuando, interrelacionándonos e interafectando.

Existir implica sentir, sentir implica percibir todo con lo que existimos, también es cómo expresamos las emociones y los sentimientos; cómo entendemos lo que sentimos, es también crear creyendo.

Considero que los seres humanos contamos con variadas formas conscientes,

necesarias y poderosas de sentir y transitar directamente a la comprensión de existencia, es decir “sentiexistir”, una de ellas es participando en las fiestas tradicionales.

Entiendo a las fiestas tradicionales como prácticas sociales sagradas y festivas en las que se ponen en juego altos niveles de sensibilidades y afectaciones, pues se interrelacionan subjetividades tanto íntimas como colectivas; que se realizan en un territorio particular que les da forma y sentido, pues el vínculo estrecho con la naturaleza, cosmos o pluriverso es de vital importancia para su efectividad. Las comunidades construyen las singularidades de estas prácticas no solo a partir de sus interrelaciones y convenciones colectivas, sino imaginándolas simbólicamente como una acción sagrada, y por ello transformadora, que afecta sus territorios físicos y espirituales, geográficos, políticos, económicos y corporales.

La percepción que los hacedores de las fiestas tienen de las sensibilidades, vibraciones, resonancias y simbologías que se mueven en su transcurso, han sido transmitidas mediante los mecanismos de socialización que cada comunidad ha concebido para ello, es así como todos y todas se encuentran paritariamente en condiciones de interpretar lo que en su desarrollo sucede, de forma situada y particularizada.

Esas formas han transitado por diversos y en muchos casos, sufridos caminos. Las fiestas tradicionales que se realizan en las comunidades habitadas por personas que en su mayoría son descendientes quienes fueron secuestrados en África y sometidos a la esclavitud en nuestros territorios, y que al obtener su

libertad han sufrido también de racismos, inferiorizaciones, descalificaciones y otras naturalizaciones, han luchado contra colonialidades muy potentes creadas especialmente para desaparecer eso que para ellos y ellas constituye su pluriverso de creencias y saberes sagrados.

## LOS NEGROS Y LAS NEGRAS

Los conquistadores crearon para los habitantes originarios de Abya Yala el calificativo genérico de indios o indígenas, y para los trasladados desde África el de negros o esclavos, reduciendo en estos conceptos a una gran cantidad de pueblos y culturas ancestrales tanto americanas como africanas, tratando de que ya no fueran ellos mismos, sino parte de la cultura de la conquista y posteriormente de la colonización.

Les homogeneizaron a partir de las diferencias entre los que estaban y los que llegaron, sin importar cuán diferentes eran ellos entre sí, sino hasta qué punto se diferenciaban de los dominadores; cuidándose de unir a los africanos a la misma categoría que a los indígenas, crearon una estructura jerárquica dominador/dominado que fundamentó la explotación de los pueblos originarios americanos y africanos, de sus tierras y de su trabajo y desconocieron las profundas y significativas particularidades culturales de cada etnia y grupo cultural y humano, ocultando que eran profundamente diversos.

El calificativo genérico “negro”, definía para los europeos al ser humano atrapado en África, trasladado en barco hasta América y vendido en mercados creados para ello, a los misioneros y otros dueños de haciendas y plantaciones. Seres humanos a

quienes se les negó su humanidad al considerarlos una extraña raza no humana que, por lo tanto, no merecía gozar de algún derecho, y mucho menos de los privilegios que ellos, los blancos europeos, se abrogaban.

## SER O NO SER: TENER ALMA O NO

Una de las premisas surgida de amplias y profundas discusiones teológicas en el seno de la iglesia católica acerca de cómo abordar la cuestión religiosa en los seres que habitaban América y África, fue que el hombre/mujer tenía solo dos opciones: vivir sin alma y ser un animal, o adquirir alma y ser humano, y la única forma de obtener el alma era a través del bautizo en el cristianismo y la continuación de su dogma. Entonces los hombres o las mujeres –originarios americanos y africanos esclavizados, así como sus descendientes– que eran ajenos a la fe cristiana, eran considerados hombres y mujeres sin fe, que estaban vacíos de fe, vacíos de Dios, por lo que no podían ser considerados como seres humanos y solo acercándose al cristianismo podían optar a gozar de una humanidad medianamente aceptada.

En este sentido es importante tomar en cuenta que la humanidad completa era solo atribuible a los hombres blancos cristianos, por lo que los originarios, africanos y mujeres –aun siendo blancas– y aun cuando adoptaran el cristianismo siempre serían considerados/as inferiores.

Para los colonizadores europeos, y cuando digo colonizadores no me refiero solo a los ejércitos, sino que incluyo a los eclesiásticos, hacendados, nobles, monarcas, comerciantes, ladrones, esclavistas y artistas;

los habitantes de lo que llamaron el Nuevo Mundo, así como los africanos y africanas que ellos mismos trasladaron hasta aquí para someterlos a la esclavitud, al serles negada la condición humana mediante la premisa de que eran pueblos sin religión, se entendía que no estaban en condición de comprender la importancia que ellos le daban a temer a su Dios, ni tenían las cualidades necesarias para vincularse a la divinidad y hacerse acreedores de su gozo y bendición, y mucho menos de experimentar las experiencias místicas del encuentro con la majestad de la divinidad infinita de su Dios, y por ello procedieron a su disciplinamiento.

Fue así como los imaginarios religiosos, espirituales y sagrados impuestos por la colonialidad pre-moderna y moderna en todos los territorios sometidos a la colonización directa o a su influjo epistémico, se limitaron al dogma, la liturgia cristiana y a sus prácticas básicas, obligando solo a su repetición. Por ello no hubo iniciación en los misterios de la fe, ni se ofrecieron los conocimientos sagrados y místicos que habían alcanzado los religiosos del viejo continente a partir de sus interacciones con el universo islámico, druida y otras religiones antiguas.

Sin embargo, y para garantizar la sumisión al nuevo orden que decidieron imponer, situaron a Europa como el lugar ineludiblemente epistémico de lo religioso y lo sagrado, con una geopolítica en la que la religión cristiana/católica era el poder supremo, y Roma el centro de ese poder, trasladando a tierras americanas a los tribunales de la Santa Inquisición como forma de castigar el pensamiento sagrado no cristiano.

España realizó grandes esfuerzos por

mantenerse en esa geopolítica del poder religioso y entendió que la única forma de dominar a los habitantes de ese nuevo mundo que se abría ante sus ojos avariciosos era el poder espiritual, signado por un Dios que había decidido quién ordenaba y quién debía obedecer. Ante un Dios que manifestaba en boca de su representante en la tierra: el Papa, que los europeos eran sus hijos y estaba dispuesto a ofrendar al resto del mundo para verlos satisfechos, estableciendo esto como la única verdad inobjetable. Así crearon la cristiandad como mecanismo de propagación de esa idea y del disciplinamiento necesario para lograr la conversión.

#### COLONIALIDAD COMO IDEOLOGÍA PARA LA NEGACIÓN DE LA CONDICIÓN HUMANA

Reconocemos cómo contra nuestros pueblos, se han practicado permanentes epistemicidios, como resultado del proceso disciplinario y domesticador que incluye la imposición de las narrativas epistemológicas instaladas y naturalizadas como racionales y universales, proceso iniciado en tiempos de la lucha de los pueblos originarios contra el asedio europeo, ante la necesidad imperiosa de evitar la conquista de sus territorios. Y luego por la lucha férrea librada por los africanos y sus descendientes por la libertad y el reconocimiento de su condición humana. Hasta la lucha que mantenemos en la actualidad contra las nuevas formas de matar nuestros saberes y nuestras culturas.

Estas prácticas han estado dirigidas a silenciar o desaparecer todas las manifestaciones sensibles y subjetivas del quehacer humano, en especial las que se realizan en el mundo de la vida cotidiana,

orientándonos a un mundo alterno, efímero, antinatural, que nos aniquila como seres humanos, y que son particularmente poderosas para desequilibrar el campo de lo cultural.

En medio de este proceso civilizatorio violento, rapaz y que se actualiza constantemente, propongo una categoría que se dirige a la visibilización de los mecanismos que se instauraron con el fin de destruir y desaparecer los saberes y creencias sagradas de los pueblos sometidos, y que permite ver sus sobrevivencias como un esfuerzo para la descolonización epistemológica de los sistemas de saberes y creencias sagradas que se expresan en nuestras fiestas tradicionales.

Que se orienta a la comprensión de las culturas de nuestro Sur y en especial de las culturas de los y las afrodescendientes, por medio del estudio de las epistemes sagradas que fueron controladas y disciplinadas y que, sin embargo, fueron estructuradas y re estructuradas en un proceso temporal y clandestino en el que el pasado se desplazó por el presente manteniendo vivos los recuerdos y los saberes, y los cuales son la evidencia, en la actualidad, de la soberanía cultural de nuestros pueblos.

Esta categoría surge como resultado de acciones, reflexiones y emociones fronterizas, y reconociéndome como un ser que sentipiensa y sentiexiste en el mundo de la vida. Se origina en mi toma de conciencia sobre las cosmologías y epistemologías que surgen, y han surgido desde la instauración de la diferencia colonial; y que dialogan con evidencias de reacomodos y adaptaciones estratégicas que se produjeron como respuestas a la colonialidad impuesta, y que

se expresan actualmente mediante la presentación de las formas que se mantuvieron silenciadas durante todo este tiempo, resguardadas sigilosamente, y que ahora se muestran gozosas y orgullosas desde su vital potencia y magnitud.

La colonialidad, por ser un patrón de poder ideológico, está dirigida a las mentes, emociones, sensaciones y sensibilidades de los seres humanos a quienes se pretende con ella, dominar, manipular, silenciar y/o desaparecer, realizándolo a través de la creación e implementación de un imaginario social que no les incluye, que omite la presencia, no solo geográfica, sino fundamentalmente cultural de los grupos dominados.

La invasión y colonización de América no inauguró la opción racista para la dominación y la explotación de personas y territorios, que ya se establecía en la dicotomía entre pueblos con religión y pueblos sin religión, sin embargo, el concepto racista teológico se origina en el momento, como afirma Nelson Maldonado Torres (2003), cuando se interpreta que los originarios americanos son “pueblos sin secta” lo que fue traducido a pueblos sin religión, y por ello pueblos sin alma.

La relación entre religión e imperio está en el centro de una transformación vital de un sistema de poder basado en diferencias religiosas a uno basado en diferencias raciales. Por eso ya en la modernidad, la episteme dominante no sólo será definida en parte por las tensiones y mutuas colaboraciones entre la idea de religión y la visión imperial del mundo conocido, sino más bien por una dinámica entre imperio, religión, y las gentes que aparecieron en el mundo antes desconocido o creído

despoblado por los europeos (África primero y las Américas después). Es con relación a estas gentes que la idea de raza nace en la modernidad.

Esto nos permite pensar que la religión fue la primera de las colonialidades producidas por los sistemas de poder eurocéntricos colonialistas imperiales:

El «racismo religioso» («pueblos con religión» frente a «pueblos sin religión») fue la primera forma de racismo en el «sistema mundo capitalista/patriarcal occidental-céntrico/cristiano-céntrico moderno/colonial». Esta definición de «pueblos sin religión» se acuñó durante todo el siglo XVI en España. El debate que provocó la conquista de las Américas fue alrededor del tema de si los «pueblos sin religión» encontrados en las Indias Occidentales tienen alma o no tienen alma. Este debate colonial generó un «efecto boomerang» que redefinió todo el imaginario de dominación de la época.

Para Ramón Grosfoguel (2013), el poder colonial europeo creó la llamada cristiandad que se diferencia del cristianismo para ser la ideología del poder religioso. Con ello, Grosfoguel afirma que la cristiandad fue una construcción ideológica que ofrece el privilegio de la verdad religiosa al cristianismo. Es así como en un proceso sistemático de destrucción de las culturas del continente recién conocido y destinado por ellos a convertirse en su proveedor, justifica la apropiación de sus riquezas, de la fuerza vital de sus habitantes originarios y la aniquilación de sus culturas. No contentos con ello, utilizan al dios del cristianismo para que justifique el secuestro y esclavitud de millones de africanos y africanas que son trasladados y vendidos en América, y que entran a formar parte de los grupos ya inferiorizados.

El imaginario colonial/imperial creado mediante la ideología de la cristiandad, transformó y consolidó así una

estructura social y religiosa que funcionó como centralidad en todos sus proyectos colonizadores; sin embargo, al encontrarse con lo que llamaron pueblos sin religión, fue necesario modificar las estrategias que se habían dirigido a sustituir una religión por otra y que obligaba a quienes eran sometidos, y que practicaban una religión propia a convertirse al cristianismo, siendo éste el espíritu que movía a la realización de las llamadas guerras santas.

La pensadora decolonial Sirin Adlbi Sibai nos habla de una colonialidad de la religión pues, siendo ella musulmana reconoce el proceso sistemático realizado por occidente para, primero asignarle al Islam la condición de religión, lo cual niega radicalmente al afirmar que en él no hay iglesia, ni ortodoxia, ni misterios de fe, ni doctrinas, ni sacerdotes, ni dogmas, ya que es un “orden de valores”; y luego el proceso profundo de silenciamiento e invisibilización de las diferencias entre el cristianismo y el Islam que condujeron a una occidentalización del Islam y con ello a su colonización.

Es a ello a lo que me refiero con la colonialidad de la religión, en referencia a la violencia epistemológica, espiritual y conceptual aplicada a los otros pueblos, a los que desde el concepto cristianocéntrico de la religión, pretendidamente universal, se han equiparado sus otras experiencias, saberes, cosmovisiones, filosofías y sus formas de ser y estar en el mundo para invisibilizarlas, borrarlas o inferiorizarlas y subalternizarlas.

Mediante la colonialidad de la religión se le impone al islam, el concepto colonial de religión que es el cristianismo. Esa imposición no surge de la mutilación de origen de las personas creyentes del islam, sino de la mutilación y desmembramiento de su espiritualidad. La colonialidad de la religión impone la totalidad del concepto de

religión del cristianismo sobre la totalidad del sistema de creencias y de valores del islam.

A las y los esclavizados provenientes de África, así como a sus descendientes nacidos en territorios de Abya Yala, se les impone en América un tipo de colonialidad que, a partir de la imposibilidad de que ellos y ellas pudieran recomponer formalmente sus mundos de significaciones, se dirigió a sus creencias sagradas. Siendo que una de las estrategias para la aplicación de la colonialidad del creer es la de embarcarlos sin tomar en cuenta sus diferencias culturales y con ello de las que derivan de sus particulares mundos simbólicos.

Sufrieron los pueblos originarios de América y de África esclavizados aquí, de la misma violencia epistémica, espiritual y conceptual que fue aplicada a los musulmanes en todo el mundo, sin embargo, la diferencia entre un proceso y otro, es que tanto a nuestros pueblos originarios como en los de África no se les reconocieron construcciones espirituales sagradas que pudieran calificarse como una religión.

Si en algún pueblo de África hubo algo parecido a lo que para la cultura occidental es considerado como una religión, o alguna estructura simbólica que pudiera ser comprendida como tal, las características del proceso esclavista aplicado en América propiciaron la desarticulación de las homogeneidades, al trasladar a personas de diferentes etnias, lenguas y culturas unidas en un mismo barco, separadas luego al ser vendidos a diferentes compradores, que les trasladaba a sus haciendas sin tomar en cuenta si eran familiares o al menos del mismo pueblo o cultura.

La desarticulación original no permitió entonces que los africanos y sus

descendientes reconstruyeran en América una organización religiosa, por lo que la colonialidad instituida mediante la cristiandad fue dirigida a sus creencias, esperanzas y certezas espirituales y sagradas, cualesquiera que fueran.

Se pretendió con el establecimiento de una colonialidad racista, sexista, clasista, colonialista y posteriormente también secularizada, borrar de los imaginarios de las personas los sentires, creencias, certezas y saberes heredados de los antepasados y ancestros, que descansaban plácidamente en las subjetividades que giraban alrededor de los poderes de la naturaleza y del ser humano mismo, y que se expresaban en haceres emocionalmente satisfactorios que ocasionan placer y felicidad.

Entonces la Colonialidad del creer es el proyecto que se dirigió a disciplinar los saberes sagrados heredados de los antepasados y los ancestros, que se fundamentan en los poderes sanadores y transformadores de los elementos de la naturaleza, sus fenomenologías, sus cosmogonías, así como la cosmogonías de los seres que sentixisten con ellas, y que se manifiestan en bailes, cantos, sonidos, acciones simples o complejas que persiguen la transformación de la realidad y que ocasionan estados emocionales intensos; pues la confianza que tenían en sus propias divinidades, sortilegios, rituales, vínculos existenciales con los ciclos de la naturaleza y la pachamama, entre otros saberes sagrados, fueron desconocidos o invalidados sistemáticamente.

Entiendo entonces que el dominio, ocultamiento, negación y abolición de la confianza, las creencias y los saberes espirituales y sagrados que ocasionan

emociones y sentimientos intensos, con los que interactúan en el mundo de la vida, y a través de los que sentipiensan y sentiexisten los grupos subyugados, ha sido considerado por las élites de poder como de vital importancia para el establecimiento de la modernidad y con ella del capitalismo y la industrialización, pues implica la anulación de su humanidad en vías de la sustracción de su energía vital para ser dirigida única y exclusivamente en la producción de riqueza.

#### LA COLONIALIDAD DEL CREER

La colonialidad del creer es un concepto que se interseccionaliza con las colonialidades de ser, del poder, del saber y de la religión, y que se consolida en la concientización del rechazo, la negación y el consecuente proceso domesticador de los sentimientos de esperanza, convicción y fe, así como de las acciones que se dirigían a sus divinidades o deidades, o a su mundo simbólico y de significados sagrados.

Gravita en la colonialidad del ser que fija una línea vertical que separa las zonas del ser y el no-ser, afirmando que “las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas sub-humanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por tanto, negada” (Fanon, Franz 2010), lo que permite que sean rechazados desde todas las instancias colonizadoras imperialistas.

Esto se formaliza de distintas maneras, siempre exteriorizadas. Es así como la Colonialidad del creer es:

- Racista, porque en el tránsito hacia su aplicación racializa a los otros con el fin de desconocerlos como realmente humanos,

negándoles así condiciones sensibles para alcanzar estados de convicción espiritual y sagrada verdaderas;

- Espacial, porque al negar la habitación vital y creativa de los espacios por esas y esos a los que subyuga y que decreta como inexistentes, niega igualmente la posibilidad de que el espacio de sus imaginarios culturales esté ocupado por deidades, divinidades o seres espirituales y sagrados;

- Epistémica, porque rechaza que alrededor de la conceptualización de sus accionares sagrados se tejan redes de relaciones culturales, históricas y sociales que contribuyan a la construcción de saberes y conocimientos que conducen al desarrollo de las realizaciones de sus comunidades.

- Espiritual, porque niega o encubre la posibilidad de que los pueblos originarios tengan espíritus, tanto al espíritu personal concebido como alma o energía vital, como a espíritus que, concebidos como deidades, puedan constituirse en protectores o propiciadores de beneficios. Y al asumir como espacio de realización de lo sagrado al alma, niega la posibilidad de tener acceso a lo sagrado, y más aún, niega que nuestro ámbito de lo sagrado exista.

- Temporal, porque niega el tiempo histórico de los grupos que domina, así como el tiempo cósmico del mito al considerarlos como imposibles, atrasados y bárbaros.

#### CRISTIANISMO Y CATOLICISMO COMO CÚSPIDE DEL PODER RELIGIOSO

La colonialidad del creer se construye e impone a través de la ideología de la cristiandad, como le llama Grosfoguel, que establece al cristianismo como el gran yo, es decir como el poder religioso y espiritual

total, universal y grandioso que abarca todos los espacios de lo sagrado, definiendo a lo que no se incluye en él como profano, oscuro y pagano. Establece también el “gran mismo”, el en sí mismo: el ser, porque, como la colonialidad del ser, la colonialidad del creer se sustenta en la imposición de lo ontológico, del ser, del alma, como única posibilidad de existir.

Establece a la iglesia católica como el único y legítimo enunciador de lo sagrado, deslegitimando de esa manera a todo enunciado o enunciador diferente. Divide al mundo entre las ciudades santas y las ciudades profanas, inferiorizadas y subhumanizadas, que son también las de los condenados de la tierra como afirma Fanon (1983), aquellos condenados al rechazo y la exclusión per se, al desconocimiento y la invisibilización.

En la imposición de la ideología cristiano-céntrica racista, clasista y sexista dirigida a las sacralidades distintas, ese gran yo crea la culpa y el pecado, considerándolas como características de aquellos a quienes racializa, castigando y estigmatizando las emociones placenteras y felices que ocasiona el vínculo sagrado con la naturaleza y el mundo de la vida, y que contienen de forma natural las prácticas sagradas heredadas de los antepasados y ancestros, permitiéndose condenarlos al infierno, al purgatorio y a la eterna búsqueda del perdón.

Su icono es un Dios único: padre todopoderoso, creador del todo y la nada, bondadoso, amoroso, pero simultáneamente castigador, opresor, discriminador, racista, misógino, patriarcal y machista; que viene a ser el único otro, o lo completamente otro sagrado que se conceptualiza como sí mismo y no como alteridad.

El sufrimiento, la opresión y el rechazo a los que fueron sometidos por sus creencias ancestrales, los pueblos oprimidos de América y África tienen su origen en la construcción ideológica del cristianismo que decidió imponerse mediante mecanismos extremadamente violentos. Importantes filósofos y eclesiásticos europeos que dedicaron años de reflexión a los problemas de la fe cristiana concluyeron en el argumento de que no había otra forma de existir que no fuera dentro de ella, considerando cualquier duda o desliz como una herejía que debía ser eliminada y consumida en fuego; a esto se le llamó inicialmente La Inquisición, y luego la Caza de Brujas.

El fantasma de la herejía acompañó a los misioneros católicos que llegaron a nuestras tierras, pero también a cada europeo que hubiera visto a sus congéneres fallecer ante el poder aplastante de los tribunales de la inquisición o las Cruzadas, o a los moros o moriscos que hubieran sufrido los rigores de la sangrienta persecución a la que fueron sometidos para robarles su territorio y su cultura obligándolos a la conversión al cristianismo, argumentadas como guerras santas que velaban por mantener la fe verdadera, a la que imponían como auténtica religión y que permitió la invasión de territorios y el secuestro de saberes y culturas solo para ser considerados cristianos de segunda clase o ser vendidos como esclavizados.

El proceso de colonización del pensamiento significativo que caracterizó a la colonialidad del creer cumplió su objetivo y las creencias y acciones sagradas de los pueblos originarios americanos y africanos, así como sus descendientes, han sido

históricamente estigmatizadas y marginadas, puestas bajo sospecha, si no desechadas.

Es el de la modernidad entonces, un imaginario sagrado que pretende que todas las formas de la sacralidad, la espiritualidad, lo mágico y lo religioso sean contenidos de la fe exclusivamente cristiana, es decir que solo dentro del cristianismo puede haber sacralidad, espiritualidad o religión. Por lo que niegan que los seres humanos esclavizados, sometidos, racializados y expropiados por ellos tengan la cualidad de experimentar el momento sublime que percibe el hombre cristiano y que según Rudolf Otto, es la mayor evidencia de lo que consideran la magnificencia de la presentación de lo sagrado, que es lo Numinoso.

Se impone así la idea de que las personas forzosamente separadas de África y sus descendientes, no tienen la posibilidad de acceder a lo sagrado, de vivir experiencias místicas. En la biologización de su supuesta

inferioridad se les impuso una condición de no-espiritualidad, de no acceso al mundo espiritual. El catolicismo niega que los grupos inferiorizados que habitan la América colonizada por ellos, puedan siquiera experimentar completamente la verdad de la fe del dios católico, por lo que su acceso a la fe cristiana es siempre una sub-fe, una cuasi-fe. Y esto es así porque hay una Colonialidad de la creencia: una inferiorización de la posibilidad de creer del sujeto esclavizado.

Sin embargo, el mundo de la vida sigue allí, y aun cuando habitamos los espacios desacralizados que la modernidad nos impone, siempre volvemos a él. Volvemos cuando entramos en el pluriverso sagrado de los tambores de San Juan, los chimbanguales de San Benito o el tamunanguale de San Antonio. Volvemos a la matriz de la vida para experimentar lo numinoso, y allí sentí existimos siempre, para siempre.

#### REFERENCIAS

- Batalla, Bonfil 1972 El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. México, Anales de Antropología. Universidad Autónoma de México.
- Castro-Gómez, Santiago 2009 Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En La colonialidad del saber de Edgardo Lander.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón 2007 El Giro Decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (Bogotá: Siglo del hombre editores).
- Descartes, René 1637 Discurso del método
- Du Bois, William Edward ([1898] 2013) El estudio de los problemas de la población negra En: Revista CS, núm. 12, julio-diciembre.
- Edwards, John 2006 La Inquisición. La verdad detrás del mito (México DF.: Grupo Editorial Tomo)
- Espino López, Antonio 2013 “Ejecuciones, mutilaciones, violaciones”, así fue la conquista de América. Entrevista. En: El Confidencial. [En Red]. Disponible en: [http://www.elconfidencial.com/cultura/2013-10-12/ejecuciones-mutilaciones-violaciones-asi-fue-la-conquista-de-america\\_40390/](http://www.elconfidencial.com/cultura/2013-10-12/ejecuciones-mutilaciones-violaciones-asi-fue-la-conquista-de-america_40390/)
- Fals Borda, Orlando 2009 Una sociología sentipensante para América Latina (Bogotá: CLACSO).

- Fanon, Franz 1983 Los condenados de la tierra (México DF.: Fondo de cultura económica).
- Federici, Silvia 2010 Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria (Madrid: Traficantes de sueños).
- Falcones, Ildefonso 2009 La mano de Fátima (Barcelona: Grijalbo).
- Mezilas, Glodel 2015 El trauma colonial entre la memoria y el discurso. Pensar (desde) el Caribe (Pompano Beach: Educa visión Inc).
- Grosfoguel, Ramón y (2012), “El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?,” En: Tabula Rasa, N 16 [Consultado 5 de abril de 2021] Disponible en: <https://redalyc.org/articulo.oa?id=39624572006>
- Guacaneme Díaz, Juan Pablo 2008 Dialéctica de lo sagrado y sus símbolos conforme a Rudolf Otto y Mircea Eliade (Bogotá: Universidad de San Buenaventura).
- Herrera Restepo, Daniel. Husserl y el mundo de la vida. En: .Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu 2010, LII (153)
- Maldonado Torres, Nelson 2003 Sobre la Colonialidad del Ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En: El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. Compiladores.
- Mendoza Chacón, Bety del Valle 2021 Apoteosis numinosa. Las sacralidades afrodescendientes venezolanas. Tesis para optar al Título de Doctora en Artes y Culturas del Sur de la Universidad Nacional Experimental de las Artes. Venezuela.
- Pérez W., Inés y Márquez, Flor. Fragmentos de un discurso religioso en Nuestra América Negra. Territorio y voces de la interculturalidad afrodescendiente (Caracas: Ediciones de la Universidad Bolivariana de Venezuela).
- Phillips Zeballos, Andy 2015 “Epistemicidio: Así es como la modernidad suprime formas marginales de conocimiento” Recuperado de: <https://www.unitedexplanations.org/2015/12/03/31787/>

\* Bety Mendoza Chacón

Docente, investigadora y creadora en las danzas tradicionales, Licenciada en Danzas mención Danzas tradicionales, Doctora en Artes y Culturas del Sur.







## VIRTUALIZACIÓN DE LA SANTERÍA \*1

Luigi Giovanni Tini Di Lorenzo \*2

### RESUMEN

Esta investigación analiza la expansión de la santería como fenómeno virtual producto de la apertura del pueblo cubano a las Tecnologías de la Información y de la Comunicación (TIC), en el marco de la comercialización y la transnacionalización del patrimonio inmaterial de Cuba y la lucha de poderes entre diversas escuelas religiosas. El principal método de análisis y recolección de datos utilizado ha sido la investigación etnográfica. Los resultados obtenidos pretenden ser una contribución en el campo de la ciencia de las religiones y mostrar cómo la virtualización de la santería incrementa la práctica, la mercantilización y la ampliación de la red de economía virtual ligada al patrimonio inmaterial de Cuba.

PALABRAS CLAVE: Santería Osha; Comercialización; Virtualización; Cultura; Religión.

### ABSTRACT

This research analyzes expansion of Santería as a virtual phenomenon as a result of the opening of the Cuban people to Information and Communication Technologies (ICT), within the framework of the commercialization and transnationalization of Cuba's intangible heritage and the struggle of powers between various religious schools. The main method of analysis and data collection used has been ethnographic research. The results obtained are intended to be a contribution to the field of science of religions and show how the virtualization of Santeria increases the practice, commercialization and expansion of the virtual economy network linked to the intangible heritage of Cuba.

KEYWORDS: Santeria Osha; Commercialization; Virtualization; Culture; Religion.

---

### INTRODUCCIÓN

Esta investigación analiza la expansión de la Regla de Osha, comúnmente llamada santería, como un fenómeno virtual producto de la apertura del pueblo cubano a las Tecnologías de la Información y de la Comunicación (TIC), en el marco de la comercialización y la transnacionalización del patrimonio inmaterial de Cuba y la lucha de poderes entre las diversas escuelas

religiosas. Es el resultado de años de investigación, interacción, estudios y experiencias de la santería y del espiritismo en Cuba, Italia y Venezuela.

Este análisis cobra cada día más relevancia debido a su constante evolución en el ciberespacio y por las continuas transformaciones en los contextos internacionales. A su vez, ofrece una visión alternativa a las indagaciones tradicionales, ya que amplía el espacio de búsqueda hacia

---

\*1 Este artículo constituye una síntesis del trabajo final de Máster Interuniversitario en Ciencias de las Religiones: Historia y Sociedad (2019-2020) titulado "La virtualización de la santería, un estudio del auge de la Regla de Osha en el ciberespacio en el decenio 2009- 2019" de la Universidad de La Laguna, la Universidad Carlos III de Madrid y la Universidad Pablo de Olavide.

una realidad consolidada por los avances de las TIC, de forma especial en Cuba, en el decenio 2009-2019.

El estudio de la santería como fenómeno complejo y multivariado, trasciende sus fronteras originarias, y en muchos casos, tiende a adoptar características transculturales, no puede realizarse mediante una sola metodología, sino utilizar múltiples métodos para obtener resultados científicos. Así, a este pluralismo epistémico se debe aplicar el pluralismo metodológico (García, Janet 2014). A lo largo del trabajo, se ha desarrollado una investigación bibliográfica, que contiene además una revisión de literatura científica, notas de prensa, páginas webs, redes sociales, así como de artículos y ensayos relacionados con la práctica de la santería en sus contextos originarios y transnacionales.

Los principales métodos de análisis y recolección de datos utilizados han sido la investigación etnográfica, presencial y virtual, tanto cuantitativa como cualitativa, siendo fundamental la interacción en las comunidades virtuales a través de las TIC. El uso de técnicas de investigación cualitativa se hizo con entrevistas semi-estructuradas y no estructuradas, publicando estas últimas en dos plataformas, la primera, <https://www.onlineencuesta.com/> desarrollada por la empresa Enuvo, quien cuenta con conocidas multinacionales como clientes; la segunda, los grupos religiosos de Facebook, con debates y discusiones en tiempo real. Las entrevistas virtuales se realizaron por medio de llamadas de WhatsApp y Messenger de Facebook; las aplicaciones informáticas, con Google Play.

Es importante aclarar que en todas las técnicas empleadas para la recolección de

datos, se respetó el principio ético de la investigación científica, informando en cada momento a los religiosos de este trabajo investigativo. Entendiendo que la conducta no ética en la práctica científica es inapropiada, ya que corrompe tanto a la ciencia como al investigador (González, Manuel 2002).

Los resultados obtenidos pretenden ser una contribución en el campo de la ciencia de las religiones y mostrar cómo la virtualización de la santería incrementa la práctica, la mercantilización y la ampliación de la red de economía virtual ligada al patrimonio inmaterial de Cuba. Aunque no se pretende llevar a cabo un estudio de comunicación digital exacto sobre páginas Web, redes sociales y aplicaciones informáticas vinculadas con la santería, sí se intenta efectuar un acercamiento con los datos suministrados por estas fuentes de información. A su vez, la limitación de herramientas tecnológicas en la búsqueda de información y la vulnerabilidad de las muestras estudiadas indican la posibilidad de la presencia de errores muestrales, los cuales no invalidan los resultados obtenidos.

La presencia de la santería en el ciberespacio permite la innovación, adaptación y redefinición, así como la expansión transnacional y el enfrentamiento de poderes religiosos. Cada vez es más difícil ignorar la fuerte relación que existe entre la expansión de las religiones afroamericanas y las TIC. Un especial protagonismo en estas religiones lo lidera la Regla de Osha, debido a los importantes cambios implementados en Cuba en esta área durante el último decenio; los cuales provocaron una significativa metamorfosis tanto dentro como fuera de Cuba. Los cambios experimentados por los

cubanos marcaron una era sin precedentes para las prácticas religiosas en la isla, en un espacio histórico caracterizado por las continuas transformaciones sociopolíticas y económicas, consecuencias de la instauración de la revolución cubana, la disolución de la Unión Soviética y el bloqueo económico impuesto por los Estados Unidos de América.

En las últimas décadas, se ha publicado información importante sobre la relación de las religiones con las TIC; sin embargo, muy pocos estudios hacen referencia a la expansión religiosa y mercantilista de la santería, posiblemente porque la penetración de Internet en Cuba es un fenómeno muy reciente. Por otra parte, la literatura científica ofrece información contradictoria sobre las prácticas religiosas de las escuelas tanto tradicionales como afroamericanas. A su vez, esta investigación demuestra que no existe un estudio que desarrolle apropiadamente la santería bajo una perspectiva virtual.

Este artículo aborda la Regla Osha o santería y cómo se ha expandido a través de las redes sociales que circulan por Internet, la cual es una de las religiones afroamericanas más difundidas en el mundo, por medio de distintos procesos migratorios y del desarrollo de los medios de comunicación.

## CIBERESPACIO Y RELIGIÓN

Para el cierre del año 2019, según el portal Internet World Stats (equipo internacional de desarrolladores, investigadores y analistas) se contaban en el mundo más de 1762 millones de páginas Web, 4574 millones de usuarios de Internet,

26238 millones de emails enviados en el año, y 713 000 millones de búsquedas en Google (Internet World Stats 2020). Actualmente, el usuario global de Internet se conecta en promedio 6 horas y 43 minutos al día, todos los días. Es decir, 3 minutos menos en comparación con el año pasado, sin embargo, equivale a que cada usuario se conecta en promedio más de 100 días al año.

Las religiones e Internet están vinculadas de diversas maneras. A partir de los años ochenta se observa un incremento en la práctica de la religión en línea, desde la formación de comunidades religiosas virtuales, la utilización de correos electrónicos como medio de intercambio, hasta la creación de templos o iglesias virtuales. En el siglo XXI surgen sitios Web populares como Godtube, que utiliza la tecnología del podcast —emisión o distribución de archivos multimedia (audio y video)— religioso; y se observa la adhesión de importantes organizaciones confesionales a las innovaciones tecnológicas que establecen rincones virtuales de encuentro (Campbell, Heidi 2017). Actualmente, diversidad de páginas Web religiosas en el ámbito mundial se encuentran en miles de idiomas, muchas de ellas traducidas a otras lenguas, como la Web oficial de los Testigos de Jehová <[www.jw.org](http://www.jw.org)> que exhibe contenido en más de mil idiomas (Lopes, Jarrod 2019) para captar mayor cantidad de fieles, en una competencia global sin precedentes por el poder religioso. Otras Web religiosas institucionales como la del Estado de la Ciudad del Vaticano <<http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>> se caracterizan por recomendar el uso de Internet como medio de comunicación.

Por su parte, existen otras

organizaciones no confesionales ni partidistas como Patheos, donde se proporciona información mixta, con diferentes perspectivas religiosas y no religiosas. Es una realidad que las TIC han producido cambios en la población mundial. Por ello, las diferentes religiones en el mundo han adaptado sus prácticas a los cambios de Internet y las utilizan como una poderosa herramienta de desarrollo confesional y de marketing religioso.

## LAS REDES SOCIALES

A continuación, se analizan una serie de datos estadísticos generales y específicos, obtenidos a través de fuentes primarias y secundarias, que muestran el comportamiento de los usuarios en las redes digitales, móviles y sociales, de cómo estas influyen y a su vez se convierten en una parte de la vida habitual de la gran mayoría de las personas en todo el mundo. El reporte Digital 2020 es un informe del panorama digital desarrollado por DataReportal, un anuario estadístico que publica las principales inclinaciones y patrones de comportamiento en el ciberespacio y en redes sociales, preferencias de los usuarios de Internet en el mundo y tendencias nacionales en 239 países.

Del mismo modo, se examinan las estadísticas ofrecidas por Statcounter GlobalStats referidas al tráfico Web, pero en menor escala, debido a que esta empresa no utiliza ponderaciones artificiales para reparar el sesgo de muestreo, por lo que sus estadísticas no se pueden considerar muestras representativas. Aunque DataReportal y Statcounter GlobalStats son organizaciones independientes y utilizan distintos criterios

de clasificación, ambas informaciones exploratorias de datos o estadísticas descriptivas tienden a acercarse entre ellas, coinciden en que, una parte del análisis estadístico cubano se realiza con un muestreo de datos censurados, y en algunos casos inexistentes, debido a los controles y a la falta de información proporcionada por parte del gobierno cubano. Actualmente, según estas empresas, el liderazgo mundial en las redes sociales lo mantiene Facebook con más de 2500 millones de usuarios activos, sin considerar que el Messenger de Facebook sigue muy de cerca al ya conocido WhatsApp. El año 2019 cerró con saldo positivo en lo que respecta a los usuarios de las redes sociales en el mundo, con más del 9 % de nuevos cibernautas (321 millones) para un total global de 3,80 mil millones de usuarios (Kemp, Simon 2020). Por su parte, App Annie y DataReportal, revelan que aplicaciones informáticas para dispositivos móviles utilizan 10 de cada 11 minutos de uso del teléfono móvil. El reporte mundial de Annie State of Mobile 2020 destaca que, en el 2019 se incrementaron las «Aplicaciones Web Progresivas» (PWA) y los usuarios de teléfonos inteligentes descargaron más de 200 mil millones de aplicaciones móviles con un promedio de gasto total de 120 mil millones de dólares; aclarando que, si bien los juegos representan la mayor parte de las descargas con un 25 % del total, no es menos cierto que, éstos no son la mayor categoría con respecto al tiempo de uso de las aplicaciones.

El 50 % de las 3,7 horas que las personas utilizan teléfonos móviles cada día, manejan aplicaciones sociales y de comunicaciones. GlobalWebIndex indica que los usuarios en la red recurren a aplicaciones

en casi todos los aspectos de sus vidas: contactar amigos y familiares, motivos laborales, relajarse, administrar finanzas, e inclusive para encontrar el amor de sus vidas. Una importante información para el uso de herramientas en la creación de grupos de difusión, de formación y de práctica de la santería en Cuba y en el mundo (Kemp, Simon 2020).

## EL ACCESO A INTERNET Y LAS REDES SOCIALES EN CUBA

Los diferentes acontecimientos históricos, sociales, políticos y económicos, especialmente con la llegada de la revolución cubana al poder, provocaron serias consecuencias para su población, y el

desarrollo tecnológico, las redes de comunicación y la conexión a Internet, no han sido la excepción. La primera conexión de Internet en Cuba se inició en 1996 por vía satelital pero limitada a un grupo de usuarios (funcionarios gubernamentales, médicos, investigadores universitarios) y estaba caracterizada por una ineficiencia tecnológica que aplazó su expansión hasta que el gobierno cubano formalizó la compraventa de equipos de computación en el 2007. Mientras tanto, para contrarrestar la falta de comunicación en la isla, en el 2008 se inició la venta semanal de una colección de material digital clandestino pero tolerado llamado «El Paquete», compuesto por juegos, aplicaciones, revolico (anuncios clasificados) y películas (Rodríguez, Alejandro 2015).

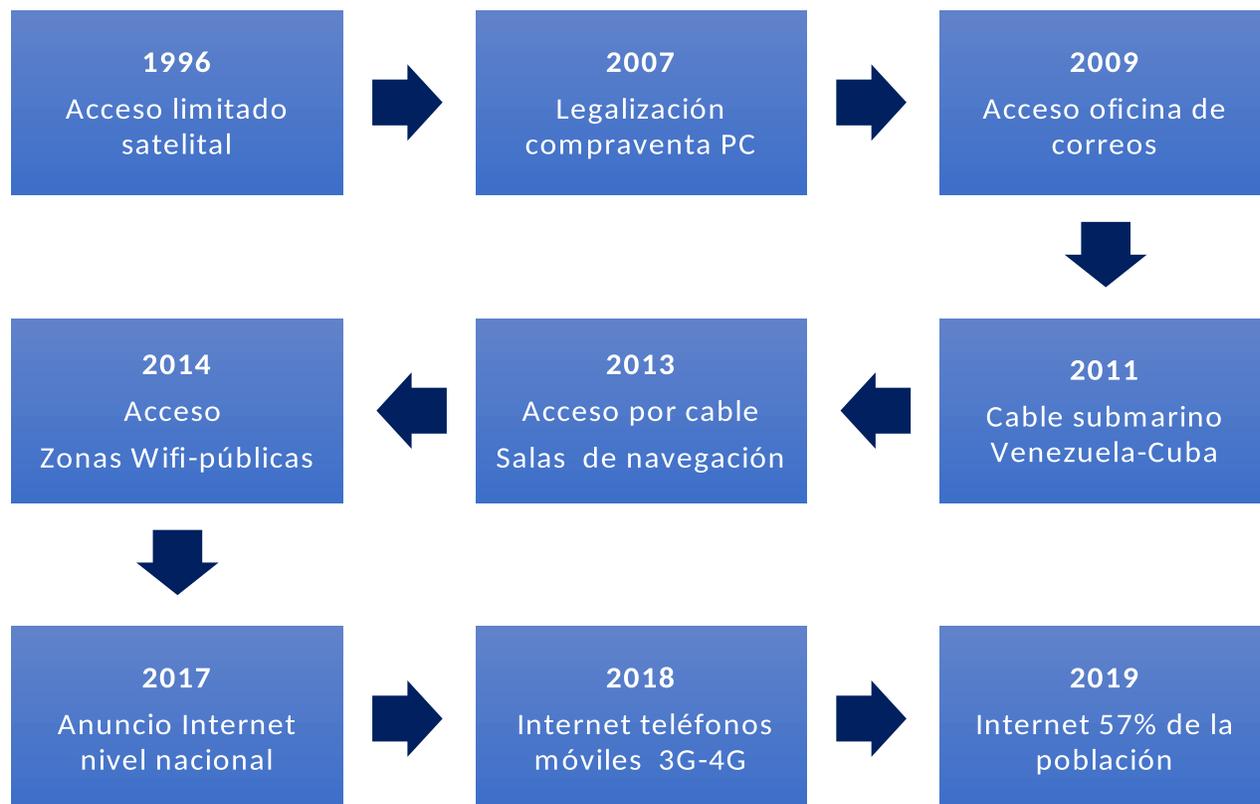


Figura 1. Evolución de Internet en Cuba.  
Fuente: (EcuRed 2016; ETECSA 2016; 14ymedio 2017; Cuba.cu 2018; Rodríguez, Susana 2019). Elaboración propia.

Posteriormente, un proyecto muy lento de extensión de Internet dio como resultado que en el 2009 se ofrecieran los primeros servicios para el acceso a través de las oficinas de correos en colaboración con la red de Joven Club de Computación y Electrónica —intranet para conexión interna cubana—. La conexión era onerosa y limitada, y la búsqueda de información se realizaba por medio de servidores con dominios locales (.cu). En el 2011 se iniciaron las instalaciones del cable submarino de fibra óptica en un proyecto bilateral con Venezuela que se hizo operativo en el 2013. Para finales del 2014 se habilitaron más de 700 zonas de WiFi públicas, mayormente en la capital, que paulatinamente se fueron expandiendo en el 2017 a otras provincias cubanas. Paralelamente, en el 2016 se creó una aplicación para conectar libremente el acceso

a Internet, a cubanos y norteamericanos utilizando el correo electrónico, pero mucho se ha dicho sobre los alcances y la eficiencia de ésta. (EcuRed 2016; EFE 2017; 14ymedio 2017).

Ahora bien, en el análisis de los informes de DataReportal y Statcounter GlobalStats, es importante aclarar que, los problemas estadísticos de las investigaciones en Cuba, surgen debido a la falta de datos, por lo que, DataReportal explica que cuando no puede ofrecer un informe completo para la isla es debido a la limitada información disponible. En virtud de los datos y de los reportes analizados del año 2014, se deduce un progresivo incremento de las conexiones de Internet en la isla, producto de la instalación de la fibra óptica que trajo como consecuencia el libre acceso a las zonas de WiFi públicas, a las instalaciones por cable y a

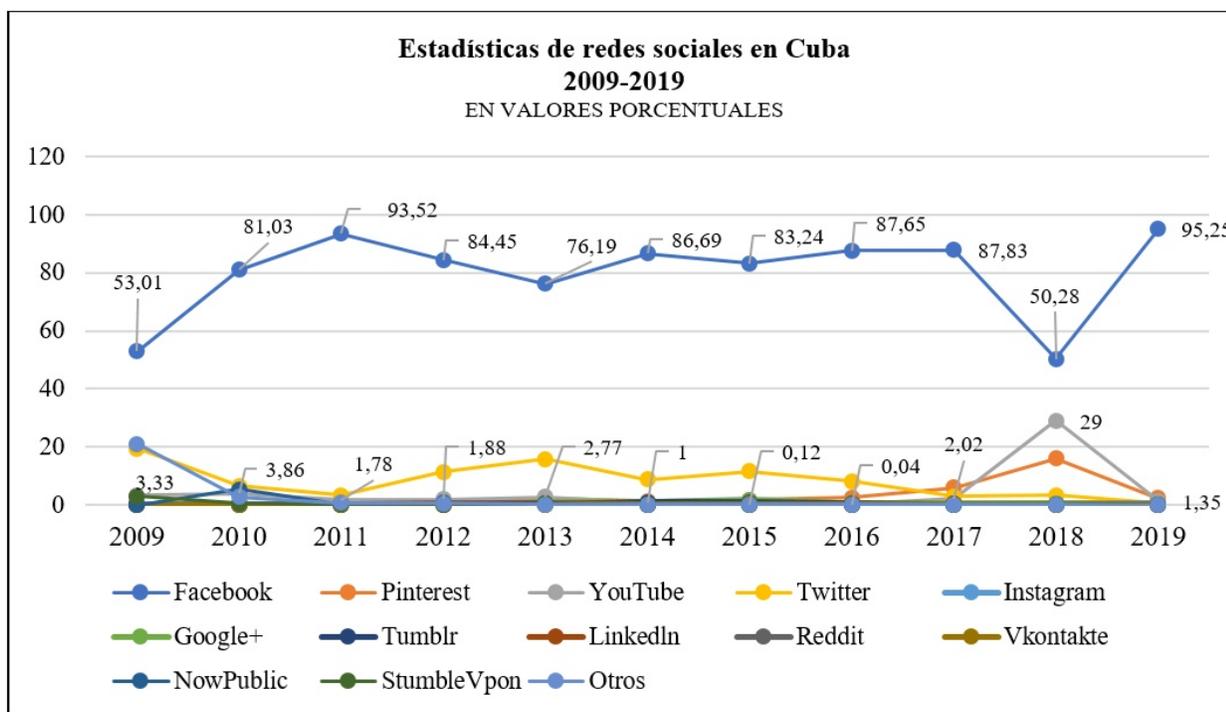


Figura 2. Estadísticas de redes sociales en Cuba. Fuente: (Statcounter 2017). Elaboración propia.

la conectividad de la telefonía móvil en todo el territorio nacional. Esto conllevó a la apertura de las salas de navegación en el 2013, al desarrollo de las instalaciones por banda ancha entre 2014 y 2017, a la activación de la telefonía móvil en el 2018, con una importante penetración de más 57 % de Internet en la población.

En el dibujo anterior (Figura 1), se resume cronológicamente la evolución de Internet en la isla caribeña.

DataReportal revela que un verdadero boom de usuarios y conexiones de Internet se produce en el período 2017-2019; del mismo modo, destaca un aumento de 279 000 nuevos usuarios de Internet (+8 %) y un incremento exponencial de más de 3 millones de nuevos usuarios de redes sociales (+368 %) para el año 2017, comparado con el 2016. Otro dato interesante es el aumento del 126 % de teléfonos móviles y la disminución del 9 % en el uso de las computadoras de escritorio. A su vez, Cuba sigue siendo noticia mundial en el 2018 por el ascenso de 932 mil (+25 %) nuevos usuarios de Internet y 886 mil (+25 %) nuevos cibernautas de redes sociales.

Sin embargo, a pesar de que las fuentes primarias de información no suministraron reportes completos entre 2018 y 2019, debido a la limitación de datos proporcionados; sí lograron publicar información esencial sobre la realidad digital en la isla. Así, el 2019 reflejó un incremento de 1,4 millones de usuarios de Internet (+40 %) y más de 2 millones de nuevos usuarios de redes sociales (+47 %). Para principios del 2020 se evidencia un aumento de 630 mil (+10 %) usuarios de Internet y una leve disminución de 200 mil (-3 %) usuarios de redes sociales (Kemp, Simon 2017, 2018 y

2019).

DataReportal al 29 de febrero de 2020 señalaba que Cuba posee una población de 11,33 millones de habitantes (77 % urbanizada); 5,77 millones de teléfonos móviles conectados (51 % de la población); 7,10 millones de usuarios de Internet (63 %) y 6,27 millones usuarios activos en redes sociales (55 %); posicionándose por encima de la media mundial en cuanto al número de usuarios activos en Internet y en redes sociales se refiere (59 % y 49 %, respectivamente). Internet World Stats al 31 de diciembre de 2017 reporta 4,1 millones de cubanos inscritos en Facebook. Por su parte, Alexa —empresa de Amazon que informa y clasifica los sitios Web— establece un ranking de visitas de páginas Web para las conexiones en Cuba, clasificándolas por el tiempo transcurrido en cada visita y el número de páginas en la misma (Amazon Alexa 2010-2020). Las páginas en las cuales transcurrieron más tiempo los cubanos en el año 2017 fueron <www.revolico.com> y <www.facebook.com>.

Facebook es la red social líder indiscutible en Cuba, seguida por Youtube en un distante segundo puesto, a pesar de que entre 2017 y 2018 se evidencia un acercamiento competitivo por las cuotas de mercado en la isla.

Según el Centro Cubano de Información de Red —CUBANIC— del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente de Cuba, en el 2016 se inició la entrega de dominios cubanos (.cu), y al 29 de febrero de 2020, existen más de 5500 dominios (.cu). Los precios de la conexión a Internet en Cuba son costosos para el cubano promedio, con una oscilación entre 1 y 30 Pesos Cubanos Convertibles (CUC) —actualmente

<b>Nombre Página</b>	<b>Ubicación</b>	<b>Servicio ofrecido</b>
Babalawosantero cubano	Transvirtual.	Consultas, rituales, amuletos, conjuros, amarres, recuperación de pareja, consagraciones, iniciaciones, sacrificios, venta de artículos religiosos.
Consulta Santería Babalawo	Transvirtual.	Consultas, ceremonias.
Santería	n/d	Oraciones, conjuros, trabajos de magia, patakíes, religión, consagraciones.
Iglesia de la Santería de los Orishas	Los Ángeles, Estados Unidos.	Iniciaciones, servicios espirituales, consultas, ceremonias, rituales, sacrificios.
Los Santos Guerreros	España.	Rituales, venta de artículos religiosos, consultas, tarot.
Temas espirituales	Nueva York, Estados Unidos	Consultas espirituales, tarot, seminarios, talleres, retiros.
Santería Sonia Guerrero	Bratislava, Eslovaquia.	Consultas, tienda virtual, cursos.
Santería	n/d	Información religiosa.
Santería	n/d	Botánica Santería
Santería mexicana	México.	Información religiosa
Santería Cubana	Argentina.	Consultas, información religiosa.
El blog de Santería cubana	España.	Información religiosa.
Blog Santería Ifá	España.	Venta de artículos religioso y libros.
Santería	n/d	Información religiosa, hechizos, conjuros, oraciones.
Santería, Los Orishas y sus Patakíes	n/d	Información religiosa, hechizos, conjuros, oraciones.
Santería Milagrosa	Madrid, Barcelona, Gran Canarias, Lyon, Génova.	Tienda virtual transnacional completa. Incluye joyería.
About Santeria	Estados Unidos.	Educación y formación religiosa.
Il Crogiuolo	Italia.	Tienda transvirtual. Incluye joyería.
Babalawo en Madrid	España.	Consultas.
Santería	n/d	Oraciones, conjuros, amarres.

Tabla 1. Páginas Web vinculadas con la Santería. Elaboración propia.

retirado de circulación—, dependiendo del paquete de datos, el tipo de conexión, la cantidad de Mb o de Gb; y la red móvil, es la más utilizada y la más costosa (Figueredo, Oscar 2019). Es propicio informar que el monopolio estatal de Internet en Cuba es administrado por la Empresa de Telecomunicaciones de Cuba —ETECSA— (Nepi, Marco 2019).

## LA VIRTUALIZACIÓN DE LA SANTERÍA PÁGINAS WEB, REDES SOCIALES Y APLICACIONES INFORMÁTICAS ANDROID

La integración del trío dinámico virtual (tecnología, comunicación e Internet), ha creado espacios virtuales y servicios en línea. Los avances en las relaciones interpersonales en la mayoría de los campos están unidos a la virtualización de diversas comunidades, ya sea en situaciones de normalidad, o en momentos de emergencia mundial, como en el escenario del Covid-19.

Se trata de fenómenos masivos en línea interconectados entre sí. Se encuentran allí: foros de discusión, video conferencias, redes sociales, chats, grupos de noticias o de cualquier otro interés en común, hasta situaciones imaginarias con múltiples escenarios virtuales. Ahora bien, los miembros de las organizaciones religiosas han construido comunidades virtuales de fe, activando los diferentes dispositivos tecnológicos mediante el intercambio de información y la participación colectiva.

Por ejemplo, el 29 de febrero de 2020, una búsqueda en Google con la palabra «santería» arrojó un aproximado de 6,12 millones de sitios Web en español y 6,08 millones en lengua inglesa. A los efectos de

confrontar la palabra santería con otra religión, se realizó la búsqueda de la palabra «catolicismo», la cual arrojó alrededor de 22 millones de resultados en español y 20 millones en inglés. Adicionalmente, como apoyo en este proceso de búsqueda, se utilizó el servidor de Internet Wayback Machine —servicio que alberga una biblioteca digital de sitios de Internet—, cuyos resultados fueron vinculados a los obtenidos en Google, Bing y DuckDuckGo para seleccionar 20 páginas Web relacionadas con la santería.

Como dato de interés, no se localizó ninguna página Web concerniente a la santería con el dominio cubano (.cu) ni con referencias territoriales creíbles en Cuba. También se utilizaron los buscadores Search Console (de Google), de Tor y el de Ask, pero sin obtener ningún tipo de resultados. Por lo tanto, se observaron algunas páginas Web atañidas con la santería que ofrecen servicios de consultas, consagraciones religiosas, sacrificios de animales, venta de artículos religiosos (tienda virtual), trabajos de magia, iniciaciones, servicios espirituales, ceremonias, rituales, seminarios, talleres, formación e información confesional, entre otras. Se ha utilizado el término «transvirtual» para denotar al sitio Web que trasciende de su propia página Web mediante la utilización de la tecnología, en especial, la optimización de los resultados en los motores de búsqueda con el apoyo de los metadatos —conjunto de datos— que conforman la página Web.

En la revisión, las dos primeras páginas Web transvirtuales utilizan probablemente dos estrategias digitales para promocionar sus cibersitios: el marketing religioso y el SEO —Search Engine Optimization—. Se observa que al colocar en

Imagen	Nombre	Descripción del grupo	Miembros	Fecha creación
	Santería Mundial - Osha - Ifá	“La Santería o Regla de Osha - Ifá es un conjunto de sistemas religiosos que funden creencias católicas con la...” (...)	7310	06/04/2016
	Hablemos de Santería	“Este grupo viene a ustedes para ser un medio donde todos los Santeros, Santeras y Aleyos del mundo puedan compartir...” (...)	5820	27/06/2015
	Santería	“Pedimos a todos los Miembros su colaboración para que éstas sean respetadas en su totalidad y el grupo siga...” (...)	37775	13/08/2010
	Santeros	“Debates y conversaciones religiosas”.	15169	03/01/2011
	Santería, yoruba, santeros, babalawos y religiosos del mundo	“Grupo elaborado para todo religioso”.	4907	22/07/2018
	Santería, patakies y más	“La religión yoruba”.	16861	21/06/2019
	Santería y Palo Mayombe	“Este grupo se hizo para aprender más de la religión yoruba (Santería y palo mayombe) y dar un vistazo todo...” (...)	5399	12/11/2016
	Santería	“La Regla de Osha es un conjunto de sistemas religiosos que funden creencias católicas con la cultura tradicional” (...)	26597	08/03/2009

	Orisha World	“Bienvenido a mi grupo, este grupo está dedicado a todos los Orisha's. En este grupo puedes compartir conocimientos ...” (...)	135745	26/06/2016
	Santería 305 Miami	n/d	15138	22/12/2016
	El Amor a nuestros Orichas Ashe	“Este Grupo está abierto a todos los Hermanos del Mundo que quieran conocer el Origen, Historia y Cultos a...” (...)	28081	06/08/2016
	Sabiduría Yorùbá Ifá/Òrìsà	“Grupo de aprendizaje. Se permite cualquier tema sobre las religiones de origen africano. Por respeto al grupo lean las ...” (...)	17217	19/12/2015
	Hijos de la Osha	“Omi tuto ona tuto tuto ile que siempre nuestro camino sea abierto por baba elegba esté fresco lleno de bendiciones ...” (...)	29824	20/08/2014
	Aprende Aleyo	n/d	3.458	09/10/ 2017
	El Principe Elegua Laroye	“Este Grupo es dedicado a todos Los seguidores de Eleggua, Santo que nos abre los Caminos a todos. (...)	70347	11/12/2018
	iworos - espiritismo - osha - ifa	“iworos.com es un punto de encuentro para creyentes, espiritistas, santeros y babalawos donde compartimos historias...” (...)	15241	29/02/2016
	LA VOZ DE IFA...	“EN ESTE GRUPO QUEDA PROHIBIDO DESPRESTIGIAR A COLEGAS RELIGIOSOS Y POR...” (...)	15960	04/03/2019
	Amor Yoruba	n/d	20198	25/09/2018

	Templo Yoruba Ile Irete Ntelu	“Bienvenidos a nuestro foro el cual compartimos el mismo ideal con humildad respeto sabiduría y amor a ...” (...)	11213	06/01/2014
	A las puertas del secreto	n/d	9070	08/02/2017

Tabla 2. Grupos de Facebook vinculados con la Santería. Elaboración propia.

el buscador de Google las palabras «consulta santería» o «consultas santería» ambas páginas-<<https://www.consultassanteria.com/>> y <<https://www.consultasanteria.es>> se ubican en los tres primeros resultados de Google, identificadas como título de búsqueda «CONSULTA SANTERIA», + «PAÍS», de acuerdo con la dirección IP. De esta manera, el usuario de Internet piensa que la ubicación del santero se encuentra en su país, cuando en realidad todo el proceso es una réplica digital, que incluye los servicios virtuales, casi en tiempo real, a excepción de algunos que requieran la presencia física de las partes, o que se decida viajar a Cuba para realizar turismo religioso, o alguna ceremonia o consagración.

La santería en las redes sociales, específicamente en Facebook, constituye un fenómeno verdaderamente interesante, tanto en Cuba como fuera de ella. En este sentido, se encuentra presente en sus diversas modalidades y, en los grupos de usuarios; en varias búsquedas efectuadas el día 29 de febrero de 2020 en idioma español de grupos religiosos, se evidencian comunidades

virtuales, con miembros de miles de personas y con 1800 a 3500 post diarios (los grupos de santería contabilizan aproximadamente 2500 post al mes); grupos católicos con 1000 a 2000 post diarios; grupos de Testigos de Jehová con 200 a 500 post al día.

En estos grupos confesionales no solo se produce un intercambio entre sus integrantes, sino que se utilizan para la divulgación de información en tiempo real, la formación confesional, la venta de artículos religiosos, entre otros. Se analizaron los primeros veinte grupos arrojados en el buscador de Facebook vinculados con la santería; muchos de ellos son públicos, otros son privados y algunos secretos.

De este análisis, se deducen diversas tendencias dentro de la misma religión, así como el vínculo de la santería con otras religiones afines como el vudú, y el espiritismo. La cantidad de miembros en cada grupo y la diversidad cultural de sus integrantes confirman una vez más, la interconexión global en la práctica de la religión a través de las redes sociales. Estas comunicaciones se pueden confirmar

fehacientemente por medio de algunas manifestaciones como el intercambio de información confesional, debates, transmisiones en directo, cursos de formación online, así como también una gran solidaridad entre sus miembros. Pero, además, se involucran los falsos religiosos y los mercantilistas de la religión, que frecuentemente son expulsados o denunciados por practicantes serios de la santería. Estas actividades son diarias, frecuentes e intensas, con intervención en tiempo real y contabilizan miles de post mensuales, dependiendo del grupo.

Por otra parte, las fechas de creación de los grupos concuerdan en cierta medida con los datos aportados por la curva de usuarios de Facebook de Statcounter. Y al parecer, el proceso de virtualización es directamente proporcional al período de auge en la conexión a Internet en Cuba. Por lo demás, los administradores y los miembros de los grupos de Facebook no son todos cubanos, por lo que no se puede establecer una relación directa y exclusiva de pertenencia cubana al grupo, lo que no niega la presencia de cubanos en el mismo. De esta manera, es oportuno citar a la periodista Regina Coyula, participante en el evento Cuba Internet Freedom en el 2016, al expresar que «Uno entra a un cibercafé en Cuba y todas las pantallas están en blanco y azul, los colores de Facebook» (Cartaya, Rolando 2016).

Se estima que, Facebook como principal red social utilizada en Cuba, detenta más del 95 % de la cuota de mercado, un liderazgo indiscutible en la isla. Los informes de DataReportal y Statcounter indican el aumento exponencial de los usuarios de este servicio de redes sociales,

especialmente en el período 2017-2019. Sin embargo, es importante recordar que, una parte de sus nuevos usuarios en ese período, se produce por la disminución de la cuota de mercado de YouTube en la isla. La virtualización de la santería por medio de los grupos de Facebook es una realidad en grupos públicos y privados. La difusión de ceremonias, ritos y prácticas de la santería en las redes sociales aumenta día tras día, especialmente en Cuba, por las oportunidades que brinda la plataforma de Mark Zuckerberg, su fundador. Miles de religiosos cubanos, ven como una oportunidad, conectarse en un mercado cautivo de fieles que buscan las prácticas originarias de la santería por una simple curiosidad, una moda o adherirse a ella como religión.

Las transmisiones en tiempo real de los líderes espirituales (santeros y babalawos) que propician la participación de sus fieles, en cualquier parte del planeta, ya sea Cuba el origen o destino del mensaje, es una de las funciones informáticas soportada por Facebook, y que hasta la fecha no tiene competencia con WhatsApp ni YouTube. Las aplicaciones informáticas son muy utilizadas en la actualidad, se trata de programas de computación que permiten realizar una o varias tareas, característica que las diferencian de otros softwares como los sistemas operativos o los programas de utilidad.

En este artículo se analizan las aplicaciones para móviles Android, por ser estas las más utilizadas y asequibles, ya sea por el costo de los teléfonos que la soportan, así como por el precio de estas. Un dato relevante para el presente estudio es que el 80,8 % de los usuarios mundiales de Facebook

móvil en el 2019 accedieron a sus aplicaciones con dispositivos Android (Kemp, Simon 2020).

El liderazgo mundial en la distribución digital de aplicaciones para móviles lo tiene Google Play operada por el coloso de su mismo nombre. El acceso a la plataforma se admite con cualquier dispositivo Android (Pc, móvil, Tablet) a través de la página Web <<https://play.google.com/>> o directamente con la aplicación Google Play, y los usuarios pueden descargar aplicaciones gratuitas o de pago, las cuales se encuentran clasificadas en libros, juegos, suscripciones de noticias y revistas, películas, música, entre otras; pero además, el usuario puede hacer una búsqueda por palabras claves de acuerdo a su interés. Las aplicaciones no solo van dirigidas a los fieles, sino también a los sacerdotes católicos, para facilitar el desarrollo de su homilía: en lugar de usar el libro, aprovechan su teléfono inteligente o una Tablet.

Las aplicaciones en Google Play Store están disponibles para muchas religiones, como la musulmana, especialmente las relacionadas con el Ramadán y aquellas dedicadas al judaísmo o al hinduismo. Hay aplicaciones oficiales como Vatican.va, prácticas de meditación como Meditación Guiada, la Biblia de Reina Valera, Historia de las Religiones, Aprender a Rezar islam (Salah), Tao Te Ching, entre muchas otras. En fecha 29 de febrero de 2020 se realizó una búsqueda de las aplicaciones disponibles en Google Play con la palabra «santería», la que arrojó como resultado un total de 228 aplicaciones. Por lo que, se analizaron las 20 primeras aplicaciones informáticas Android vinculadas a esta.

Como parte de este proceso, se

comprobó la variedad de aplicaciones concernientes a la santería que oscilan desde la formación confesional, histórica y mitológica Yoruba; la enseñanza de la lectura de los sistemas de adivinación como el Obi (coco), el Diloggún (caracol) y el Tablero de Ifá; los textos de los patakíes; los libros vinculados con la religión y el Tratado de Ifá; cantos y canciones a los Orishas; rituales y hechizos; oferta de servicios de santeros, videntes y espiritistas; e inclusive aplicaciones que unifican el vudú, el espiritismo y el palo monte en una perspectiva integral. Se evidencia un mercantilismo informal virtual de alcance mundial, con estrategias de marketing religioso bien definidas, en un mercado de abierta competencia, sin limitaciones ni barreras.

Se aprecian las múltiples y variadas páginas Web relacionadas con la santería orientada en contenidos académicos, informativos, mercantiles, hasta confesionales, entre otros. El usuario acciona un poderoso sistema virtual al acceder a la página Web, que a su vez está enlazada con las redes sociales: Facebook, Twitter, WhatsApp, Instagram, YouTube, entre otras; con sus respectivas aplicaciones informáticas. Por ejemplo, un famoso santero o babalawo en Cuba, publica en su blog de Facebook (página Web) que, determinado día transmitirá parte de una ceremonia de coronación de santo en un grupo de Facebook (red social), a través de una transmisión de Facebook (aplicación informática).

Los seguidores que están interesados en participar en la actividad religiosa del santero o babalawo hacen viral la noticia en las redes sociales. El día de la transmisión en directo, cientos de personas de diferentes

partes del mundo (evento transnacional) se dan cita virtual. Durante la transmisión se produce una interacción confesional en tiempo real, de índole participativa, con intercambio de información y de emociones, manifestada con los Emoji o emoticones. Dependiendo del patrocinador se podría permitir un feedback en tiempo real entre los presentes. Al finalizar la transmisión, el archivo de video queda en el muro del usuario de Facebook (red social, página Web y aplicación informática) que, será compartido por Facebook, WhatsApp, Instagram (redes sociales), enviado por correo electrónico (página Web), colgado en YouTube (red social aplicación y página Web), y podrá ser visto y compartido en cualquier otro momento, con efectos multiplicativos para cualquier persona del planeta que disponga de un medio virtual para recibirlo y/o compartirlo.

## LA SANTERÍA EN EL CIBERESPACIO: ECONOMÍA VIRTUAL, COMERCIO ELECTRÓNICO Y TIENDAS VIRTUALES

La existencia de una poderosa red de economía informal en Cuba es el resultado de un conjunto de prácticas diarias conectadas a las realidades económicas, sociales, políticas y religiosas del cubano. Una buena parte de los procesos y prácticas de esta economía informal se materializa para convertirse en economía virtual, entendida como el sistema de intercambio entre operadores económicos mediante la utilización de las TIC, es decir, bajo un contexto de economía mediada por la tecnología. Por lo que, en el caso de la santería los operadores económicos son los sujetos involucrados en la creación y

distribución de la riqueza sostenida en la mercantilización de la religión.

Por ejemplo, un turista que esté interesado en conocer la santería podrá efectuar una búsqueda en Facebook, la cual le arrojará resultados vinculados con sus inquietudes. Por tanto, se inicia un proceso de intercambio informativo, consecuencia de las interacciones cibernéticas con alguna persona intermediaria o con el propio santero o babalawo. Esta interacción virtual es el comienzo de un eficaz proceso amplificador que involucrará a los operadores económicos informales relacionados con la religión, en una fórmula ganar-ganar.

De esta manera, con un sistema de redes nacionales y transnacionales se simplifican algunos procesos físicos, las conexiones de la economía informal crecen, como resultado del enriquecimiento de la cadena de valor, y lo más resaltante es que el mercado de la santería se extiende. Una expansión vinculada con la mercantilización de todos los procedimientos y operadores involucrados en la cadena, una aceleración en el crecimiento de las prácticas religiosas por la facilidad y la disponibilidad en el acceso a las redes de comunicación. Se crea un ciclo caracterizado por quienes venden y quienes compran, quienes invierten y quienes gastan, algunos pierden como consecuencia de las estafas, pero se crea riqueza, se desarrollan cambios en las transacciones, con movimiento de dinero y liquidez monetaria, incluyendo el flujo de personas a la isla, que traen consigo divisas para el negocio del turismo.

El apoyo, la facilidad y la rapidez del comercio electrónico, soportan y expanden aún más las actividades de la economía

virtual. No es necesario que un aleyo en Alemania contacte a una institución financiera para efectuar un depósito bancario con el fin de adelantar una parte de los fondos que se necesitarán para comprar los artículos religiosos en Cuba. A pesar del bloqueo económico a la isla, existen modalidades electrónicas informales para remitir los fondos a Cuba. Tampoco es necesario presentarse físicamente en una agencia de viajes para comprar un pasaje aéreo a la isla, u obsequiarlo al padrino para que viaje a Italia a realizar una ceremonia de Ebbó Meta.

Otro aspecto interesante y que merece la pena analizar, es la fase oculta de la economía virtual en Cuba, que trasciende las explicaciones económicas y científicas del proceso, que es más poderosa de lo que se ve a simple vista. Se trata de un sistema informal que florece a través de sus prácticas en un único entorno dividido en redes interconectadas por la tecnología, pero sin la presencia de páginas Web, de comercio electrónico ni de tiendas virtuales. Una ramificación caracterizada por el trabajo físico de los operadores informales que se encuentran conectados por su teléfono inteligente.

En el año 2017, durante el proceso investigativo, algunos informantes refirieron las preparaciones para un sacrificio sustitutivo en Cuba, una ceremonia que necesita gran cantidad de materiales, así como la presencia de otros religiosos. Se llevaron a cabo los preparativos, con la misma luz y el mismo calor tropical del cubano, con el entusiasmo, la alegría y la pasión por la religión. Crearon un grupo de Facebook cerrado, que marcaría las pautas personales de los responsables para organizar

y efectuar el sacrificio. Es decir, en cuestión de pocas horas, el santero delegaría a cada uno sus funciones, desde la compra de los materiales (velas, tabacos, el animal, por mencionar algunos), hasta los participantes en la ceremonia (padrino, orí até, cocinera, entre otros). El proceso se caracterizó por la activación de una red informal próspera, con la participación de operadores económicos: productores, distribuidores, vendedores y personal de servicio, donde la tecnología con el uso de teléfonos celulares facilitó de manera directa el proceso, acortando distancias en la comunicación y el establecimiento de los enlaces necesarios.

Por otra parte, los santeros y babalawos que ofrecen sus servicios religiosos fuera de Cuba, tienen sus propias ciberpáginas, interconectadas con todas las principales redes sociales, y los más importantes servidores que ofrecen servicios de pago digital como Paypal, Visa, MasterCard, entre otros. La continua evolución de la sociedad, con los avances tecnológicos al servicio de la economía informal, agiliza y facilita el proceso de difusión, y en consecuencia de expansión de la santería.

Por lo tanto, la persona interesada en comprar a través del comercio electrónico, puede hacerlo de varias maneras. Una de las más usuales es acceder a la página Web y efectuar la compra del bien (como por ejemplo, collares y amuletos) o del servicio (consulta), que finaliza con el pago de las compras en el carrito virtual. Otra muy utilizada es por medio de Facebook, donde la persona interesada ingresa y puede buscar los anuncios relacionados con la santería en Marketplace. En fin, el desarrollo de la economía virtual es asequible a cualquier

persona que posea un teléfono inteligente, una computadora y una conexión a Internet.

Por otro lado, una cuota importante del comercio electrónico y la economía virtual vinculada con la santería lo constituyen las tiendas virtuales, las cuales son oficialmente reconocidas por las legislaciones nacionales de muchos países. Es importante destacar, que las tiendas virtuales no representan una realidad separada, sino un sistema donde se desarrolla la mayor parte de la economía virtual y del comercio electrónico. Estas tiendas operan en un espacio virtual, y en algunos casos, poseen un negocio físico determinado. Una característica relevante de algunos de estos negocios en línea es su capacidad de encubrir la venta de servicios como las consultas y, la práctica de ceremonias, así como la conexión que mantienen con las casas religiosas en Cuba.

Es decir, oficialmente se dedican únicamente a la venta de materiales y artículos religiosos, pero ofrecen encubiertamente servicios litúrgicos a sus clientes. Por ejemplo, en Italia, algunos representantes de tiendas virtuales (incluyendo santeros y babalawos residentes), aconsejan realizar la coronación del santo en Cuba, alegando acerca del contexto de normativas italianas respecto a la protección animal y la falta de hierbas que se necesitan en las ceremonias. No sucede en todas las tiendas, pero sí en gran parte de ellas, dependiendo en muchos casos de las normativas del país donde estén funcionando.

Es importante resaltar los alcances transnacionales del comercio y de las tiendas virtuales afines con la santería. Las ventas de libros, collares, pulseras, cuentas, cascarilla,

fragancias, estatuillas, productos religiosos, artesanías, calderos, manteca de corajo, entre tantas otras, no se distribuyen únicamente en las tiendas virtuales de pequeños comerciantes, sino a través de líderes del comercio electrónico como Amazon. A modo de ejemplo, a continuación, se detallan dos tiendas virtuales caracterizadas por la utilización de la doble estrategia de marketing religioso: la ciberpágina y Facebook.

Una tienda virtual que utiliza como estrategias de marketing la ciberpágina y Facebook es «Eleggua Esoteric & Import» con sedes en Asturias, Barcelona y Madrid. Ellos se definen en su página electrónica como fabricantes, distribuidores y mayoristas de material esotérico, y el «mayor distribuidor de productos esotéricos de Europa». Cuentan con dos tiendas virtuales, una para ventas al detal y otra para los mayoristas. No suministran información acerca de consultas o ceremonias. La dirección URL es <[www.eleggua.es](http://www.eleggua.es)> y la página de Facebook es <<https://www.facebook.com/Eleggua.es/>>

Es muy importante recordar que la economía virtual ha favorecido la expansión de la santería a nivel transnacional. Este crecimiento es directamente proporcional al boom experimentado por Cuba en materia de las TIC. De la misma manera, el desarrollo de la economía virtual está vinculado con esta expansión, donde la tecnología incrementa enormemente las prácticas de la santería en Cuba y fuera de ella.

## LUCHA DE PODER VIRTUAL ENTRE LOS RELIGIOSOS EN CUBA Y EN OTROS PAÍSES

Las controversias de la estructura social y de culto en la santería se

caracterizan por el amplio parentesco ritual distribuido en varias familias de santo, algunas conectadas entre sí, que adoptan actitudes con tendencia individualista para independizarse y ampliar su descendencia, la cual puede verse comprometida por la ramificación de las redes que actúan en ellas, es decir, por las ramas que intervienen o por la casa de santo de la que proviene.

Actualmente, casi todas las ramas son transnacionales, es muy común encontrarse con un santero cubano residente en Milán con ahijados en España, o con babalawos napolitanos con padrino en Nigeria y ahijados en Francia.

Como consecuencia de la migración cubana y de los intercambios culturales de Cuba con otros países, se desplegaron redes religiosas originarias, especialmente en América y Europa, que con el tiempo penetraron el tejido local para luego expandirse y ramificarse. Una de las distorsiones que sufrió la santería a lo largo de su expansión transnacional fue la metamorfosis religiosa, que conllevó a cambios estructurales y nuevas ramificaciones. Algunas prácticas religiosas son reinventadas, otras provienen de diversas vertientes que se conjugan con otras corrientes. Es así como, la escuela tradicional nigeriana se disputa la supremacía religiosa con la escuela yoruba, provocando la creación de una tercera corriente híbrida, que compiten entre ellas mismas (Castro, Abel 2012).

En cuanto a las religiones afroamericanas es lógico pensar que heredarían los mismos problemas de la madre, especialmente lo que respecta a las prácticas y la desestabilización de la estructura de poder religioso a nivel local.

Por lo que, es común observar un tipo de competencia entre diversos actores locales, nacionales e internacionales. Es decir, lucha de poderes entre santeros de La Habana; babalawos de Argentina y México; practicantes del candomblé en España con los de palo monte en Brasil; líderes religiosos yorubas con nigerianos; santeros cubanos con yorubas, entre otros.

En el caso de la santería sus practicantes aplican estrategias de marketing religioso para ofrecer sus servicios en un mercado competitivo. Actualmente, los cubanos sostienen que su religión es la mejor, contra la tesis de los practicantes yorubas y nigerianos que defienden la originalidad africana. Pero a su vez, los santeros cubanos denuncian la modificación de la práctica de la religión y su mezcla con otras religiones, como en el caso venezolano. De la misma manera, los italianos practicantes de la santería denuncian el mercantilismo cubano y las chapucerías de los religiosos mexicanos. En fin, una lucha de poderes, que se acelera y se incrementa por las facilidades que ofrece el ciberespacio.

La virtualización de la santería ofrece una inmensa variedad de productos y servicios religiosos para los consumidores, en un entorno de competitivo libre mercado. Una parte del espacio virtual alberga los continuos enfrentamientos entre la escuela tradicional nigeriana con la yoruba; la santería con el vudú; el espiritismo con el palo mayombe, entre otros. En el ciberespacio no existen fronteras, por lo que las estrategias de marketing religioso y la tecnología juegan un papel fundamental por el liderazgo y la sobrevivencia de sus practicantes.

Por su parte, páginas Web, redes

sociales y aplicaciones informáticas son herramientas utilizadas por los practicantes para promocionar y posicionarse en la lucha por el poder religioso. Diariamente, las redes sociales son protagonistas de estrategias virtuales como la transmisión en directo de algunas prácticas religiosas afrocubanas a través de redes sociales como Facebook, Instagram, YouTube, con la finalidad de captar fieles. Asimismo, la red se nutre de competencias desleales como las publicaciones virtuales vinculadas con: ofensas de santeros contra babalawos por la exclusividad en algunas ceremonias; paleros que abusan sexualmente de sus ahijadas; estafadores que ofrecen falsas consagraciones; entre tantas otras.

La lucha virtual por el poder entre los santeros en Cuba y en Miami trasciende las redes sociales para ubicarse a niveles oficiales, en medios de comunicación digitales y programas de televisión, en una constante disputa por la originalidad de la religión. Es una lucha de poder que intenta controlar la representación de la santería en los contextos transnacionales. Los santeros cubanos defienden la territorialidad y la originalidad de la Regla de Osha mientras que los santeros de Miami alegan que la pobreza cubana ha degradado la religión. Un caso particular es el anuncio realizado por el cineasta Alejandro Brugués sobre la producción de una serie televisiva denominada santería que causó malestar entre los religiosos cubanos en la isla caribeña, con la consecuente publicación de una declaración de protesta por parte de la Asociación Nacional Yoruba de Cuba (Martin Noticias 2016).

## CONSULTAS, RITUALES Y CEREMONIAS VIRTUALES. FALSOS RELIGIOSOS Y ESTAFAS EN LA RED

En tiempos del Covid-19 la virtualización de las religiones es tan común como la santa misa efectuada por el Papa en el Vaticano, transmitida telemáticamente en tiempo real para ser subida posteriormente al Facebook y al YouTube del Vatican News. Meditaciones en línea, cursos de religión, rituales afroamericanos virtuales, ejercicios espirituales online, en fin, el tema de las religiones y las plataformas cibernéticas, cada día están más unidas. Las TIC proporcionan las herramientas para conectar a todos los involucrados en un proceso de participación telemática, en línea, en tiempo real, en el que disponen de un espacio tanto el emisor como el receptor.

A continuación, se analiza la santería desde la óptica de las consultas, los rituales y las ceremonias virtuales, y cómo los estafadores y los falsos religiosos se han aprovechado de la tecnología para embaucar y engañar a los creyentes. La perspectiva de estudio se realiza a través de los tres principales enfoques comunicacionales: la ciberpágina, las redes sociales y las aplicaciones informáticas, como eficaces medios de transmisión.

En este sentido, existen dos tipos de páginas Web que ofrecen servicios de consultas virtuales en la santería. El primero, es a través de las ciberpáginas estáticas, caracterizadas por suministrar contenido sustancialmente unilateral para el usuario, como el portal español de Mil Anuncios <<https://www.milanuncios.com/>>. El segundo,

se realiza utilizando páginas dinámicas que producen una interacción con el usuario mediante aplicaciones informáticas integradas, como lo muestra la ciberpágina Babalawosantero Cubano <<https://www.consultassanteria.com/index.php>>. Esta última, cumple funciones de interacción con el usuario, ofreciendo contenido dinámico (banners, chats, entre otros) para persuadirlo en la utilización de los servicios ofrecidos por el santero o babalawo. Es la más utilizada en el comercio virtual, ya que permite programar un futuro «intercambio» con el usuario, aplicando técnicas de marketing digital.

Una de las técnicas más utilizadas en la página Web es la «interacción» con el asistente virtual por medio del chat. Al momento de activarse este, el usuario tiene la posibilidad de plantear sus inquietudes en un ambiente amigable, las cuales serán contestadas automáticamente por el asistente virtual, con base en estrategias definidas, anteriormente. El procedimiento para la consulta virtual con el santero o babalawo se produce normalmente después de efectuar el pago del servicio que oscila entre los 50 y los 90 euros en Europa. Esta consulta se suele hacer por teléfono o mediante una herramienta telemática como Skype, Facebook, Messenger, Yahoo, WhatsApp, entre otras.

Al finalizar la consulta, el religioso determinará la profecía, con recomendaciones para solucionar los problemas. Entre las posibles soluciones que se encuentran en las mismas páginas Web pueden mencionarse las siguientes: elaboración de protecciones (amuletos), fragancias, hechizos, encantamientos, recuperación de pareja (amarres,

endulzamientos), pociones medicinales, ebbós, rituales de magia, consagraciones (recibir Mano de Orula, guerreros, Orishas, poderes, Kari Osha, entre otras), ceremonias religiosas, por mencionar las más comunes. Habitualmente muchos de estos rituales se efectúan de forma virtual o a distancia, para posteriormente remitir (de ser necesario) el resultado por correo al cliente. Sin embargo, si se acuerda formalizar la consagración religiosa, deberán encontrarse físicamente ambas partes, que en ocasiones requiere la presencia de otros religiosos, o la planificación del viaje a la isla cubana.

Muchos rituales y consagraciones que antes eran considerados como un secreto de la religión, son publicados en las redes sociales como estrategia para ganar adeptos, así como el uso de los «me gusta». Esto ha causado un enorme revuelo en la comunidad religiosa global; por una parte, entre seguidores de la santería y corrientes afroamericanas debido a la divulgación de las prácticas ancestrales imaginadas secretas por la tradición religiosa, y por la otra, debido al rechazo por parte de otras religiones que no aceptan el sacrificio de los animales.

En lo que respecta a los delitos más comunes cometidos por los falsos religiosos y los estafadores en la santería se encuentran: plagios, profanaciones, entrega de falsas deidades, mercantilismo, venta y publicación de videos y fotos de ceremonias religiosas, entre otros. Para esto, existen organizaciones y grupos de Facebook que se encargan de denunciarlos, algunos de ellos son: «Denuncia De Estafadores De Amarres, Brujería Palo, Santería y Demás», «Sancocheros y Estafadores», «Mx Estafadores de santería y palo monte México Mx». Además, la Asociación Cultural Yoruba de Cuba publica la

lista de los religiosos expulsados por malas prácticas religiosas. Se consideran estafadores, principalmente, a aquellas personas que realizan las prácticas religiosas sin conocimiento, irresponsablemente o con claros fines mercantilistas.

Así mismo, santeros y babalawos de renombrada experiencia en la diáspora religiosa se han dedicado a investigar y a denunciar a estos farsantes, muchas veces en coordinación con las autoridades, con el fin de denunciarlos públicamente, extendido inclusive a la Asociación Cultural Yoruba de Cuba. Estas denuncias, contienen publicaciones sobre malas prácticas y estafas que se producen en la religión, con declaración expresa sobre los engaños más frecuentes como las falsas ceremonias y las consagraciones de falsas deidades.

En fin, consultas, rituales y ceremonias en la santería trascienden a espacios transnacionales apoyadas en el ciberespacio, a través de las páginas Web, las redes sociales y las aplicaciones informáticas. La apertura a las TIC del pueblo cubano favoreció e impulsó indiscutiblemente la interconexión de la comunidad religiosa. Sin embargo, al mismo tiempo propicia la aparición de falsos religiosos y de estafas en la red.

## CONSIDERACIONES FINALES

La investigación evidencia que, si bien el acceso a Internet en Cuba ha sido lento y tardío comparado con otros países de la región, la década 2009-2019 estuvo marcada por importantes avances como la instalación por cable de fibra óptica, accesos a las oficinas de correos, salas de navegación, zonas de WiFi públicas y conexiones a

Internet en teléfonos móviles 3G-4G. Una verdadera apertura a la tecnología, las redes de comunicación e información que provocaron un fulgor en las conexiones y que han modificado el estilo de vida del cubano, creando espacios virtuales y servicios en línea que facilitan la interconexión no solo local sino en otros lugares del planeta: afectando directa e indirectamente la práctica de la santería. Los resultados demuestran que la expansión de la santería está directamente vinculada con la economía virtual, por ser esta última, la generadora de riquezas tanto para los practicantes como para las personas involucradas en el sistema económico. Por medio de la economía virtual, la santería ha seguido propagándose y proporcionando herramientas que facilitan el intercambio económico-religioso.

Esta virtualización de la santería es un proceso sistémico apoyado en las TIC, que producen una interconexión en el ciberespacio para la práctica virtual de esta religión. Estas conexiones virtuales pueden producirse de forma individual (ciberpáginas, redes sociales, aplicaciones informáticas) o conjuntamente entre ellas. La santería se vale de herramientas virtuales para interconectar con sus fieles y seguidores, promueven contenidos académicos, confesionales y mercantiles. Del mismo modo, son muy populares las consultas «transvirtuales» con estrategias digitales para promocionar sus cibersitios, utilizando el marketing religioso y el SEO; así como la publicación de información confesional.

Las comunidades virtuales ligadas con la santería interactúan a través de redes sociales en foros de discusión, en

videoconferencias, chat, grupos de noticias o de cualquier otro interés en común. Estas comunidades operan en un contexto caracterizado por el alcance local y transnacional de la religión. Entender el papel de Facebook como principal red social en Cuba, ha sido fundamental para analizar las estrategias de intercambio y divulgación de información religiosa entre sus integrantes, ya sea individual, en grupos o con las transmisiones en tiempo real.

Las aplicaciones informáticas Android relacionadas con la santería son muy variadas, muchas de ellas están integradas con otras religiones como el espiritismo, el vudú y el palo monte. Resaltan aquellas que enseñan la lectura de los sistemas de adivinación como el Obi (coco), el Diloggún (caracol) y el Tablero de Ifá, así como la enseñanza de los textos de los patakíes. Otras transmiten música y canciones a los orishas, cultos, rituales y hechizos, propagando publicidad de servicios de santeros, videntes y espiritistas.

Esta investigación ha confirmado que la santería se actualiza, adapta y redefine en el ámbito político, económico y social donde se materializa. Su participación en las redes sociales y el ciberespacio le permite la creación, innovación, participación y auge. El proceso de virtualización de la santería puede definirse como la propagación y amplificación de esta práctica religiosa por medio de las redes de comunicación e información en el ciberespacio. Esto incluye la expansión transnacional con páginas Web, redes sociales y aplicaciones informáticas. Este proceso se produce con estrategias de marketing religioso, en un entorno de libre mercado y competencia, impulsando y virtualizando la economía informal.

Asimismo, esta indagación ha corroborado que la apertura de Cuba al ciberespacio promovió con las redes sociales la mercantilización y las estafas en la santería. Estas malas prácticas se incrementan por la ausencia de una institución oficial que actúe y que unifique las diversas vertientes religiosas.

Se concluye que existe una constante lucha por el poder y el liderazgo con otras religiones como el vudú, el palo monte y el espiritismo. Igualmente, la virtualización aviva el enfrentamiento por el poder entre los religiosos, tanto dentro de Cuba como en otros países. El medio más utilizado para la difusión y la virtualización de la santería han sido las redes sociales, donde sin duda alguna, Facebook ocupa el liderazgo indiscutible. Además, se evidencia un importante aumento en el número de videos en tiempo real, campañas de captación de seguidores, utilización de técnicas de publicidad y de mercadeo, entre otras.

La virtualización de la santería exalta el enfrentamiento sobre la originalidad de las prácticas de las dos principales corrientes religiosas, con una constante conflagración entre la africanización vs. la cubanización de la santería. En las redes sociales, se materializan los enfrentamientos de forma permanente, ya que promueve un espacio virtual en común y de manera informal para las discusiones, los debates y las pugnas entre las diversas corrientes religiosas.

En síntesis, este trabajo ha confirmado las hipótesis planteadas al inicio, entendiendo que el acceso del pueblo cubano a las TIC en el decenio 2009-2019, ha sido la causa del incremento de la práctica de la santería dentro y fuera de la isla caribeña, y advierte que el aumento en las conexiones de

Internet ha impulsado la mercantilización del patrimonio inmaterial de Cuba en ese mismo decenio.

Del mismo modo, las páginas Web, aplicaciones móviles y redes sociales, se manifiestan como herramientas digitales para la práctica, la difusión y el adoctrinamiento de la santería. Se observa una marcada tendencia a la utilización de importantes estrategias de marketing religioso que impulsa e incrementa la economía informal virtual. Por lo que, el acceso a las TIC en Cuba contribuyó con el auge de la economía informal, el turismo religioso y la virtualización de la santería en el decenio 2009-2019.

La investigación explica cómo la economía informal y el turismo religioso se apoyan en las TIC para ampliar sus redes comerciales virtuales. Estas herramientas cibernéticas han generado un gran impacto en la comunidad religiosa, impulsando la santería a los contextos transnacionales. Del mismo modo, se comprende que la virtualización de la santería se produce como consecuencia del aumento de los usuarios de teléfonos inteligentes y el acceso a Internet en Cuba. A pesar de que muy pocos religiosos siguen sus prácticas tradicionales sin el uso de la tecnología, la virtualización de la religión es un hecho real, con efectos de aislamiento y pérdida de fieles para quienes no la utilizan.

Este trabajo ha corroborado que los estudios sobre la virtualización de las

religiones demandan un espacio entre las líneas de investigaciones actuales; capaces de profundizar en las formas plurales de adaptación y renovación. Un claro ejemplo trasciende, la situación con las medidas adoptadas por la propagación de la pandemia del Covid-19, que ha producido evidentes alteraciones en la práctica de muchas religiones, incluida la santería, propiciando la virtualización de rituales y celebraciones, impensables hace algunos años.

Para concluir, en este estudio se ha intentado profundizar en este proceso de virtualización y en sus consecuencias. Un contexto complejo que apenas ha sido trabajado en el ámbito de la santería y que demanda metodologías múltiples y una sistematización de la investigación, promoviendo líneas de investigación en este ámbito. Es importante comprender el papel de las tecnologías en la transformación constante que tiene lugar en el campo de la espiritualidad y asumir que hoy, en las redes, existen procesos capaces de construir y difundir creencias y prácticas religiosas novedosas. La virtualización de la santería es un poderoso proceso virtual que seguirá ganando cuotas de mercado por su vinculación con la informalidad, en un mercado religioso cada día más rentable y con espléndidos beneficios para sus integrantes, practicantes o no.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Amazon Alexa 2010-2020 Blog. Disponible en: <<https://developer.amazon.com/it-IT/Alexa>>. Fecha de acceso: 18 feb 2020.
- Campbell, Heidi 2017 Internet and Religion (London: Taylor and Francis Ltd).
- Cartaya, Rolando 2016 «Para la mayoría de los cubanos Internet es Facebook» Blog. Disponible en: <<https://www.radiotelevisionmarti.com/a/para-la-mayoria-de-los-cubanos-internet-es-facebook/129765.html>>. Fecha de acceso: 03 ene 2020.
- Castro, Abel 2012 Quo Vadis Cuba? Religión y revolución. Macroeconomía. (Barcelona: Antoni Bosch).
- Cuba.cu. 2018 «Cuba lista para la ola de Internet» Blog. Disponible en: <<http://www.cuba.cu/ciencia-y-tecnologia/2018-06-14/-cuba-lista-para-la-ola-de-internet-/42023->>>. Fecha de acceso: 19 feb 2020.
- EcuRed. 2016 «Letra del año». Blog. Disponible en: <[https://www.ecured.cu/Letra\\_del\\_a%C3%B1o](https://www.ecured.cu/Letra_del_a%C3%B1o)>. Fecha de acceso: 23 feb 2020.
- EFE. 2017 «Cuba ofrecerá servicio de internet en todos los hogares del país para finales de año». 28 sep. Disponible en: <<https://www.20minutos.es/noticia/3147347/0/cuba-internet-todos-hogares-diciembre/>>. Fecha de acceso: 19 feb 2020.n
- ETECSA. 2016 «Espacios públicos de conexión inalámbrica (WIFI)». Blog. Disponible en: <[http://www.etecsa.cun/internet\\_conectividad/areas\\_WiFi/](http://www.etecsa.cun/internet_conectividad/areas_WiFi/)>. Fecha de acceso: 20 feb 2020.
- Figueredo, Oscar 2019 «ETECSA anuncia nuevos paquetes de datos para navegar por todas las redes». 2 dic. Disponible en: <<http://www.cubadebate.cu/noticias/2019/12/02/etecsa-anuncia-nuevos-paquetes-de-datos-para-navegar-por-todas-las-redes/#.XrRnn6gzbiU>>. Fecha de acceso: 12 ene 2020.
- García, Janet 2014 «La pluralidad metodológica y sus procesos de construcción: De lo cualitativo a lo cuantitativo». Comunicación. Las Tic Y Las Nuevas Sociedades. (México: Fontamara).
- González, Manuel 2002 «Aspectos éticos de la investigación cualitativa». Revista Iberoamericana de Educación, 29, pp. 85-103. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/800/80002905.pdf>>. Fecha de acceso: 01 sept 2019
- Internet World Stats 2020 «World Internet usage and population statistics 2019 Year-End Estimates». Blog. Disponible en: <<https://www.internetworldstats.com/stats.htm>>. Fecha de acceso: 3 feb 2020.
- Kemp, Simon 2017 «Digital 2017: Cuba». Blog. Disponible en: <<https://datareportal.com/reports/digital-2017-cuba?rq=CUBA>>. Fecha de acceso: 1 feb 2020.
- Kemp, Simon 2018 «Digital 2018: Cuba». Blog. Disponible en: <<https://datareportal.com/reports/digital-2018-cuba?rq=CUBA>>. Fecha de acceso: 1 feb 2020.
- Kemp, Simon 2019 «Digital 2019: Cuba». Blog. Disponible en: <<https://datareportal.com/reports/digital-2019-cuba?rq=CUBA>>. Fecha de acceso: 3 feb 2020.
- Kemp, Simon 2020a «Datareportal: Digital 2017: Global Digital Overview». Blog. Disponible en: <<https://datareportal.com/reports/digital-2017-global-digital-overview?rq=cuba>>. Fecha de acceso: 1 feb 2020.
- Kemp, Simon 2020b «Datareportal: Digital 2020: Cuba». Blog. Disponible en: <<https://datareportal.com/reports/digital-2020-cuba?rq=cuba>>. Fecha de acceso: 3 feb 2020.
- Kemp, Simon 2020c «Datareportal: Digital 2020: Global Digital Overview». Blog. Disponible en: <<https://datareportal.com/reports/digital-2020-global-digital-overview>>. Fecha de acceso: 3 feb 2020.
- Lopes, Jarrod 2019 «World's most widely translated website, JW.ORG, features content in 1,000 languages»

Blog. Disponible en: <<https://religionnews.com/2019/11/04/worlds-most-widely-translated-website-jw-org-features-content-in-1000-languages/>>. Fecha de acceso: 16 feb 2020.

- Martín Noticias 2016 «Yorubas cubanos protestan por filmación de serie "santería"». 25 ene. Disponible en: <<https://www.radiotelevisionmarti.com/a/yorubas-cubanos-protestan-serie-tv-santeria/113930.html>>. Fecha de acceso: 25 mar 2020.

- Nepi, Marco 2019 «Cuba, lo stipendio medio dei dipendenti statali è 28 euro al mese». 22 abr. Blog. Disponible en: <<https://www.tpi.it/esteri/cuba-stipendio-medio-28-euro-mese-20190422297050/>>. Fecha de acceso: 19 ene 2020.

- Rodríguez, Alejandro 2015 «Voces desde Cuba: El millonario negocio del peculiar "internet" cubano sin conexión a la red». 10 sep. Disponible en: <[https://www.bbc.com/mundo/blogs/2015/09/150910\\_voces\\_desde\\_cuba\\_alejandro\\_rodriguez\\_paquete\\_semanal](https://www.bbc.com/mundo/blogs/2015/09/150910_voces_desde_cuba_alejandro_rodriguez_paquete_semanal)>. Fecha de acceso: 7 feb 2020.

- Rodríguez, Susana 2019 «Servicio de internet en Cuba: actualizaciones en 2019». Blog. Disponible en: <<http://www.granma.cu/cuba/2019-12-03/servicio-de-internet-en-cuba-actualizaciones-en-2019-03-12-2019-01-12-25>>. Fecha de acceso: 9 feb 2020.

- Statcounter GlobalStats 2017 «Social Media Stats Cuba: Mar 2009 - Feb 2020». Blog. Disponible en: <<https://gs.statcounter.com/social-media-stats/all/cuba/#monthly-200903-202002>>. Fecha de acceso: 9 feb 2020.

14ymedio. 2017 «Más de 600 hogares ya tienen conexión a internet tras una prueba piloto». 6 jun. Blog. Disponible en: <[https://www.14ymedio.com/nacional/hogares-conexion-internet-prueba-piloto\\_0\\_2231176869.html](https://www.14ymedio.com/nacional/hogares-conexion-internet-prueba-piloto_0_2231176869.html)>. Fecha de acceso: 7 mar 2020.

- Vatican News 2020 «Il Papa prega per le mamme in attesa e mette in guardia dal rischio della fede "virtuale"». Disponible en <<https://www.vaticannews.va/it/papa-francesco/messa-santa-marta/2020-04/papa-francesco-messa-santa-marta-coronavirus8.html>>. Fecha de acceso: 23 mar 2020.

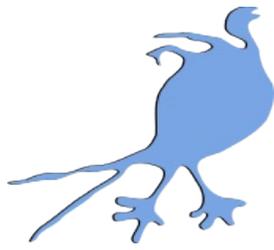
\*2 Luigi Giovanni Tini Di Lorenzo

luigi.tini@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9988-8040x>

Abogado, Licenciado en Administración de Empresas (Universidad Santa María, Venezuela) con equivalencias en Italia y España. Magister Scientiarum en Administración de Empresas (Universidad Santa María, Venezuela) - Magister Scientiarum en Ciencias de las Religiones: Itinerario Gestión de la diversidad religiosa y cultural (Universidad Carlos III, España) - Magister Scientiarum en Ciencias Políticas (Academia de Administración del Presidente de la República de Belarús, Belarús) - Máster Marketing Management (Midiform, Italia) - Especialista en Gerencia Municipal (Universidad Santa María) - Administrador de Proyectos (Politécnico del Comercio y del Turismo, Italia) - Diplomado Formación Académica Profesional en Educación Universitaria (Universidad Yacambú). Se desempeñó como diplomático y enviado especial para la apertura de la Embajada de Venezuela en Belarús. Es profesor de español ELE y Tutor de Trabajo de Grado. Se ha desempeñado como representante gremial y fundador de diversas organizaciones sociales en Europa. Fue Perito Contable para los Tribunales Contenciosos Administrativos. Es Asesor Financiero Certificado MIFID II (Unión Europea) y es Experto en Sistemas y Modelos Cuantitativos de Trading Algorítmico (Universidad Politécnica de Madrid).







## IDENTIDADES CONTEMPORÁNEAS DEL SER MUJER: el cuerpo como realización

América Villegas Rodríguez \*

### RESUMEN

Esta investigación parte de la siguiente premisa: el cuerpo es el receptáculo de una serie de influencias que vienen del medio ambiente, la cultura y la tradición. Simultáneamente también es el lugar donde se articula la interacción con el afuera: es el límite y el recipiente del Yo. Allí comienza y concluye la intimidad. Todo lo que tenga que ver con el Yo pasa por el cuerpo porque es precisamente el punto de contacto tangible, mostrable y al mismo tiempo, reconocible. En este campo de acción, la investigadora problematiza y desmonta la visión del cuerpo de la mujer desde la perspectiva feminista, observando el discurso sobre autorepresentación que mujeres artistas contemporáneas elaboran en el reconocimiento de su feminidad.

Palabras clave: mujeres, cuerpo, identidad, autorepresentación, sexualidad

### ABSTRACT

This research is based on the following premise: the body is the receptacle of a series of influences that come from the environment, culture and tradition. Simultaneously it is also the place where the interaction with the outside is articulated: it is the limit and the container of the Self. That is where intimacy begins and ends. Everything that has to do with the Self passes through the body because it is precisely the point of tangible, visible and at the same time, recognizable contact. In this field of action, the researcher problematizes and dismantles the vision of the female body from the feminist perspective, observing the discourse on self-representation that contemporary women artists elaborate in the re-knowledge of their femininity.

Keywords: women, body, identity, self-representation, sexuality

---

Reflexionar en torno al cuerpo en tanto construcción social se torna una forma de entender el espacio social. En ese sentido, el sociólogo y antropólogo francés David Le Breton sostiene: [el cuerpo] “está en el corazón de la acción individual y colectiva, en el corazón del simbolismo social” (2001: 78). Es así como entender las formas de relación e interacción podría contribuir a explicar elementos de la cultura contemporánea. Si el cuerpo habla de cómo es esa sociedad en la que habita, también puede dar cuenta sobre cómo se configura

ese cuerpo -y en ese sentido estamos hablando de personas e identidades- para esa sociedad. Reflexionar sobre el cuerpo implica entonces acercarnos a las formas cómo se determinan los sujetos en esos espacios.

La delimitación de mi ser mujer se produce en los factores que, de diversas formas, determinan mi comportamiento y relación con el mundo. Los ámbitos de relación son personales, sociales, culturales y políticos; además de las experiencias vivenciales, tanto individual como colectivas. Ese universo se configura en mí

en forma de decisiones y posturas que configuran mi identidad a partir de la autopercepción, es decir, la unión de factores y significaciones simbólicas que intervienen en ella y que legitiman mi mirada sobre mi identidad. A su vez, delimitan mi relación con el afuera y las y los otras/os.

¿Qué significa, en términos de posesión de un cuerpo femenino, ser mujer? ¿Cómo se autoperceben las mujeres a partir de su cuerpo y de la experiencia con él? ¿Cómo revelan y/o traducen la autopercepción de sí mismas a través de sus cuerpos a los ámbitos de la autopercepción del mismo, y la relación pública que establece, a partir de él, con los otros?

Para responder estas preguntas es necesario situarme epistemológicamente en la perspectiva feminista. Desde esta visión se problematizaron las diferencias simbólicas y biológicas entre hombres y mujeres y la construcción social de los cuerpos, a partir de la conceptualización del género. El feminismo posibilitó la reflexión y teorización sobre las influencias sociales y culturales sobre el cuerpo, y sobre el uso sexual y reproductivo.

Así, el género permite construir valores, usos y atributos diferenciados en las mujeres y los hombres. Con el feminismo, se abre el campo para reflexionar sobre la construcción de las subjetividades.

## TENER UN CUERPO

Constituido biológica y orgánicamente, éste me define como persona. El cuerpo viviente, sintiente, coexistente, así como sistemático, jerarquizado, estructurado y organizado, me otorga la convicción de existencia. Ese que delimita una relación entre el afuera y mi interior. Determina las

relaciones con el afuera, con otros y otras. Traduce en sensaciones y percepciones este estar en el mundo. Este cuerpo que territorializa la intimidad, el placer y el sufrimiento. Representa entonces mi existencia y mi potencialidad de decir: yo soy mi cuerpo.

En tanto categoría de análisis, es punto de partida de mi existencia como mujer. Pero, ¿cómo se traduce mi estar en el mundo? ¿Cómo se determinan las relaciones con el entorno y con otras y otras? ¿Cómo los estímulos externos intervienen en mi racionalidad y emocionalidad? ¿Cómo el entorno determina unas formas particulares de estar y ser a partir de mi condición humana?

Indudablemente, mi relación con el mundo está atravesada por múltiples interseccionalidades que marcan, delimitan, determinan y traspasan mi experiencia vital. Este concepto -acuñado por por la jurista y profesora afroamericana Kimberlé Crenshaw- atiende la interacción entre dos o más factores sociales que definen a una persona. Asuntos de la identidad como género, etnia, territorio geográfico que habita, incluso la edad afectan a las personas de formas diferenciadas, generando desigualdades diversas.

Éstas se entienden como aquellas características propias del sujeto, como clase, género, sexo, raza, edad, creencias, entre muchas otras, que logran marcar y colocar a las personas en una posición dentro de la jerarquía social. En relación a la vinculación cuerpo e identidad, es importante que se destaque la forma en que los individuos se relacionan con su cuerpo, y cómo esto cala directamente sobre la forma en que se da la construcción de la identidad (traducción

propia a partir del texto de 1989).

Mi cuerpo es entonces el lugar de esa interacción, donde se territorializa una forma determinada de estar y ser en el mundo. Límite y contenido, receptor y emisor de esas relaciones. Espacio donde acontece la relación interna y externa, visible y reconocible.

Aplican aquí las preguntas que la antropóloga e investigadora mexicana Marcela Lagarde apunta al hablar de identidad:

*¿Quién soy? es la pregunta que organiza nuestra subjetividad al vivir. Y, al vivir, la respondemos, tenemos identidad. Somos así y no de otra manera. Somos como y somos diferentes de otros. El ser es afirmación y negación en acto, semejanza y diversidad. La identidad es entonces definida por el qué, el cuánto y el cómo de los otros tiene el sujeto, y por lo que no posee de otros. ¿Quién soy Yo y quienes son los otros? (1990: 1).*

## LA IDENTIDAD

Etimológicamente proviene del latín *identitas*, cuya raíz es *idem*; cuyas dos acepciones refieren a: similitud total y particularidad permanente en el tiempo. Por lo tanto, la identidad contiene una línea en cuyos extremos se sitúan ambos significados: similitud y diferencia. Al fijarse en verbo, identificar, implica una función activa: la identidad no es algo otorgado por la naturaleza, requiere establecerse y supone un estado inicial de vinculación a algo o alguien al cual me parezca y a partir de allí edificar mi diferencia. La identidad, así entendida, revela la compleja forma del ser humano. En particular, el ser femenino -objeto y sujeto de esta investigación-, y su mismidad sobre el ser mujer, se determina sobre la constitución biológica, social y afectiva de formas antagónicas, en la medida

en que esas mismidad establecen pautas, formas y estereotipos para asumirla.

Este proceso orgánico, dinámico y continuo da cuenta de la imperativa necesidad de construir la identidad desde una consciencia reflexiva alimentada por la experiencia concreta vital y la cultura en la que ella se inserta. Este proceso se encuentra atravesado por esa instancia de relación entre nuestro acontecer histórico y nuestro horizonte personal. Mi condición de mujer establece ese hilo conductor entre mi ser personal, la circunstancia histórica que me circunda y la consciencia reflexiva que de ello deriva. Así, múltiples significados se ponen en marcha, actualizan y reconfiguran, determinando momentos específicos que producen el desplazamiento de significados en esa construcción de la identidad: concepto flexible, cambiante, dialéctico y adaptativo.

En torno a todo lo que acontece e interviene frente a esa noción de ser mujer, en la conformación de una identidad que es de género y de sexo, respaldadas por un discurso produce y re/produce a través de distintos mecanismos de propagación. Es en el cuerpo que se manifiestan las diferentes formas establecidas como ser mujer: me refiero a los procesos biológicos y fisiológicos que me determinan. Menstruar, gestar, parir, lactar. Al mismo tiempo y en el mismo plano de lo real y lo simbólico, se encuentra el placer. Todos constituyen actos identitarios de la subjetividad.

Para dialogar sobre nuestras relaciones humanas y cotidianas, debemos primero asimilar que nuestro reconocimiento histórico está contado desde una configuración androcéntrica. Por ello nuestros procesos de luchas y pasos por la



Matilda Tilda. Selfie Stick Project.

humanidad llevan a cuestras un entramado de territorios, huellas y marcas corporales profundamente arraigadas a la visión centro-occidente. Ésta, en tanto construcción socio-cultural que instrumentalizó y dinamizó una serie de políticas públicas sobre y desde el cuerpo, lo confinó a prácticas y espacios de control, vigilancia, castigo y saneamiento, como premisas necesarias para la constitución de un orden social, económico y político. Entendiendo estos mecanismos de poder, en los que se enuncian las nociones de verdad, bueno y malo articuladas entre el rigor y la razón, se determinaron a la obediencia y a la fuerza como prácticas para la dominación, la esclavitud y la domesticación del Ser.

Bajo estos preceptos se conformó en el imaginario individual y colectivo, el discurso de subordinación del cuerpo, sostenido bajo el estigma de lo feo y lo bello, lo marginado y lo periférico, y el arropamiento de un ocultamiento del Ser con el mundo. En este sentido, el sistema patriarcal incorpora diferentes mecanismos de persuasión, coacción y naturalización de formas y hábitos para resaltar la diferenciación entre unos individuos sobre otros, y en específico entre lo femenino y lo masculino, restringido a lo biológico, para

sistemáticamente focalizarlos en espacios donde el cuerpo debe y tiene que instaurar, permanecer y perpetuar dentro un sistema de patrones y conductas diferenciadoras, que limiten su campo psicosocial, a estados determinados del ser, sentir y convivir.

Al decir de Le Bretón:

La experiencia sensitiva y perceptiva del mundo surge como una relación recíproca entre el sujeto y su entorno humano y ecológico. En el origen de toda existencia humana, el otro es condición de sentido. La educación, la iniciación, la identificación con los más cercanos, los juegos de palabras que designan los sabores, los colores, los sonidos, etc., modelan la sensibilidad e instauran una aptitud para comunicar sus experiencias a los que le rodean, logrando ser relativamente comprendido por los miembros de la comunidad (2001: 41).

En éste, un él y una ella deben amar, crecer y asumir el cuerpo (su cuerpo) como religión (sacrificios, rituales, abstinencias y castidad) que han de ser mirado y tocado desde un determinado parámetro social. Así, se segmenta la conciencia del cuerpo, órgano colmado de porosidades y distanciado de sus capacidades sensitivas y perceptivas y que debe vivirse, experimentarse, sentirse y amarse desde sus propias complejidades, fortalezas, debilidades y contradicciones. El cuerpo como carne, el cuerpo como espíritu, el cuerpo como animal de costumbres, el cuerpo intuitivo-salvaje, el cuerpo como

libertad: colmada de pulsiones, sentimientos y deseos. El cuerpo integrado en un todo, por tanto no separado de la mente, el espíritu ni la emocionalidad.

Pero nuestro cuerpo todavía no se reconoce y mucho menos se explora desde esa imagen múltiple del todo, entendiendo que desde el todo es donde se configura la mayor parte de nuestra identidad. Su experiencia se restringe al contexto de experiencia y de interrelaciones. Al modo de una araña que construye y varía con el tiempo, que teje sus propias urdimbres. En ese gran telar de identidades, tan diversas, múltiples y pluriculturales, cada cuerpo vivencia y evidencia su propia realidad socio cultural vivida.

En este contexto es que asumimos la categoría “mujer”: cambiante, como la oruga que se convierte en mariposa, o la serpiente que muda de piel cada cierto tiempo; y no puede afirmarse que esta responde a una única identidad o único tiempo. La formación social de la identidad de género tiene aspectos comunes y particulares que cambian de un grupo a otro. De este modo se puede hablar de construcciones de la identidad de género, en referencia a que no se trata de un sólo proceso social, sino de muchos.

Es necesario entonces puntualizar

con el género en tanto construcción cultural: aquel que establece diferencias entre los sexos y delimita las relaciones sociales basadas en este principio. En esta reflexión me interesa puntualizar sobre lo que desde la cultura y la historia se constituyen como femenino y lo que reproducen o subvierten simbólicamente.

Lagarde bien lo afirma:

La condición genérica es histórica en tanto que es diferente a lo natural. Es opuesta teóricamente a la ideología de la naturaleza femenina. La cual supone un conjunto de atributos sexuales de las mujeres, que van desde el cuerpo, hasta formas de comportamiento, actitudes, capacidades intelectuales y físicas, su lugar en las relaciones económicas y sociales, así como la opresión que las somete. La ideología patriarcal afirma que el origen y la dialéctica de la condición de la mujer escapan a la historia y, para la mitad de la humanidad, corresponden a determinaciones biológicas, congénitas, verdaderas, e inmutables (1990: 2).

Las sociedades, a lo largo de la historia, han discriminado, usurpado y cosificado los cuerpos y las subjetividades de las mujeres a través de la asignación de roles, atributos, la fijación de normas y expectativas sociales. En ese contexto, la construcción de la identidad ha estado permeada por las experiencias y comportamientos establecidos. Así, se convierten en parte de nuestra identidad. Es por ello que no podemos desligarnos de la complejidad de la experiencia histórica y



Flavia Álvarez-Pedrosa Pruvost, aka Flavia Banana.

cultural, así como de las relaciones tejidas sobre, alrededor y al interior de cada ser experiencial.

Es en el cuerpo donde tiene acción y lugar cada experiencia. Es la realidad radical en la que somos: subjetiva, individual y colectivamente. Así, hablamos de nuestro cuerpo desde la subjetividad, situados en el contexto cultural y social que a su vez determina lo que experimento, digo y siento. Individualidad y socialización son imposibles de separar. El mundo se percibe a través del propio cuerpo y ese mundo me define como ser percible.

#### LA SEXUALIDAD FEMENINA

La revisión de la historia de la sexualidad en centro-occidente nos indica cómo se han naturalizado rígidos y esquemáticos estereotipos y arquetipos sobre lo considerado como masculino y femenino, reglamentando todas las manifestaciones del sujeto en relación a su género y obviando o reprimiendo la relación con el cuerpo y lo sensorial. Esta dicotomía que “separa” mente y cuerpo, lo biológico y lo social, que ha transitado por los siglos de los siglos y configura indudablemente nuestro mundo contemporáneo se refuerza en el turbulento mundo digital- virtual, que contempla el Ser a través de la fragmentación y posproducción de la imagen del cuerpo femenino y masculino. La vida virtual como economía política y método tecnológico que incide con mayor flexibilidad, agilidad e inmediatez, comprendiendo que este nuevo dispositivo de la sexualidad, acompasado con nuestro tránsito en el imaginario pornográfico, donde sin duda se exageran las mismas formas de juegos y juguetes, el vestir, el uso de ciertos

colores, las prácticas cotidianas, la forma de expresar sentimientos, los gustos, los comportamientos sociales, sexuales, e inclusive, las profesiones y las aspiraciones son sometidas a una categorización diferenciadora sobre lo que se entiende como lo femenino y lo masculino.

Y es así como se perpetúan los estereotipos y prejuicios, que se siguen fijando como mandato cultural, reforzándose en toda conducta que lo reproduzca y sanciona, dejando relegada todas aquellas que se aparten de dichas prácticas. En este sentido mantenemos en el mundo virtual, pues ya es parte fundamental de nuestras dinámicas cotidianas (y la saturación de dispositivos digitales en nuestras vidas lo confirman) la misma noción departamental del sexo, lo sexual y la sexualidad enfatizada a través de los site web, blogger, redes sociales, aplicaciones, entre otros.

Se trata de sistemas tecnológicos e informáticos cada vez más sofisticados, que juegan con la apariencia de una libertad inexistente, puesto que hoy en día el mundo de la red, es el espacio donde nos miramos, no nos tocamos, pero sí nos discriminamos. Lo que es propio de las sociedades modernas no es que hayan obligado a la sexualidad a permanecer en la sombra y en el silencio, sino, por el contrario, a exhibirse y a hablar de ella.

El filósofo francés Michel Foucault planteó que el discurso científico sobre el sexo pretendió ser verdad, pero terminó siendo una ciencia subordinada a una falsa moral. Así lo expresó en *Historia de la sexualidad: La voluntad del saber*:

Pero tal vez hay otra razón que torna tan gratificante para nosotros el formular en términos de represión las relaciones del sexo y el poder: lo que podría llamarse el



Käthe Butcher

beneficio del locutor. Si el sexo está reprimido, es decir, destinado a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de él, y de hablar de su represión, posee como un aire de transgresión deliberada. Quien usa ese lenguaje hasta cierto punto se coloca fuera del poder; hace tambalearse la ley; anticipa, aunque sea poco, la libertad futura. De ahí esa solemnidad con la que hoy se habla del sexo (1987: 13).

Distingue entre las sociedades que, basados en el placer, expresaron una verdad -como las de China, India, Japón o las árabes musulmanas- y la centro occidental que no desarrolló un ars erótica, sino una scientia sexualis. Así, configuró un mecanismo de control sobre la práctica sexual pero no sobre el saber sexual.

La sexualidad en la mujer aparece así como una condición potencial, pero no necesaria, sino como mera posibilidad de ejercerla. No obstante, la sexualidad femenina trasciende esa condición potencial y se instaura en los ámbitos del género, es decir, en la manera en cómo se vive o entiende el hecho de ser mujer desde el punto de vista sexual. De ahí que se haga necesario separar en dos el topos cuerpo: el femenino en la relación potencial que establece con la reproducción (lo que llamaremos simplifadamente por ahora, maternidad) y el cuerpo femenino en su relación con el entorno (a lo que llamaremos

cuerpo como lugar del deseo). Estas últimas se caracterizan, además de un potente registro virtual-visual, por una planificación industrializada y medicalizada de la sexualidad.

## MATERNIDAD/ES

Si hay algo que genérica y biológicamente determina mi ser en el mundo, es que está “dotado” para la reproducción. No en vano mis órganos diferenciadores de lo masculino se les llama “reproductores”. Pero la potencialidad reproductiva de mi cuerpo no me restringe a esta función específica. En el proceso de gestación de los seres humanos, la configuración de hombre y mujer no responde a un proceso predeterminado, o al menos la ciencia aún no da cuenta de ello. Desde el punto de vista fisiológico, la existencia de un útero en un cuerpo debería garantizar la capacidad de gestar, parir y amamantar. Al menos de manera potencial. Ello daría por sentado que la sexualidad femenina se asocia a la maternidad, aún cuando se trata de una construcción simbólica que obedece a construcciones sociales desde el punto de vista colectivo; y a decisiones desde el punto de vista personal.

Indudablemente, la sexualidad femenina no está restringida exclusivamente a ello y en la potencialidad radica su vigencia.

Históricamente el rasgo determinante del ser femenino ha sido la maternidad, dado que es sobre el cuerpo de la mujer que recae la responsabilidad de la reproducción, aún cuando en ambos sexos está implícita la función biológica. Aunque es innegable la carga subjetiva y social que se le asigna independientemente del deseo o la subjetividad de quien la ejerce. La revisión historiográfica nos ha permitido entender que este rol se ha ejercido de formas distintas y con fines determinados en las diferentes culturas.

Desde la diosa madre de los griegos, Démeter representante del ciclo vivificador de la vida y la muerte; pasando por Eva como la personificación de lo femenino del Génesis (sustituyendo a la Lilith del mito hebraico que representó la igualdad frente al hombre); asumiendo a la Virgen María como fuente primordial de identificación y revalorización de la mujer según los judeocristianos; ejemplificando a la Maternitas religiosa que caracterizó la función de la Iglesia y le otorgó una dimensión espiritual de la maternidad; revelando la Marianne francesa, simbólica la de la madre patria desde 1792 con la revolución francesa; encontrando a nuestra diosa andina Pachamama, Madre tierra bondadosa y fértil que nos alimenta y nos acoge... Son diversas las representaciones que colocan al referente como el único lugar deseado de lo femenino.

El patriarcado redujo la feminidad a la maternidad, y la mujer a la condición de madre. Así lo dictaminaron la biología, el deber social y la religión. Basados en condiciones innatas como la fertilidad y la

capacidad biológica de concebir. Así lo explica la bióloga e investigadora española Casilda Rodríguez Burgos: “La institución del matrimonio niega la diversidad de la sexualidad femenina, y hoy en día, al presentarse como paradigma del amor, no sólo es el escenario, sino también la tapadera de la transmutación de la madre entrañable en madre patriarcal” (2007: 193). Desde allí se conformaron y mantuvieron las relaciones de género y se estructuró el orden social, atribuyendo diferentes categorías, roles y espacios a hombres y mujeres. Se promueve a la maternidad como deber y fin, y se naturaliza el amor materno. Y no es así. Es una construcción cultural. Un proceso que necesita aprendizaje y refuerzo para su cumplimiento y adaptación a lo que se espera y se ha definido socialmente como mujer-madre.

En la romantización de la maternidad, esa idealización de cumplimiento del ser mujer, el mito de la madre perfecta y devota, casada, monógama, sacrificada por sus criaturas, feliz de hacerlo, quien siempre ha antepuesto los intereses de hijos e hijas a los suyos, porque se supone no tiene propios. Relegadas a la esfera privada e invisible del hogar. Solo sirve para culpabilizar y estigmatizar a las mujeres que se alejan de él. Las madres son consideradas fuente de creación, las que dan la vida, pero también chivos expiatorios de los males del mundo cuando no responden a los cánones establecidos. Siempre se nos responsabiliza de la felicidad y los fracasos de hijas e hijos, cuando ni lo uno ni lo otro está en nuestras manos, y depende más de una serie de condicionantes sociales.

El instinto maternal, el vínculo afectivo que se establece entre madre y bebé



Serie: Las cuatro estaciones. Ana Álvarez Escarralde

y que impulsa una serie de conductas de protección y cuidado, tiene un origen biológico. Se localiza en un grupo específico de neuronas, encargadas de fabricar dopamina, un neurotransmisor relacionado con el sentimiento de satisfacción. Las conductas maternas (mediadas principalmente por la hormona oxitocina para garantizar la supervivencia del recién nacido) aparecen después que el bebé nace, no antes. Por tanto, el instinto está más relacionado con cuidar de la nueva criatura que con un deseo innato de crearla. Las mamíferas tienen respuestas maternas o “instintos”. Esto no significa que inmediatamente después del parto una madre está preparada para cuidar al recién nacido. Las hormonas gestacionales la preparan para responder a los estímulos de su bebé. Eso ocurre progresivamente tras el parto.

La relación de las mujeres con la maternidad es un proceso tan naturalizado y mitificado que "elegir" no ejercerla, sobre todo de manera voluntaria, se convierte en un factor de tensión, estigmatizado y sometido a la presión social. Las mujeres que eligen no tener hijos están sujetas a cuestionamientos y presiones sutiles y/o agresivos permanentemente. Las opciones

son excluyentes: ser madre, renunciando a las posibilidades y libertades como mujer. O desarrollarse como pareja, profesional o trabajadora renunciando o postergando la procreación y la maternidad. Es parte de los derechos de las mujeres a la autodeterminación de sus cuerpos y a la libertad de elegir reproducirse o no.

## EL PLACER

Un largo y complejo proceso histórico ha dado como resultado la forma en que la sexualidad femenina se manifiesta en la actualidad. Los conceptos de cuerpo, placer y/o sexo han cambiado de manera radical a lo largo de la historia. Como resultado, hemos heredado el paradigma proveniente del S. VXIII que asoció a la sexualidad con la naturaleza, determinando los destinos de hombres y mujeres. La herencia naturalista ha influenciado la vivencia de las mujeres alrededor de su propio placer y las experiencias al respecto. Hasta bien avanzado el S. XX se impuso un modelo de ser mujer que se sustentó en ésta como el soporte de la familia tradicional y, por lo tanto, de la sociedad. Allí el instinto materno sostuvo el discurso sobre el cual la vida de las mujeres orbitó, relegando el



Ink is my blod. Apollonia Saintclair

protagonismo del placer en la conformación de la identidad a un último plano.

Rodríguez Bustos lo explica de la siguiente manera:

Hay que creerse que la sexualidad normal y 'natural' de la mujer sólo tiene una dirección, la que se complementa con la del varón y que todo lo demás son aberraciones. Pero hay algo que no cuadra del todo bien porque la mujer no siempre siente el mismo deseo del coito que siente el varón; por eso, para que no se descubra por qué no funciona la complementariedad de la pareja heterosexual estable, se inventa la famosa frigidez de la mujer. La frigidez de la mujer que, claro está, no tiene nada que ver con la rigidez uterina y la desconexión entre el útero y la conciencia que hemos mencionado, sino con la naturaleza misma de la mujer que supuestamente es un varón defectuoso, un varón castrado, incompleto que carece de pene, y por eso es frígida (2007: 68).

A razón de estos estereotipos la sexualidad entre hombres y mujeres se vive de forma distinta. Aunque acontecimientos como la atracción, el deseo, la excitación o el orgasmo son comunes a ambos, las formas de experimentarlos y/o manifestarlos no son los mismos, pues parten de las creencias asumidas por el sistema cultural. La configuración de la sexualidad y el erotismo en las mujeres ha trazado un vínculo con lo afectivo indivisible. De esa forma, el deseo no se explica sino en vínculos con el amor. Que se tradujo como el lugar idealizado de las

relaciones sexuales y sublimadas entre las personas.

Así, en el cuerpo se materializó la construcción del deseo en función de los otros. Ello podría explicar las restricciones y tabúes implícitas que sobre la masturbación femenina existen en tanto acto de autoerotismo, configurado para el propio placer y el autoconocimiento, se ha ido desmontando. Pero hasta la revolución sexual impulsada por el movimiento feminista a finales del siglo pasado, resultaba poco motivador y se interpretaba como un medio para la reproducción más que un fin en sí mismo.

El autoerotismo y el autoplacer femenino son experiencias heterogéneas y se experimentan de múltiples formas. Esto lo desvincula de la estimulación de los genitales como único lugar responsable segmentado del resto del cuerpo y lo resignifica a un territorio de insospechados procesos de descubrimiento. Pensar la subjetividad femenina implica pensar y repensar las prácticas y las necesidades que el deseo sostiene en los ámbitos de lo corporal, lo sensorial y lo social para establecer los límites del yo frente al mundo.

## REFLEXIONES FINALES

Esta reflexión sobre cómo las identidades colectivas forman parte de una dinámica relacional siempre en construcción, readaptación, negación, reacomodación o confrontación es sostenida por bases que pueden ser plurales y discutidas. La construcción de género se interrelaciona con otras condiciones que existen en la vida de cada persona como son la cultura, etnia, clase social, edad, comunidad religiosa, planteamiento político e historia de su comunidad o familia. Debe entenderse como parte de un proceso cultural, social e histórico, conocido como socialización, durante el cual se configuran y se asumen la identidad femenina y masculina.

La construcción social de la identidad del género tiene aspectos comunes y particulares que cambian de un grupo social a otro, de acuerdo con su acervo cultural, valores y ámbitos o espacios geográficos diferenciados. De este modo se puede hablar de construcciones sociales de la identidad de género, en referencia a que no se trata de un solo proceso social, sino de muchos. La subjetividad antigua tiende ser tomada por una inquietud (un encuentro, por ejemplo) que la impele a tornarse otra, de modo que pueda dar consistencia existencial para su nueva realidad sensible. De ahí la heterogeneidad de identidades femeninas y masculinas que se observan.

El proceso de formación de identidades determina las oportunidades y limitaciones que tendrá cada individuo, según su género, para desarrollarse

plenamente: su acceso y control de los recursos, su capacidad para la toma de decisiones, sus posibilidades de crear y de proponer formas eficientes de hacer las cosas, pero también determina las posibilidades de desarrollo sostenible para el colectivo.

Asumir una educación sobre el cuerpo y sus prácticas establecida por los propios sujetos y desmontar construcciones culturales que determinan roles, comportamientos y estigmatizan lo femenino y masculino. Entender la sexualidad como una manifestación de la personalidad, al género como una construcción social condicionada a las prácticas propias de las personas en tanto sujetos mediados por necesidades biológicas, culturales y sociales.

Entra en juego la subjetividad, entendida como un tejido en el que se dibujan universos, se misturan territorios existenciales, al mismo tiempo que otros se disuelven. El contorno de una subjetividad se delinea a partir de una composición singular de fuerzas cambiantes, que tejen una urdimbre particular de sensaciones.

A cada nuevo hilo que se incorpora, nuevas sensaciones entran en escena y un nuevo mapa de relaciones se establece, sin que cambie necesariamente la figura a través de la cual la subjetividad se reconoce. Con todo, en la medida en que los cambios de este tipo se acumulan, puede tornarse excesiva la tensión entre dos partes de la subjetividad -la sensible y la formal-. En estos casos la figura vigente pierde sentido desestabilizándose y creando un nuevo territorio o re/territorializándose en otro.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beauvoir, Simone 1999 El segundo sexo (Buenos Aires: Sudamericana).
- Burin, Mabel, Meler, Irene 1998 Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad (Buenos Aires: Paidós).
- Crenshaw, Kimberle 1989 “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics” en: University of Chicago Legal Forum. (Chicago) Volume 1989. Issue 1.
- Foucault, Michel 1987 Historia de la sexualidad. La voluntad de saber (México: Siglo XXI).
- Lagarde, Marcela 1990 Identidad Femenina. Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (México: A. C). <http://www.laneta.apc.org/cidhal/lectura/identidad/texto3.htm>
- Le Breton, David 2002 La sociología del cuerpo (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Rodríguez, Casilda y Ana Cachafeiro 2007 La represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión inconsciente (Murcia: Ediciones Crimentales).

#### REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

- Álvarez Escaralde, Ana 2013-2014 Las cuatro estaciones (Serie fotográfica sobre la maternidad) Propiedad de la autora <https://alvarezreiscalde.com>
- Álvarez-Pedrosa Pruvost, Flavia 2021 (s/t) (Viñetas publicadas en el diario español El País) <https://www.flavitabanana.com>
- Saintclair, Apollonia (s/f) Ink is my blod (Ilustraciones) Colección de la autora <https://apolloniasaintclair.com>
- Butcher, Käthe (s/f) (s/t) (Viñetas) Propiedad de la autora <https://links.kaethebutcher.art>
- Matilde Salinas (s/f) Selfie Stick Project (Viñetas) Propiedad de la autora <https://matildetilde.tumblr.com>

\* América Villegas Rodríguez  
parirconplacer@gmail.com / buzondeamerica@gmail.com  
Universidad Nacional Experimental de las Artes /  
Parir con Placer

Licenciada en letras (UCV 2003). Maestría en Literatura Venezolana (2008). Estudiante del Doctorado en Historia (Centro Nacional de Historia). Docente e investigadora en Unearte. Educadora menstrual, doula y facilitadora de nacimientos. Activista de derechos sexuales y reproductivos. Caracas, Venezuela

[orcid.org/0000-0002-1987-5806](https://orcid.org/0000-0002-1987-5806)







## EN LA BÚSQUEDA DE VALORES TRANS-ONTOLÓGICOS DEL SER <sup>\*1</sup>

Javier Francisco Nadal Rodríguez <sup>\*2</sup>

### RESUMEN

El presente artículo presenta el resultado de un estudio, el cual se centró en la búsqueda de valores trans-ontológicos en nuestro ser. Valores que son las pruebas fidedignas de que, en nosotros, se configuran otras formas de pensar y ver otros mundos. Partiendo del conocimiento situado como método de investigación y a partir de la revisión de mi discurso, es que me encuentro como sujeto racializado, lo cual me permitió comprender la realidad a la que soy expuesto debido a ello. El proceso de indagación se llevó a cabo a la luz de las epistemes decoloniales, tratando de develar la colonialidad instaurada en mi ser. Entre las conclusiones generadas se tiene que existen valores trans-ontológicos en nuestros discursos que nos permiten iniciarnos en la autodecolonización y son ocultos a través del proceso de colonialidad.

Palabras clave: Valores transmodernos, colonialidad del ser, el otro.

### SUMMARY

This article presents the result of a study, which focused on the search for trans-ontological values in our being. Values that are the reliable evidence that, in us, other ways of thinking and seeing other worlds are configured. Based on situated knowledge as a research method. And, from the review of my speech, it is that I find myself as a racialized subject, which allowed me to understand the reality to which I am exposed due to it. The inquiry process was carried out in the light of decolonial epistemes, trying to reveal the coloniality established in my being. Among the conclusions generated, there are trans-ontological values in our discourses that allow us to initiate ourselves in self-decolonization and are hidden through the process of coloniality.

Keywords: Transmodern values, coloniality of being, the other.

---

### INTRODUCCIÓN

Ir tras la búsqueda de valores trans-ontológicos es ir al encuentro del horizonte epistémico que ofrece la decolonialidad, al permitir vislumbrar la certeza de la existencia de mundos otros, lo que implica una invitación a acercarnos al mundo del otro. Allí es donde la exterioridad es fecunda en valores más allá de la modernidad. Entrar

en ella, posibilita encontrarnos con ese otro como nuestra esencia. A partir de la revisión de mi discurso, inicio este recorrido. Acción que me permitió encontrarme como sujeto racializado, así como comprender la realidad a la que soy expuesto debido a ello. El proceso de indagación se llevó a cabo a la luz de las epistemes decoloniales, tratando de develar la colonialidad instaurada en mi ser, así como la existencia de valores trans-ontológicos.

---

<sup>\*1</sup> Artículo basado en la tesis doctoral *La búsqueda de valores trans-ontológicos del ser más allá de la modernidad*, aprobada el 23 de marzo de 2023 en el PNFA de Artes y Culturas del Sur de UNEARTE, con mención publicación, bajo la tutoría de Armando González Segovia.

## DESARROLLO

La tesis que se argumenta en la investigación, plantea que existen valores trans-ontológicos en nuestro ser. Valores que son las pruebas fidedignas que, en nosotros, se configuran otras formas de pensar y otras formas de ver otros mundos. Valores que no se posicionan sobre preceptos hegemónicos y no son subalternos ante el metarrelato occidental. En este sentido, fue necesario iniciar la búsqueda de las marcas de la modernidad, pero a su vez, ir en pos de esfuerzos para resignificar quién soy - somos, para así, hacer visibles otras formas de relacionarnos, de comprender y de nombrar. Formas que deben permear, hacerse visibles, para explorarlas en nuestros entornos con los que hacemos vínculos. Éstas, son necesarias para que comprendamos la vida en relación con lo humano y con la existencia planetaria (Padilla, Noel 2020).

Ante lo expuesto, es necesario precisar que, a través de la colonialidad del ser se configuran nuevas subjetividades, forjando a ese Otro, el cual subyace en la inferioridad del ser. Es el oprimido que desea ser opresor. Quien quiere teñir su tez con la tinta de quien lo doblega. A la vez que se encuentra en su tierra y desea estar en el destierro. Es este Otro a quien la colonialidad afecta. Son todos esos pueblos del mundo y grupos minoritarios que se encuentran en la periferia, en un sur epistémico que alberga al mundo del Otro. Es importante destacar lo establecido por Levinas, citado por Nelson

Maldonado (2007), cuando nos invita a repensar a ese ser colonizado, pero a través de una filosofía que le humanice, en virtud de una ética que lo vislumbre como ser humano. En este sentido, el elemento colectivo es primordial, sin embargo, abordarlo desde lo personal, nos acerca al proceso de auto-decolonización.

### ¿POR QUÉ BUSCAR VALORES MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD?

En función a lo expresado, y bajo los preceptos de Juan Bautista (2018), no podemos realizar un acercamiento ontológico bajo los principios establecidos por occidente, pues ello sería aceptar la pretensión de que somos inferiores. Por lo que, insiste el autor, en que estamos llamados, desde una posición crítica, a realizar una demanda trans-ontológica, lo que sugiere una nueva ética, lejos de la construcción europea, sosteniendo que solamente desde la visión crítica, lo trans-ontológico puede configurarse. Entonces, esta crítica debe tener su origen desde la mujer y el hombre que han sido negados, silenciados e invisibilizados por la modernidad.

Ahora, para transitar en lo trans-ontológico es necesario que me ubique en la exterioridad<sup>1</sup>. Como ese espacio desde donde permea la esencia de las personas silenciadas. Desde aquí, puedo distinguir la normalización creada de la realidad que me sucumbe. En tal sentido, es desde el velo de lo trans-

---

1 “Esa “exterioridad” negada, esa alteridad siempre existente y latente indica la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brasas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo”, Dussel, Enrique (2016, p.282). Así mismo, el autor sostiene que “la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, o aún mejor de su ser “fronterizo”. La exterioridad no es pura negatividad; es positividad de una tradición distinta a la Moderna”, Dussel, Enrique (2016, p.294).

ontológico donde existo como ser humano, es allí donde me reconozco y te reconozco. Desde donde se valora mi humanidad y soy esencia de lo cosmogónico, donde me aprecio como naturaleza, como negro, como indio, como mujer y desde donde mi historicidad se hace presente. Es en lo trans-ontológico donde emerge mi ética de la vida.

En este sentido, la búsqueda de valores trans-ontológicos, desde la perspectiva de la autodecolonialidad, se vislumbra como una auto-exploración de un marco axiológico que comulga con la exterioridad. Son manifestaciones de un ego que resiste, aún después de quinientos años de colonialidad. Su expresión es el reflejo de una carga ancestral, inspirada desde los locus de enunciación inscritos en la libertad y reconocimiento del Otro.

En función a lo afirmado, Noel Padilla (2020) expresa que es necesaria la problematización de los discursos y generar un pensar epistémico que cuestione las formas de dar sentido al mundo, con el objeto de evidenciar las marcas de la modernidad presentes en nosotros. Entonces, es a partir de aquí, que podemos apreciar los valores trans-ontológicos que subyacen en nuestras argumentaciones.

## ¿ES POSIBLE DESLINDAR CON LA MODERNIDAD-COLONIALIDAD?

En virtud a lo expuesto, se deben subsanar las marcas que deja la modernidad y según Carlos Aguirre (2019), es preciso enfrentar la colonialidad instaurada en cada uno de nosotros. Y esta, es una tarea en la que se debe persistir. Sin embargo, es necesario considerar que a nuestro cuerpo

colonizado, le fue introyectado un sentimiento en el cual, piensa que es menos que el resto de las personas, en un marco de sumisión, con alto nivel de inseguridad y autodesprecio. Esta es la colonialidad del ser.

Por lo que, para iniciarse en la descolonización de tal cuerpo, la acción contundente ha de llevarse a cabo desde cada persona. En función a lo citado, al hacer uso de la autoconciencia, debemos evidenciar la necesidad de vivir en verdad y justicia, por lo que es preciso alzar la voz por existir y luchar en pro de ello, según Rafael Bautista (2017). He aquí, donde se generan en el ser, los primeros síntomas de resistencia. Tras el deseo de un vivir otro.

De allí, la necesidad de reflexión sobre ese otro que somos, y la similitud con muchos otros. Eso me abre el panorama de quién realmente soy y de la esencia que comparto con ellos. Es decir, historicidad, espacio, legado, al mismo tiempo negado. Ese otro, me es complemento, junto a él, debo iniciar la búsqueda de nuestro ser decolonial (Montero, Maritza 2002). Una búsqueda que debe realizarse en la exterioridad de la modernidad como entorno originario.

## EN CUANTO AL MÉTODO

El estudio se llevó a cabo desde el conocimiento situado, como marco que agudiza entre lo subjetivo y lo objetivo, debido a que involucra de manera directa a quien investiga. Uno de los principios de la ciencia de la modernidad es la objetividad entendida como neutralidad, el cual es cuestionado en el conocimiento situado, en cuanto plantea que en esta noción de neutralidad se constituyen relatos y metáforas creadas, como cualquier discurso,

con inquietudes personales, posiciones desde creencias religiosas, políticas o intereses sociales determinados que quien investiga no puede desprenderse, como expresó Donna Haraway (1995).

Bajo esta perspectiva, el conocimiento situado como método, me permitió ser sujeto e investigador. Así mismo, me dio la oportunidad de ir en busca de mi ser, aquel que está oculto bajo la premisa del ser occidental. A su vez, ha de considerarse que en el núcleo de este método, se genera una sincronía dialéctica entre sujeto y objeto. En él, concilio con mi discurso, donde se consagra mi experiencia, mi pensamiento y mi hacer. Traducida en esa voluntad y necesidad de transformarme, de adentrarme en el proceso de decolonialidad de mí mismo. A través de él, pulso mi análisis, mi realidad y mis transformaciones, así como la posibilidad de alcanzar estos cambios.

Por ello, se asumió el conocimiento situado, en tanto y en cuanto, parte de mi propia percepción a una reflexión profunda a lo que está más allá de mí mismo, de lo ontológico a lo trans-ontológico, de lo individual a la idea de lo colectivo. Mi vida es experiencia acumulada que, a su vez, evidencia la vida de muchos otros racializados, sexualizados, oprimidos, explotados, patriarcalizados. En función a ello, el conocimiento situado, como método, se fundamenta en legitimar la posibilidad de producción de conocimiento de quienes están implicados en la investigación (Cruz, María; Reyes, María; Cornejo, Marcela 2012).

## EL SER

El ser es la simiente ontológica, un ser que viene a deslastrarse de la postura de

cosificación a través de la óptica decolonial. Es éste, que busca romper el esquema de la normalidad para mostrarse. Según Levinas (1998), citado por Maldonado, Nelson (2007: 152) en “lo ontológico, la dimensión del ser, debe su existencia y obtiene su sentido a partir de la necesidad de la justicia en el orden trans-ontológico”. Y es con este marco, desde donde se oportuna conciliar las marcas que ha dejado la modernidad, con su imposición hace más de 500 años. He aquí, la solicitud de equidad, del reclamo a ser escuchado. Un ser que ha trascendido bajo un perfil ponderado por la jerarquización.

Ahora, es oportuno traer la frase “yo soy, si tú eres”, la cual nos acerca ante un ser carente de egoísmo, y lo exalta del sistema cuyos valores por la individualidad y el trato de mercancía, sumergen a cualquier persona como presa del capitalismo. Esta afirmación nos conduce a la relación del ser humano con el todo. A una cosmogonía del ser que se inicia con la vida. Para que yo exista, la naturaleza debe existir, al igual que la mujer, el indio, el negro, el otro en cualquier esquema clasificatorio, debe existir, todos bajo la misma oportunidad de vida (Fernández, Estela; Silnik, Gustavo 2012).

De aquí, que el acaecimiento del ser se genera a raíz de una especie de traición en la relación trans-ontológica. En ocasiones, suele restarse importancia a la generosidad, al desprendimiento de lo prescrito en la donación, del ser vulnerable, que es en cuestión donde reside la traición (Maldonado, Nelson 2007).

En la búsqueda de mi ser al querer expresarme y ser reconocido, según Humberto Maturana (2008), debo conciliar con mi cotidianidad, con mi confianza, con mi fe, con mi naturalidad, con mi alegría,

donde fluye mi razón. Esto me permitirá trajar por el camino que me lleve a reconducir la postura que tengo de cara al mundo. De aquí, convengo que es parte del camino a recorrer para resignificarme.

## AUTOCONCIENCIA Y SANACIÓN

Para Juan Bautista (2011) se debe iniciar en el proceso de la autoconciencia, sobre lo que implica dar el giro de nuestras vidas, desde la modernidad hacia la transmodernidad. Así mismo, examinar bajo esta óptica, el sentido de nuestra subjetividad. Es decir, que debemos dirigirnos hacia la ejecución de acciones que permitan el autoconocimiento, y por ende, la mejor conducción en un mundo que nos manipula y desconoce para silenciar nuestras voces ancestrales. En tal sentido, se requiere accionar hacia la reflexividad como una actividad que nos despliegue el empeño de conocer las consecuencias de nuestro obrar, que puedan llegar a transformar el mundo y el quehacer con los otros (Cubides, Humberto 2007).

De aquí, que cobre sentido lo planteado por Orlando Fals-Borda (2009: 10) sobre la necesidad que tenemos de adentrarnos “en la reflexión para renacer y reaparecer sentipensante en la acción decidida y enérgica”. Este llamado, hecho por el autor, es hacia la reflexión profunda y que obre hacia el sentir y pensar, es una acción espiritual en plena conciencia. De allí, que permita reconducir la mejor energía en plena relación con la naturaleza-mundo (Varese, Stefano 2018).

Sin embargo, se requiere lo expuesto por Héctor Nahuelpán (2013) quien plantea que deben establecerse interrogantes y estas

giran en torno al ¿Por qué esta autorreflexión, esta introspectiva de conciencia? ¿Por qué va solo dirigida hacia el otro y no hacia quienes oprimen y silencian? Desde esta perspectiva, al dialogar con el autor, debemos recordar que el modelo civilizatorio de la modernidad posee un potencial deshumanizador, carente de toda espiritualidad, de allí, que seamos los otros, los que llevamos la sensibilidad a flor de piel, quienes portamos la energía de vida, los encargados de que emerjan los valores ancestrales que nos vinculan más allá de la modernidad.

Cada hombre y cada mujer están llamados a superar las marcas de la modernidad desde su interior y a reescribir su historicidad desde la autorreflexión y la búsqueda desde sí mismos. “Esta enseñanza y este aprendizaje tienen que partir, sin embargo, de los «condenados de la tierra», de los oprimidos, de los desaharrapados del mundo y de los que con ellos realmente se solidaricen” (Freire, Paulo 1972: 25). Según éste autor, se requiere así, solo de manos humanas con cuyo esfuerzo se transformará el mundo.

## LO REVELADO A TRAVÉS DEL ESTUDIO

Producto de la investigación realizada, se generaron 37 categorías, las cuales giran en torno a la búsqueda de valores trans-ontológicos presentes en nuestros discursos. Entre estas categorías se encuentran:

### EDUCACIÓN FRENTE A LA VIDA O EL CASCARÓN VACÍO DE LA ESCUELA

La educación debe ser fuente de vida,

de esperanzas. En contraposición a ello, la escuela era —y es— aburrida. Entonces, la forma como se lleva la educación en nuestras aulas, hace del clima escolar una tragedia. En ella, poco a poco se destruye la ilusión del niño. La educación es importante en la vida de todo ser humano, pero la forma como se ponga en práctica es trascendental, debido a que es un proceso humano, y de no activarse tomando en cuenta esta premisa, tiende a socavar tal humanidad. Ésta, no es atractiva cuando sus referentes tienden a estar lejos de la persona, distantes de la realidad que interesa a quien estudia. Lamentablemente, las construcciones que se generan allí, siempre lo están, y es que uno mismo piensa como docente, que sabemos cuál es el conocimiento que el estudiante necesita. Y, en muchas ocasiones, ni siquiera se consideran las necesidades y ajetreos diarios del estudiante, sus sufrimientos, la pobreza, la falta de amor, sus desvelos y enfermedades. Dejando a un lado su experiencia.

#### LA CONSTRUCCIÓN DEL OTRO, LA SUBJETIVIDAD AJENA EDIFICADA EN MI SER

Las exigencias externas te obligan a crear alguien que no eres y te desdoblas pretendiendo ser según tales exigencias. Por ello, se configuran comportamientos acartonados. Es allí, donde inicia la conformación de la otra subjetividad ajena a mi ser, que es dirigida desde ese exterior. Arrastrado por esa lógica racial que se esconde en ese querer ser aceptado, escuchado, visto por los demás. Y, tras ese deseo de aceptación, se va transformando tu habla, tu caminar, la forma de concebir el mundo, llegando a tu pensar. Y ante una realidad avasalladora se construyen muros

para no ser alcanzado. Un mecanismo de defensa, que te desdobla tras una subjetividad que se construye, como el otro. En este momento, cuando buscas la identidad, te encuentras con un gran peso que te inhibe llegar a tal logro. Pues aquí te encuentras con conjeturas no saldadas, complejos, comparaciones.

#### EL CONOCIMIENTO ANCESTRAL O EL SABER QUE SE RENUEVA EN NOSOTROS CADA DÍA

El conocimiento ancestral es un saber que se renueva día a día en nosotros, no es de ayer, es de hoy. Vive en nuestros corazones, en nuestra mente, en nuestra dinámica diaria y con él, revivimos a nuestros antepasados al declarar la utilidad del conocimiento ancestral. Tengo conciencia directa de estos saberes a través de mi abuela materna. Ella manejaba el saber para sobar el vientre de las parturientas y a su vez, la preparación de extractos contra algunas enfermedades. Conocimiento que heredó de mi bisabuela, éste es un saber que se crea y se gestiona en comunión con el universo. Se concibe como una sabiduría sustentable relacionada con el cosmos.

Atendiendo a ello, es importante reconocer cuál es realmente el conocimiento ancestral. En la medida que éste ha de confrontar a la modernidad desde la crítica y se genera desde la exterioridad. Al respecto, Silvia Federici (2010) argumenta que este tipo de conocimiento que poseía mi abuela, fue cercado por la modernidad para exterminarlo en las nuevas generaciones, para hacerles perder su sentido histórico. El conocimiento de las hierbas, de la medicina tradicional, era resguardado principalmente por las mujeres, quienes poseían una tradición milenaria en

curar cuerpos y almas.

## LAS TRADICIONES PARA PERMANECER O ROMPER CON LAS PRÁCTICAS DE NUESTROS ANTEPASADOS

Las tradiciones que se generan desde el hogar tienen el objeto de estimular valores de familia, como una forma de continuar el ejercicio de nuestros antepasados. Pero dentro de la modernidad, observamos que una de sus funciones es crear los ciudadanos que hagan perdurar los cánones del poder eurocéntrico o norteamericano y por ende, aborda a la familia. Ésta, en gran medida, nos nutre de disciplina en el quehacer cotidiano. De lo anterior, se deduce la importancia de resguardar el acervo histórico de la familia en contraposición a la formación de la modernidad. Los saberes ancestrales en mi abuela materna, que nadie resguardó, se extinguieron con ella.

Sin embargo, el compartir bajo el marco de las tradiciones, permite que la familia se aglutine. Se gesta un ambiente propicio para la alegría y el buen compartir, donde los lazos fraternos se consolidan. Esa fraternidad se inspira en ir moldeando las tradiciones a las nuevas exigencias del grupo familiar que, por supuesto, dará respuestas a las necesidades que de ella vayan surgiendo. Concebir las tradiciones desde el marco familiar, nos evoca a una evolución de tradiciones más humana y sana.

## CREENCIAS Y LA HISTORICIDAD FAMILIAR

Dentro de la dinámica familiar se incrustan muchas creencias que se van transmitiendo a las nuevas generaciones, en la cotidianidad. Estas se impregnan en nosotros

como una huella propia de nuestra historicidad familiar. Ante el sin número de situaciones de nuestra vida, donde las creencias resaltan, es necesario una toma de conciencia a través de una reflexión profunda, que nos permita decidir en qué creer. Pues tales creencias, son el fundamento de nuestras vidas.

Atendiendo a lo expresado, la posibilidad de poder evaluarnos y reconocernos como síntesis de lo que creemos, realmente, nos fortalece. Y evidenciar que algunas creencias guardan lo mejor de nuestros ancestros, revivirlas es revivirles a ellos. En estas acciones que se derivan de las creencias, se nos permiten afianzar vínculos familiares y comunitarios. De allí, la importancia de recordar en la dinámica diaria a nuestros muertos, de manera que viven mientras permanezcan presentes en el recuerdo, y no es extraño que dejen algún “mensaje” que nos alerte sobre algún inconveniente. Tener presentes sus ejemplos de vida, en prácticas que forjan el bienestar y abonan nuestra esencia y de esta manera fortalecer nuestras raíces.

## LA ENSEÑANZA DE VALORES DESDE LA FAMILIA

La familia nos prepara desde los primeros años a enfrentar el mundo y es a través de las herramientas que nos proporciona, que afrontamos tal dinámica. Es decir, que nos ajusta a los patrones sociales propios de las comunidades donde vivimos. Así también, nos orienta sobre salud y conservación de nuestro propio cuerpo. Ésta es una fuente de enseñanza de valores. Impregnarte de valores que permitan afrontar lo duro que tiende a ser la vida por

lo que es importante que en ella se estimule el respeto mutuo y la admiración por quienes la conformamos. Sentimientos que deben forjarse desde la íntima relación familiar y que se aviva en el convivir franco, en la tolerancia y el deseo de crecer y emprender para que el otro esté bien. Celebrando el logro de sus miembros, sin individualismo. La familia es ese conglomerado de personas que piensan y hacen todo en positivo para el bienestar del otro que está en su seno.

#### UNIÓN FAMILIAR, ESPACIO DE ALEGRÍAS, BIENESTAR Y SALUD INDIVIDUAL Y COLECTIVA

El acercamiento que se gestiona en la familia, permite la unión familiar. En estos encuentros familiares sus miembros comparten anécdotas y recuerdos propios de encuentros pasados. Estas celebraciones suelen darse a través de costumbres, como tomar el café, el almuerzo, el compartir de fin de año, preparación de comidas, entre otras. Estos encuentros facilitan la unión familiar, por lo que el esparcimiento permite enfocarse solo en el disfrute de lo que acontece, dejando situaciones de los quehaceres a un lado. Es decir, que este disfrute se centra en el hogar, en la familia. De esta manera, nos vinculamos a las alegrías, al bienestar y por ende a la salud.

#### SANACIÓN A TRAVÉS DE LA MÚSICA

La música posee vibraciones sonoras que se evidencian en sonidos armónicos que permiten la sanación. Con ella, nos acompasamos a través del baile, dejando que sus sonidos nos transporten. Y se activa de esta manera, en el cerebro, un mecanismo de

disfrute, que lleva y reconozco como sanación. Esta elevación es posible en todos los seres humanos, pero cada uno tiene una onda diferente y cada uno de nosotros puede activarse con diferentes sonidos, diferente música. Por lo que es necesario tomar conciencia de todo esto para dirigir tal vibración a nuestra voluntad, a ese espacio de nuestro cuerpo donde más necesitemos su efecto y de esta forma, activar la sanación de manera natural en nosotros. Bajo estos principios, debemos conjugarnos con la música. Pues a través de ella, se entona con la existencia misma.

#### LA LUZ ES COMUNICACIÓN, ESPERANZA, MENSAJE DE VIDA

La luz es el mensaje de vida. Ésta trae esperanza. Nos encontramos con ella como parte de la vida, porque eso somos. Cuando vibramos nos comunicamos con el mundo, con los otros seres vivos y a su vez, irradiamos luz como parte de nuestra energía. Cuando alumbramos a los nuestros, aquellos que ya no están en esta geografía, les decimos que les recordamos. Es un mensaje que traspasa dimensiones y es señal de lo que sentimos. La luz es una fuente de comunicación. Con ella, nos comunicamos al nacer, con nuestra energía traemos luz a un hogar. Así, hemos de considerar la energía de vida que ofrece el sol y la luna. La luz lleva un mensaje de inicio, de abrir nuevas fronteras. A través de ella se canaliza la vida.

#### ENERGÍA DEL LUGAR PARA DAR VIDA

El espacio donde nos desplazamos y en el cual conseguimos bienestar, es un lugar que irradia energía, en éste se conjugan la

fuerza de todos los elementos que se encuentran a su alrededor. Por esto, debemos mostrar una actitud que esté al servicio de los seres que viven allí, lo que ha de activar más aún la energía del lugar, mostrando respeto hacia cada uno de ellos. Es decir, a los animales, el agua, la tierra, el viento. Debemos manifestar aceptación y amor por ellos. El resultado, es una proyección de un vigor que continúa dando vida a ese lugar. Una energía vitalizante de la que nos impregnamos en nuestra faena diaria.

## COMUNICACIÓN CON EL OTRO REQUIERE VIVIR EN EL AMOR Y QUERER COMPRENDER

Para oír al otro se debe creer que éste existe y que tiene algo que comunicar. Debe existir el respeto por lo que es, por lo que representa, un ser que desea ser escuchado. Se debe así, tener en cuenta la necesidad de comunicar del otro. Y, desde esta perspectiva, se entabla la comunicación. Por lo que es necesario considerar que, si hablo de solo escuchar a lo humano, por supuesto que jerarquizo y no escucharé al resto de los seres que existen en la naturaleza, ni a la naturaleza misma. Entonces, la clave para relacionarme con el otro, está en el requerimiento de estar en sintonía a través del amor, para prestar atención y querer comprenderle y a su vez, estar dispuesto a reconocerle.

## ENERGÍA DEL AMOR PARA VIVIR, REQUIERE ENTREGARSE GENEROSAMENTE

El amor vive en cada uno de nosotros, pero depende de nosotros cómo lo ofrecemos. Debemos descubrirlo en nosotros

para dar de él. Reconozcamos su energía en nuestro interior. Nuestros antepasados están unidos a nosotros a través del amor que se vincula como un hilo desde otras dimensiones. La sintonía que tenemos con el mundo se hace de esta energía. Vibramos al ritmo del amor. Por lo que, la energía de quienes amamos nos reencuentra día a día. Nuestra gente, que ha partido de este mundo, vive en nosotros a través del amor. Y le sentimos, en el olor a café, cuando lo tomamos en su nombre, en la música, en las bromas, en la brisa, en sus colores, en sus consejos, en el abrazo que aún continúan. Debemos agradecer al universo por esta energía, el cual es su fuente. El amor de madre, de familia, de hermano, del hijo, del amigo, es un refugio del ser humano. Con ellos, experimentamos la sintonía del amor. Ese acercamiento te permite agradecer la vida y sentir que vives.

## LA RACIALIZACIÓN COMO FORMA DE CLASIFICACIÓN QUE DESHUMANIZA AL OTRO

Ésta nos ubica por debajo del estándar humano y nos marca tras una clasificación que deshumaniza al Otro. Aspectos como el color de piel, la voz, la apariencia, la religión, la posición económica, entre otros, son usados como elemento clasificatorio para separar a las personas. Tal estructura jerárquica sumerge en un desdoblamiento subjetivo, al no ser aceptado, por lo que se construye una subjetividad ajena a la persona. Estas categorías, anidan en nuestros días, y llevan a cabo un proceso que marca, que va abriendo heridas, que no sanan y apresan, al punto que doblega y va socavando la existencia del ser humano. Y se llega a

creer que no se sirve, que se está defectuoso. Todo producto de las jerarquías que se instalan y te hacen menos que el resto de los seres. Todo ello, es una expresión de la colonialidad del ser.

#### COSMOGONÍAS, POSIBILIDAD DE CREAR OTROS MUNDOS

Cada persona, con sus matices, puede crear y apreciar de manera distinta el mundo. El mundo de mi abuela, se componía de su hábitat inmediato, sus animales y plantas, el fogón, los santos y las ánimas. Creando, de esta manera, su propio espacio. Por lo que, se puede apreciar que existen múltiples ideas de cosmos o cosmogonías, jamás una sola. En estos mundos, las personas suelen predecir ciertos comportamientos del clima, gracias a su compenetración con la naturaleza, lo cual les permite saber de ella, gracias a esa intimidad que logran consolidar. Relacionando su mundo con lo espiritual y religioso. Gracias a la cercanía con la naturaleza, que se transforma en una conexión de vida.

#### EL ESTUDIANTE EN EL CAMBIO PARA LA FORJA DE UNA VIDA DE SUEÑOS

La educación debe ofrecer a las personas fortalecer su potencial humano. Permitirnos conocernos mejor y tomar las decisiones acertadas en torno a lo que deseaba hacer, en la elección del camino que se aspire transitar. Para ello, ésta debe acercarse a las personas. Por lo que se requiere de una educación que fortalezca a los seres humanos, que le brinde herramientas, para que sabiéndose inacabado, se transforme. Pero nuestra

educación no viabiliza este objetivo, al contrario, el estudiante consolida sus miedos e inseguridades, hasta los acrecienta. Mientras su subjetividad se erige ante la asimetría diseñada por un sistema que lo oprime y le rompe como persona. De allí, que un viraje a lo decolonial, desde el centro de la educación, sugiere una forma otra de ver a estos seres humanos que se forman en su seno, permitiéndoles abrir canales para la comunicación en una fraternal sintonía con la ética para la vida. Solo en esa vía, el estudiante podrá cambiar e ir en la forja de lo que, hasta ahora, se configuran como sus utopías.

#### EL DOCENTE ES QUIEN AL EDUCAR ES EDUCADO EN EL DIÁLOGO DE COMPRENSIÓN DEL MUNDO PARA LA LIBERTAD

Es necesario considerar que, en la relación profesor y estudiante, existe una sordera hegemónica por parte del docente, lo que hace imprescindible romper con la naturalidad como apreciamos este proceso. Se requiere ir en busca de un diálogo que le eduque junto al estudiante, en un compartir que esté abierto hacia la comprensión del mundo y construyendo puentes para la libertad. Sin embargo, muchos de los profesionales han vislumbrado un camino otro, dando un giro hacia lo decolonial, como una fuente que contrarresta el discurso universal que silencia sus voces. De allí, que es necesario que se aprecie en un contexto donde es requerido su estímulo, no solo para el estudiante, sino para él mismo. El docente, por lo general, no atiende ni sus necesidades, ni las necesidades del estudiante. Y, esto

obedece a que el hábitat donde se formó, el cual gira en torno a principios de la modernidad, y esto lo refleja en su práctica. En esta medida, solo replica su formación, es decir, como lo configuró el sistema.

Desde esta perspectiva, el docente necesita un giro consciente para entender que su realidad puede ser transformada. Necesita entender que puede aprender de los otros, por lo que precisa, de manera inmediata, problematizar su práctica y su acción personal y profesional. Alzar su voz a favor de quienes acompaña en su formación.

## LA LECTURA CRÍTICA

Abrir espacio a la lectura crítica es una vía para apreciar que tenemos la oportunidad para ampliar las perspectivas de cómo entender al mundo, de cómo funciona y de nuestro papel en éste. Una lectura crítica nos acerca hacia la reflexión, al cuestionamiento del pensamiento normalizado y hegemónico. En este sentido, esta reflexión del cómo funciona el mundo, nos invita hacia la transformación del mismo y de nosotros. Ésta, en la práctica, nos acerca a leer de la misma manera el contexto donde nos encontramos, a identificar el sistema mundo, y la forma cosificada como nos concibe su maquinaria. En ella, texto y contexto son leídos y confrontados, desde la perspectiva de las situaciones concretas, hasta la percepción del cambio posible o la utopía realizable. A través de ella, se puede conocer cómo funciona este Sistema mundo capitalista de la modernidad. Por ello, es necesaria la lectura como elemento que posibilita conocer otras posturas.

## DIÁLOGO CONMIGO MISMO - LA ESCRITURA COMO EXPRESIÓN

Por lo general, el diálogo con uno mismo inicia desde muy temprano. Sin embargo, la escritura consciente producto de ese diálogo, se ejecuta mucho después. Se debe trabajar para que, reflexivamente, se tome distancia como autor, respecto a uno mismo. Llevando a cabo, de esta manera, un diálogo silencioso e íntimo. Es importante considerar la escritura como una de las muchas formas epistémicas existentes, no la única; para otras personas es la música, danza, pintura, escultura, entre otras. Todas son válidas y no excluyentes. En mi caso, fue escribir. Así es, que mientras ese yo va traduciendo tu pensamiento, a la vez se hace preguntas. Al intentar alinear, quizá, en tono propio, tratando de ordenar ideas. De esta manera, al confrontar las notas que derivan de este proceso, se intenta percibir el sentimiento que se transmiten. La profundidad del ser que le contiene.

## ESCRIBIR ES TRASCENDER, EN UNA DIMENSIÓN QUE SE INVOCA

Escribir de sí mismo, de las imágenes que se perciben, que fraguan en la mente, es un medio para encontrarnos. Plasmando ideas como notas, para luego regresar a ellas, atentos al mensaje que se desea transmitir, donde se conversa con lo escrito y se confronta. Sugiere un acercamiento a nuevas perspectivas y otras formas de ampliar lo concebido. Me cotejo para que pueda presentarse mejor. Todo dentro de un diálogo que permita mirar a otros mundos, estimulando nuevos sentires a través de las

palabras como una puerta expedita para reconocermelo como el otro.

#### LA FAMILIA NOS COBIJA Y FORTALECE EN LA VIDA, EN EL AMOR

La familia es esa esfera de diversidad que nos puede acoger. Su conjunto juega un papel importante en nuestras vidas. Nos cobija con experiencias que fortalecerán el resto de nuestras vidas. La familia nos amalgama con amor. Sentirnos en familia nos abre paso, por lo que es de gran importancia hacerse de una familia. Ésta puede ser creada con amigos, allegados, esa es la bondad de la familia, poder crearla. Nos abraza con amor, ese primer valor tan necesario en nuestro porvenir. No todos encuentran una familia que les permita fortalecerse. A tal punto que sus días se tornan de lucha, pues deben abrirse camino por sí solos. Sin embargo, hay otros que teniendo esta familia, y sin lograr engranar con ella, han salido airoso de los altibajos de la vida. Por ello, estamos llamados a problematizar la familia como ente que vulnera, debido a que perfila en su seno marcas de la modernidad.

#### LA ENERGÍA SANADORA DE LA FAMILIA COMO FUENTE DE AMOR PARA TRASCENDERNOS

La familia como fuente de amor, tiene la posibilidad de sanar. Es génesis de energía. Conciliar con esta energía es gozar de la bondad de estar unidos, de reencontrarnos día a día, de permanecer esperanzados en quien confiamos, porque le tenemos. Conciliar con la energía de la familia es

convenir con nuestra propia energía. El centro de esta energía es el amor de familia, por lo que debe ser cultivada. Con su energía trascendemos. Con acciones que, dentro de la familia, son habituales, a través del roce, a través de la escucha, reconociéndole, mediante el aliento, compromiso de este círculo, podemos avanzar hacia la sanación. Se incluye aquí, el compartir fraterno, intercambiar ideas de cómo digerimos las lecturas. Contar anécdotas de quiénes somos, todo lo que se nutra en compañía de la familia, se carga de lo bueno, de la energía nuestra.

#### MÁS ALLÁ DE LA FAMILIA – LA COMUNIDAD CON VÍNCULOS QUE CONJUGAN VALORES

Más allá de la familia está la comunidad. Esta última es una extensión de la familia. Sus vínculos se conjugan por los valores que se generan en pro de sus integrantes. De protección, de convivencia, de escucha, de acompañamiento, aspectos tan importantes para el vivir. Tanto la familia como la comunidad, son apoyo en las tareas cotidianas y comunitarias, incluso, para el compartir espiritual y celebraciones. Ambas entidades juegan un papel importante en las decisiones que se toman y en la organización del colectivo que le conforma. Es importante, trascender a lo que éramos, seres comunitarios. Y, es que, el paso de la modernidad por nuestras vidas nos ha alejado de ese sentir. Por lo que hemos olvidado ver el agua, el aire, el viento, las plantas, como otro semejante nuestro. Nosotros somos comunidad junto al planeta.

## VIVIR EL TIEMPO INHUMANO DE LA MODERNIDAD PARA LA ACUMULACIÓN PROGRESIVA E ILIMITADA DE CAPITAL

El tiempo por el que medimos nuestras actividades es un elemento deshumanizante, que nos obliga a vivir a un ritmo que nos desgasta, siempre de prisa. Principio que se establece en la acumulación de capital como esencia de vida. “Times is money”, señaló Benjamín Franklin en aforismo que indica la conversión del tiempo como producción económica, tiempo es dinero. Bajo este afán, la familia siempre está en espera, pero al ser presa de la dinámica, solemos no llegar a tiempo. Éste nos lleva a una travesía donde nos perdemos en la realidad, entrando en una dinámica que nos merma y destruye. El tiempo, como principio de la modernidad, es creado para sacar más provecho de las personas. Ponernos en el juego de la producción, implica que flexibilizamos a propósito de sus propios ciclos naturales. Nuestros ancestros se regían por un tiempo cíclico y no lineal. Su concepción de tiempo, estaba inspirada en la comunicación con el cosmos, y esa conversación, era eterna.

## LA CONVIVENCIA Y LA COMÚN UNIDAD EN EL BUEN VIVIR, ACEPTACIÓN, SOLIDARIDAD Y TOLERANCIA DE TODOS POR EL BIEN DE TODOS

Para los amerindios y afrodescendientes, la concepción de nosotros y nosotras se traduce en ser un colectivo comunitario. Por lo que, su identificación refleja el sentir de quienes la integran, lo cual traza sus valores de vida como grupo. Valores tales como: la convivencia, tolerancia, buen vivir y

aceptación. Todas sus actividades engranan la participación de todos por igual. En el espíritu que todos somos comunidad, mientras nos reconocemos como ello. De esta forma, estimular la convivencia hacia la común unidad requiere del empuje de todos. Este sano convivir se debe ir puliendo con el ejercicio de reconocernos como miembros de la comunidad. Albergar a cada uno de sus miembros, implica tener bases sólidas de donde estoy y me encuentro. Es decir, que pese a las diferencias que tengamos como personas, como familias, entendamos que, esa heterogeneidad es la que permite que brillemos. Esos acuerdos que podamos encontrar para cumplir con nuestros propósitos e ideas, es lo que indica hacia donde debemos empujar y mantener los principios por encima de los intereses particulares. Siendo nuestra génesis lo colectivo, debemos apreciar el barrio, la calle, la comunidad, todos en conjunto, como un hábitat para la convivencia. Para ello, es necesario elevar nuestro nivel de conciencia-pueblo, conciencia-comunidad.

## LA ENERGÍA QUE SOY - SOMOS QUE FLUYE DEL UNIVERSO, COMO PARTE DE SU PODER

Es necesario sentirnos energía, y a la vez, reconocer la energía de otros. Al considerar que es la misma energía que fluye del universo y soy-somos parte de ese poder energético. Por eso, todo lo que hacemos forma parte de ese fluir activo. De allí, la importancia de hacerlo para el bien, desde el corazón, con la mejor intensidad, consiente que al ayudar o colaborar, aportamos energía de vida. Cuando das la mano, cuando eres solidario, en ese momento, es importante invocarla, sentirla, levantar nuestras manos y

experimentar como fluye en nosotros. Conjurarlo en pro del bienestar de nuestra comunidad, de nuestra familia. Es trascendental desplazarnos en ella a través de los viajes imaginarios y la imposición de manos para potenciarnos en su poder. Esa energía benévola trae consigo las mejores cualidades para ti, son tuyas, te pertenecen. Permitir que la luna nos abrigue, dar el espacio para que la naturaleza te arrope en su energía vital. Energía que forma parte de los valores ancestrales. Conciliémonos como seres que buscamos evolucionar y a través de esta energía apreciémonos en libertad. Una energía que permite reconocernos entre los colonizados. Podemos, en la medida que nos exploremos, conectarnos entre nosotros mismos. Cuando juntos conciliemos la búsqueda de ese pasado ancestral en nosotros, es posible amarnos, en una sintonía propia de lo cosmogónico.

PENSAR MÁS ALLÁ DEL DIOS DE LA CRISTIANDAD QUE NOS HAN ENSEÑADO PARA ACRECENTAR LA ESPIRITUALIDAD Y CULTIVAR EL AMOR

Basados en la reflexión sobre el Dios de la cristiandad, es importante adentrarnos a conocer nuestra mente, nuestros pensamientos, al punto de cuestionar nuestras creencias. Es necesario pensar más allá del Dios que nos fue inculcado. Incluso el aceptar la no existencia de algún Dios, nos acerca a la pluralidad, a la aceptación del otro. Cada cultura tiene a bien poseer uno o varios dioses diferentes. En esta búsqueda es importante pensar que existen distintos mundos más allá del Dios de la cristiandad, el que nos fue enseñado. Es necesario, cultivar y acrecentar la espiritualidad en nosotros,

cultivar el amor. Más allá de doctrinas vacías, que guardan en su seno jerarquías que nos esclavizan.

Todos estamos en la potestad de transformar el mundo con o sin dioses, según queramos. Y a convenir, que esta es una creación humana. Lo cual radica en la influencia que ha tenido el cristianismo en la subjetividad moderna. En consecuencia, nos doblegamos ante una narrativa que nos ata a una serie de categorías propias de la modernidad cristiana. De esta manera, te invisibiliza tratando de ser lo que no eres, donde el Otro es desplazado de su esencia, abandonando la posibilidad de construir su propia historia.

ESTRATEGIA DECOLONIAL DE EVIDENCIAR SU ACCIÓN PARA LOGRAR DAR EL GIRO DECOLONIAL NECESARIO

Es importante seguir abonando el camino de la decolonialidad. Si bien no avanzamos a su mismo paso, se debe tener pie firme en esta acción. La mejor estrategia es evidenciar su actuar para lograr dar el giro decolonial necesario. Un cambio de actitud hacia la modernidad, implica que se evidencia su fatal acción sobre la humanidad y el planeta. Así mismo, se precisa establecer las dudas sobre los postulados que enaltecen el desarrollo y el mejor futuro. Se precisa, en todo momento, confrontar la esclavitud y muerte que deja a su paso. Se hace necesario impulsar nuevas estrategias para contrarrestar su poderío. Y, podríamos preguntar, ¿Cuáles son nuestras estrategias actuales? ¿Son efectivas? ¿Se ha estimulado el pensamiento crítico de la población? ¿Cómo hemos abordado la educación en este marco? Nuestro currículum educativo,

¿Traza líneas de acción en este campo? Aun cuando apreciamos la voraz acción de la modernidad, nuestra educación sigue neutra al respecto. Es como si nos sentásemos a contemplar la atrocidad que hace con nosotros mismos y con nuestros semejantes, en virtud que, a nivel educativo, nuestro currículum continúa sirviendo a los valores del sistema y estimulando su hegemonía.

En función a lo establecido, debemos identificarnos como parte de la decolonialidad, esto como un ejercicio más allá de la teoría. Claro está, no es el único medio, pero se requiere la multiplicidad de eventos para consolidarnos. Tomando en cuenta que, la modernidad tiene muchas caras y sus métodos para engañarnos son diversos. Por lo que, forjar ese amplio círculo, favorece metodológicamente la resistencia.

## LA IGUALDAD CONTRA LA DESIGUALDAD SE BASA DE MARCADORES RACIALES DE COLOR DE PIEL, SEXUALES, RELIGIOSOS

La desigualdad jerárquica propia de la modernidad, ha abierto una brecha entre los seres humanos y las oportunidades que estos tienen. Oportunidades de vida, al bienestar, educación, a la salud, gracias al marcaje que se le ha hecho por su raza, sexo, credo, entre otros. En ocasiones, pretendemos juzgar al otro por no ser igual, pero ese pensamiento jerárquico impuesto por la modernidad, también nos embarga. Si no evidenciamos que actuamos según los parámetros modernos, su mecanismo nos atrapa una y otra vez. Sus esquemas individuales que estimulan la desigualdad, nos hacen pensar solo en nosotros, queriendo no ser igual al otro. Ninguno de nosotros está por encima

del otro. Todos somos parte integral del planeta. La tierra nos ofrece las mismas oportunidades a todos, sin embargo, el sistema capitalista patriarcal impide que la igualdad se lleve a cabo.

Por lo que debemos trabajar en nuevas estrategias de divulgación en función del poderío que posee la modernidad, aunado al tiempo extenso que llevamos naturalizando su acción. Por lo que es necesario revisar los métodos que hemos empleado para ello. ¿Son diseñados bajo esquemas de la misma modernidad? ¿Cuál ha sido su alcance? Consideremos aquí, los mecanismos de pensamiento que se disponen para penetrar en nuestras mentes. Atentos estos, se habilitan para renovarse. Esta estrategia nos devela cómo operan, de allí la necesidad de ser vigilantes ante ello, y a su vez, permitir la flexibilidad y persistencia para encausar la resistencia.

## MODERNIDAD Y MACHISMO

La modernidad mantiene una estructura jerárquica que induce a naturalizar el pensar que el hombre ha estado por encima de la mujer, como mecanismo para afianzar la racialización. Por ello es importante romper el esquema de naturalización y colocar esta asimetría normalizada en nuestro lenguaje como centro de la reflexión, para desenmascarar la postura hegemónica occidental en cuanto a la categoría de género. Y reconocerla, como una jerarquía sujeto-objeto, donde se aprecia la esencia patriarcal de la Nación-Estado al hacer ver este hecho jerárquico como un hecho íntimo familiar y donde no se tiene importancia del parecer de la mujer. En este sentido, se debe vislumbrar la vida comunal en pro de garantizar una visión plural de ver

los multiversos, en el marco del horizonte de conocimientos que ofrece la decolonialidad, donde aflore la valoración de la mujer.

VALORES TRANSMODERNOS, CÓMO  
DESCUBRIR AQUELLOS QUE POR DIFERENTES  
A LO EUROCÉNTRICO SON PARECIDOS A  
NOSOTROS

Se precisa abrazar otras formas posibles de concebir el mundo, así como pensamientos que puedan avivarse para seguir aglutinando nuevas posturas. Es decir, pensar distinto, cultivar valores engendrados desde nuestros ancestros para exaltarlos desde la exterioridad, que se concreten de difusos hasta hacerlos permanentes en la cotidianidad de nuestra rutina diaria. Son valores transmodernos que se encuentran en nosotros y debemos prestarles atención, evidenciar cómo se manifiestan en nuestro ser como reflejos de nuestra verdadera identidad. En sí, son la esencia nuestra, y pueden pasar a ser, formas que se engranan en un eje central de una realidad que nos pertenece y constituyen nuestras células, en una genética vibrante que enlaza con todo el cosmos. Y, es que, el existir de nuestros antepasados estaba ligado a las plantas, a los animales, a la tierra, al agua, al sol. Los valores trans-modernos afloran al transitar por los caminos de la exterioridad de la modernidad. Y decidir seguir esta senda, más que una intención dirigida a desplazar los sentidos, es una invitación a las búsquedas de nuevos horizontes. Hasta allí, donde no hemos andado, donde hay temor de estar, se trata de ir descubriendo a otros muy parecidos y otros tan diferentes, pero seres al fin, sujetos de la amplitud del cosmos en espacios fuera de lo moderno-colonial.

EL OTRO, AUNQUE NO ME PRECIO COMO TAL,  
ES PARTE DE NUESTRA SUBJETIVIDAD,  
PORQUE PRETENDEMOS QUE SEA EL QUE  
ESTÁ DEBAJO DE NOSOTROS

Yo soy ese otro. Quizá por el mismo proceso con que trabaja la modernidad no me aprecio como tal, pero ese soy. Queremos pretender que el otro es el que está debajo de nosotros, tratando de poner una especie de distancia con él. Pero en realidad, es otra creación moderna. Es importante realizar esta reflexión, en virtud que, nos ubica sobre el poder de la modernidad en nuestra subjetividad. Y a la vez, nos alerta sobre la posición que siempre vamos a ocupar en ella. Es necesario encontrarnos como comunidad siendo el otro, pues nos disponemos a crecer, a trascender a la alteridad que fuimos sometidos. A su vez, que nos permitimos crecer dentro de la exterioridad que es nuestro espacio natural. En nosotros vive ese otro, es parte de nuestra subjetividad. Pero como personas que viven, que quieren ser en una modernidad que les racializa. En este sentido, es necesario que potenciemos ese ser en colectivo, donde se generen las relaciones íntimas propias para el crecimiento. Relaciones de mutua confianza, conocerme es conocerte. De forma, se puedan generar los vínculos necesarios para resistir y re-existir, al abrir espacios internos y externos para el goce de la libertad, siendo nosotros.

LA EXTERIORIDAD - DENTRO Y FUERA.  
ENCONTRAR EL MUNDO POSIBLE

El mundo posible está fuera del “esplendor” de la modernidad, en su exterioridad donde nos encontramos todos nosotros, por lo que debemos entender que

nosotros somos ese mejor mundo posible. Y pensamos en un mundo posible en la exterioridad donde se pueden buscar alternativas para que todo sea mejor. Entonces, desechamos sus bondades mientras nos entretenemos al pensar que pronto nuestra suerte cambiará y saldremos de ella. Nosotros somos exterioridad. Y si es nuestra esencia, por qué librarnos de nosotros mismos. Indudablemente, somos ese mejor mundo desde la exterioridad de la modernidad. Desde aquí, nos damos la posibilidad de ver mundos otros, de sentir y pensar desde formas otras posibles. Una forma otra de relacionarnos y conseguir que la especie humana se salve, porque la modernidad plantea un crecimiento ilimitado en un mundo limitado.

## EL CAPITALISMO ATENTA CONTRA LA NATURALEZA, QUIEN SE EXPRESA Y NOS NEGAMOS A ESCUCHARLA

Es necesario cambiar el sistema de producción capitalista, debido a que su acción va en contra de la naturaleza. Los espacios capitalistas tienden a generar rentabilidad a expensas de la destrucción ambiental. En su sintonía, la naturaleza se expresa y no le queremos escuchar. Nos advierte de las consecuencias del desarrollo ilimitado en un mundo limitado. Sin embargo, no medimos que somos parte de esa naturaleza devastada por el sistema. El equilibrio del planeta es trastocado cada día, por causa de la acumulación de capital. Necesitamos cambiar los sistemas de producción que han vulnerado la naturaleza, porque el trato que le hemos dado hasta ahora, le convierte en estéril. El sistema

capitalista se aprovecha del planeta, tras una devastación que tiende al exterminio de la especie humana, sino se cambia el modelo civilizatorio moderno-colonial. Así mismo, es nuestro trato con el agua, con las plantas, la atmósfera y los animales. Al no escucharles, al no percibir sus voces, no les comprendemos. Es que no queremos comprender al sujeto que enuncia.

## LA PACHAMAMA FLUYE DESDE LA VIDA Y GENERA VIDA, CENTRO DE CREACIÓN, LUZ, LEGADO DE LO FEMENINO

La Pachamama es vida y genera vida. Ella es su centro de creación, es luz, tiene mecanismos de regularse y continuar su proceso de crear la vida. Aunque somos parte de ella, no somos indispensables en su proceso de creación, por lo que puede continuar gestando nueva vida, sin nosotros. Su legado es lo femenino, posee el poder creador del universo. En ella, no hay diferencia de lo vivo y no vivo, es una totalidad. Es importante reconocernos dentro de ella. Es decir, que debemos tener presente que ella es nuestro hogar, que es vida. Si continuamos tratando al planeta de la forma desmesurada, destruyendo su equilibrio, nos espera la extinción como humanos y de seguro, de otras especies, pero la Pachamama se regulará y continuará su proceso recuperándose rápidamente de la destrucción signada por la civilización moderna-colonial.

## LA BÚSQUEDA DE MI SER AL TRANSITAR LA EXPERIENCIA DEL PNFA EN ARTES Y CULTURAS DEL SUR

Transitar la experiencia en el PNFA

Artes y Culturas del Sur, me ha conducido a la búsqueda de mi ser. Iniciado en un franco diálogo íntimo conmigo mismo, el cual me ha confrontado con una realidad inminente, el ser racializado. Entrando a un proceso donde me he adentrado a descubrir, reencontrarme y reaprender, pasearme por la travesía de escribirme, describirme, escudriñar mis pensamientos. Repasar esas ideas que había pasado por alto producto de la inmediatez, de la dinámica atropellante de la modernidad. Con todo ello, aprecio la necesidad de seguir generando construcciones, examinándome, reflexionando, escribiendo, compartir con amigos, establecer rutinas, disfrutando de los árboles, de la tierra, de lo que me alimenta, de la soledad, de mi gente, de la noche, de mi Dios. Ha de ser continua la búsqueda de los valores transmodernos en mí. Es así como, el tránsito por el PNFA Artes y Culturas del Sur, ha sido un vehículo que me permitió recorrer con mayor profundidad por las veredas del saber Otro. Donde pude aglutinar y darle sentido, a todos aquellos pensamientos que provenientes de la exterioridad, cuestionaban mi realidad.

CONVERSAR ENTRE NOSOTROS MISMOS  
PARA COMPRENDER EL MUNDO QUE NOS  
RODEA, PARA DARNOS REFUGIO Y FUERZA

La comunicación entre nosotros es importante, pues nos advierte que no estamos solos y podemos intercambiar las ideas del mundo que nos rodea. Nos damos refugio y fuerza. Nos permite el apoyo y la resistencia. Nos da la oportunidad de valorarnos en esa subjetividad creciente verdadera que desea surgir. Estos diálogos otros, deben darse de manera amena en

nuestra cotidianidad que permitan vernos día a día como surgimos sin ningún temor desde la exterioridad. Con igualdad, con empatía, propiciando un convivir propio de nuestros ancestros. Encuentros que generen energía sanadora y reflexiva en pro del colectivo. Cuando hablo de poder conversar, no es fácil exteriorizar, o con quién hacerlo, sobre todo de aspectos trascendentales. He aquí una pieza importante, pues hablar de todo ello, es hablar de mí. Es como una especie de confesión, de permitir exponerme en un clima de acciones fraternas entre nosotros tras el vínculo de la decolonialidad.

AMPLITUD ANTE OTROS SABERES, OTRAS  
ESPIRITUALIDADES, OTROS MUNDOS

Que las personas busquen crecer dentro de su plano espiritual es parte de su autodesarrollo. Pudiendo elegir educarse, como una vía para su trascendencia. Sin embargo, no siempre es posible entender la forma cómo lo hacen, como se conjugan sus sentimientos, su raciocinio, no se hace simple entender su verdad, pero lo que se hace verdaderamente necesario, es respetar esas otras formas de ver y enunciar el mundo, con perspectivas tan disímiles a la nuestra, pero tan valederas. Por lo que debemos asumir una postura de aceptación y entendimiento al vasto horizonte epistémico decolonial.

BAJO LA VISIÓN TRANSMODERNA

Cuestionar la normalidad con que apreciamos la familia, es leer entre líneas los mensajes que penetran en su seno a través del lenguaje, los cuales pueden ir desde muestras aparentemente sutiles de afectos, hasta incurrir en entornos plenos de

hostilidad. Sin embargo, el lenguaje que se fragua en ella, trae consigo la poderosa carga de la violencia simbólica que representa la modernidad. En consecuencia, es conveniente problematizar el seno familiar, sin importar su constitución. Como un paso para conocer esos hilos que la movilizan en pro de la jerarquización moderna. Y problematizar el lenguaje que encontramos en ella, puede acercarnos a aquello que oculta.

De aquí, la necesidad de repensarnos como familia, de reflexionar sobre el papel que hemos jugado en pro de la racialización de nuestros integrantes. De las marcas creadas, gracias al sometimiento y castración que asentamos al condenarnos a nosotros mismos, porque el daño que hacemos a ese otro, lo hacemos a nuestra propia esencia.

Bajo esta mirada, toca a su vez cuestionar el cómo, desde la familia, se acogen preceptos cristianos que vulneran a sus integrantes en nombre del amor, de la salvación, de lo eterno. La normalidad como apreciamos esta situación se convierte en el vehículo que recoge del entorno las jerarquías e inicia de manera plácida la introyección, las cuales, a posterior, madurarán en los humanos que somos. Su problematización sugiere ir más allá, reflexionar en torno a que se han desdibujado las relaciones comunitarias, cuando dejamos a un lado la esencia de la tribu al ser desplazadas por la familia, la cual nos conduce a espacios reducidos, valoradas en un entorno moderno. Lo que constituye su configuración en virtud de lo privado, perdiendo el atributo comunitario.

Entonces, es pertinente reflexionar sobre la dimensión comunitaria en el seno de familia. Del mismo modo, la normalidad de lo

que llamamos amor, ¿Qué hay en él como valor transmoderno? Y, ¿Qué se oculta desde la modernidad, cuando desde esta se enuncian sentimientos y valores? ¿Cómo reconocer el amor de familia fuera de la familia que mutila? Del mismo modo, ¿Cómo cultivar ese amor por encima de los cánones jerárquicos? ¿Cómo estimular esa energía como medio de sanación resistencia y re-existencia? Y en función a la búsqueda que hago de mi ser, es necesario preguntarme ¿Cómo transformar las configuraciones de la subjetividad que se construyen a través de la colonialidad del ser en el seno familiar?

En atención a lo expuesto, se precisa de la intención de profundizar en nosotros mismos. De aquí, que reconozcamos nuestro valor y nos interroguemos en torno a ¿cómo reconozco la modernidad en mí? ¿Me reconozco fuera de la modernidad? ¿Qué soy cuando dejo de ser modernidad? ¿Por qué soy una importante pieza para la resistencia y para la decolonialidad? ¿Qué debo hacer para activar mi auto-decolonización?

## CONCLUSIONES

Existen valores trans-ontológicos en nuestros discursos que nos permiten iniciarnos en la autodecolonización y son ocultos a través del proceso de colonialidad. Tales valores, se consideran esencia de libertad de nuestros pueblos y se localizan en las personas ubicadas en la exterioridad de la modernidad.

La reflexión es una importante pieza para evidenciar las formas de colonialidad instauradas en nosotros. De igual modo, la auto exploración dentro del marco axiológico y de los principios de la exterioridad, son propios para identificar los valores trans-

ontológicos en nuestro discurso. En tanto que la búsqueda del ser, es un proceso continuo y permanente pues estamos inmersos dentro del sistema capitalista colonial patriarcal. Tal búsqueda, debe iniciarse luego de profundizar en la lectura crítica, de lo contrario, puede ser superficial y no generará los resultados esperados.

El ser transmoderno supera la individualización engendrada por la modernidad y asciende a un ser colectivo que es su verdadera esencia. Es a través de los indicios que se encuentran en nuestros discursos, en nuestra historicidad, que podemos reconocer parte de nuestro legado ancestral. Es así como identificamos piezas de la esencia de nuestro ser.

A través de la transmodernidad nos evidenciamos como una subjetividad creada dentro de un contexto donde prevalecen múltiples formas de racismo, el patriarcado, la producción de mercancías y un tipo de saber determinado que nos invisibiliza, pero que a su vez, gracias al conocimiento transmoderno reconocemos a esa subjetividad como no propia.

El empleo del proceso dialógico entre lo decolonial con la experiencia permite operar desde lo epistémico hacia lo filosófico, en un plano horizontal, desde un pensar más humano y dentro de la perspectiva

decolonial, a la vez que apreciar nuestra experiencia desde lo transmoderno permite mostrar la herencia de valores transontológicos. El ejercicio comunicacional, entre nosotros mismos, en torno al proceso decolonial de nuestro ser, permite entreayudarnos en pro de la decolonización. La reflexión sobre un Dios, más allá del Dios de la cristiandad que nos fue inculcado, nos permite cultivar la espiritualidad por encima de doctrinas que poseen jerarquías que esclavizan. Superar esta premisa, nos lleva a dar sentido y a resignificar formas otras de ver al mundo.

Problematizar nuestra actividad comunal a través de la crítica permite evidenciar el conocimiento ancestral deslastrándose, de este modo, del conocimiento hegemónico. Lo que conlleva a impulsar el ser colectivo lejos de la del ser individual impuesto por la modernidad.

La modernidad no solo niega el legado indígena, sino que activa sus dispositivos para que normalicemos tal negación. Asimismo hace con la herencia africana, traída para convertirla en esclavos.

La problematización de la familia como nicho de jerarquización moderna nos enruta hacia su resignificación, como seres colectivos, como pueblo.

## REFERENCIAS

- Aguirre, Carlos 2019 “Apuntes para una corpo-política desde las escrituras Aimé Césaire y Frantz Fanon”. En: *Universum* (Argentina) vol.34 no.1 Talca jul. 2019. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762019000100015>
- Bautista, Juan, J. 2011 “De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida”. En: *Revista de Filosofía*. (Zulia) Vol. 28, Núm. 68 (2011). <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18220>
- Bautista, Juan, J. 2018 *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Monte Ávila Editores.
- Bautista, Rafael. 2017 *Del mito del desarrollo al horizonte del “vivir bien*. La Paz: Yo soy si Tú eres ediciones.
- Cruz, María, Reyes, María y Cornejo, Marcela 2012 “Conocimiento situado y el problema de la subjetividad del investigador/a”. En: *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales* (Santiago de Chile) 45: 253-274. [www.moebio.uchile.cl/45/cruz.html](http://www.moebio.uchile.cl/45/cruz.html)
- Cubides, Humberto 2007 *El reto de conformar la multitud: posibilidades de formación de nuevas subjetividades sustentadas en el cuidado de sí y las prácticas reflexivas*. En: Humberto J. -
- Cubides, H. En: Mónica Zuleta, Humberto Cubides y Manuel Escobar. *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*. p. 119-126. Colombia. Siglo del Hombre.
- Dussel, Enrique 2015 *Filosofías del Sur Descolonización y Transmodernidad*. Madrid: Akal.
- Fals, Borda, Orlando 2009 *Una sociología sentipensante para América Latina- Antología*. Colección Pensamiento Crítico Latinoamericano. Colección Antologías. CLACSO. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fernández Nadal, Estela y Silnik, Gustavo 2012 *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Frank Hinkelammert*. 1ra. ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CICCUS; CLACSO.n
- Freire, Paulo 1972 *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Haraway, Donna 1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Universidad de Valencia.
- Maldonado, 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*. Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. - Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos.
- Maturana, Humberto 2008 *El sentido de lo humano*. Primera Edición. México: Ediciones Granica S.A.
- Mignolo, Walter 2014 “Retos decoloniales, hoy. Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo”. Compilado por María Eugenia Borsani y Pablo Quintero. - 1a ed. - Argentina: Universidad Nacional del Comahue. 23-46.
- Montero, Maritza 2002 “Construcción del otro, liberación de sí mismo”. En: *Utopía y*

Praxis Latinoamericana (Maracaibo) marzo, año/vol. 7, número 016. 41-51. Universidad del Zulia. <https://studylib.es/doc/7154424/redalyc.-construcci%C3%B3n-del-otro--liberaci%C3%B3n-de-s%C3%AD-mismo..-...>

- Nahuelpán, Héctor 2013 “El lugar del “indio” en la investigación social”. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente. En: Revista Austral de Ciencias Sociales (Chile) N° 24. pág. 71-91, 2013. <http://revistas.uach.cl/index.php/racs/article/view/929#main-navigation>

- Padilla, Noel 2020 “Coherencias ontoepistemometodológicas. Existir en la investigación en relación transubjetiva”. En: Ensayo y Error (Caracas). Año XXIX. N°. 58. Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. <https://revistaensayoyerror.com/58/coherencias-ontoepistemometodologicas-existir-en-la-investigacion-en-relacion-transubjetiva/>

- Varese, Stefano 2018 “Los fundamentos éticos de las cosmologías indígenas”. En: Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM (Paris) 36. 2018, Publicado el 21 enero 2019. <https://journals.openedition.org/alhim/6899>

\* Javier Francisco Nadal Rodríguez  
<https://orcid.org/0000-0001-5319-8071>  
nadal001@gmail.com

Profesor en Ciencias Naturales, mención Biología. Magister en Educación, mención Enseñanza de la Biología (UPEL-IPB). Magister en Educación Robinsoniana. Doctor en Ciencias de la Educación (USM). Postdoctor en Procesos Sintagmáticos de la Ciencia y la Investigación. Doctor en Artes y Culturas del Sur de UNEARTE. Facilitador (asociado) de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Araure – Venezuela.







TAIMA TAIMA EN LA ARQUEOLOGÍA AMERICANA: COMPLEJIDAD  
CULTURAL A FINALES DEL PLEISTOCENO  
Arturo Jaimes \*

RESUMEN

La arqueología en Venezuela, desde finales del siglo XIX, pasó de las ideas románticas, bíblicas y paradisíacas a las investigaciones gestadas en el contexto de los avances de la economía petrolera con impronta de la escuela norteamericana, en este contexto el sitio de Taima Taima, ubicado y trabajado por Royo-Gómez, J. M. Cruxent, I. Rouse, Bryan y Gruhn marcó un punto de inflexión en porque abrieron la confrontación con la escuela difusionista norte americana de Folsom y Clovis, por ser anteriores. Esta negación evidencia, además, el racismo científico-epistémico que subestima el conocimiento generado en estas tierras. Posteriormente en otros sitios arqueológicos como Monte Verde y Piedra Furada, sufrieron igual negación, por razones similares.

Palabras Clave: Arqueología paleo, Folsom y Clovis, poblamiento temprano.

ABSTRACT

Archaeology in Venezuela, since the end of the 19th century, went from romantic, biblical and paradisiacal ideas to the researches developed in the context of the advances of the oil economy with the imprint of the North American school. In this context, the site of Taima Taima, located and worked by Royo-Gómez, J. M. Cruxent, I. Rouse, Bryan and Gruhn marked a turning point because they opened the confrontation with the North American diffusionist school of Folsom and Clovis, because they were previous. This denial also evidences the scientific-epistemic racism that underestimates the knowledge generated in these lands. Subsequently, other archaeological sites, such as Monte Verde and Piedra Furada, suffered the same denial for similar reasons.

Key words: Paleo archaeology, Folsom and Clovis, early settlement.

La construcción del pasado remoto de los primeros pobladores desde el comienzo de las investigaciones, a finales del siglo XIX (Requena, Rafael 1932), se centró en una visión medio bíblica y paradisíaca (Cruxent, José María 1968), imaginados como hordas de seres humanos que estaban dotados de una muy antigua tradición cultural basada en el ingenio para transformar rocas en utensilios, fibras en trampas y cestas, persiguiendo el estiercol de las manadas y esperando el momento preciso para obtener algo de proteínas frescas y luego hacer el festín de orden (Uslar, Arturo 1973)

Desde esta perspectiva, en América, mientras algunos arqueólogos buscaban los

fósiles de una humanidad nacida en el continente (Ameghino, Florentino 1881), una industria lítica muy europea y técnicamente basada en la talla por percusión directa, así como locus estratificados con asociaciones de fauna extinta y puntas de proyectil (Cruxent, José María 1971) otros buscaban pirámides, ciudades perdidas, caciques y descendientes de otras civilizaciones (Requena, Rafael 1932) pigmeos (Lucena, Adrián 1971) y reminiscencias de sociedades atrapadas en el tiempo para ser explicados como descendientes directos de los unos o de los otros (Flannery, Kent 1976). Occidente y la ciencia trataban de dar orden a la razón de ser de las diferencias entre los hábitos,

costumbres (and the folklore) (Canclini, Néstor 1989) de las culturas y pueblos conocidos por la maquinaria occidental invasora, extractora, apropiadora, esclavizante, etnocida e inquisidora, que bajo sus preceptos impone sus paradigmas alienando todos los niveles de acción de los sobrevivientes de tal arremetida (Escobar, 1999).

Simultáneamente las antropologías y las arqueologías americanas se volcaron a la construcción del pasado del continente, buscando símiles foráneos para explicar los contextos locales (Meggers, Betty 1987) siempre en función de los modelos que ya explicaban los pasados en otros continentes, y se importaban hacia el continente como monolitos incólumes para ser aplicados directamente en la construcción de los diferentes pasados americanos (Renfrew, Colin 1996).

#### LA PRIMERA ETAPA Y LA NEGACIÓN DEL PASADO EN VENEZUELA: LOS RELATOS DE INDIAS

Revisando las crónicas de los antiguos viajeros, cronistas, y todo tipo de documentos, la política de la corona y la iglesia española fundamentó la entrega de concesiones a los conquistadores militares para sus incursiones en el continente para la explotación y exfoliación de minerales preciosos, dentro de una estrategia metalista (Gil Fortul, José 1967) Así como la conquista plena y fundación hispana en pueblos invadidos para facilitar la expansión de la estrategia, sin embargo, el territorio de la hoy Venezuela no cumplió con los requisitos de tal política y las recaudaciones estaban muy por debajo de lo convenido. Esta razón

desmotivó tanto a la corona como a los grandes inversionistas europeos desviando sus intereses hacia otras latitudes que ofrecían mejores posibilidades. Esta condición finalmente se tradujo, en darle el estatus de provincia desde 1498 y luego capitania en 1777, y nunca de virreinato (Oviedo y Baño, José 1985).

Este vuelo rasante por la visión colonial marca la mella y consolidó la mentalidad de las historias, de la identidad, de la construcción del estado nacional, de la consolidación política positivista, de la imposición de dictaduras para un nuevo venezolano, para la creación de un nuevo imaginario apto de ser, al menos, alguna vez, venezolano con orgullo (Blanco, Pedro 1954), (Arellano, Antonio 1974).

Una diatriba que bascula entre: el borrar ese imaginario antecedente y escrito como verdad y ser hijo de la emancipación liberadora, pero nunca ver más atrás. (Jaimes, Arturo 2013).

Por lo que la construcción de ese presente-pasado durante la conquista europea se consolidó como una visión verdadera de que somos pobres e insignificantes en el aporte cultural e histórico, y hoy en día sigue siendo visto como un espacio imaginariamente histórico tan minado de negatividad positivista y evolucionista, que se ha convertido en un área de estudio para solitarios, porque es el espacio que busca recordarnos el esquema que se construyó desde la visión occidental del europeo del siglo XVI (Morón, Guillermo 1971), (Zubillaga, Carlos 2000). Que diera vida o reforzaría la leyenda negra, siempre desde esa perspectiva occidental discriminatoria y alienante, de un pasado cultural pobre o pero aún, escaso, de

incapacidad monumental, de ignorancia orfebre, de hordas vacilantes tras las presas, promiscuas, desnudas y caníbales. Venezuela sería considerada como territorio de paso, y eso contribuiría con el desarrollo de otras culturas que se consolidaron en el tiempo, ese es el aporte de las culturas pretéritas que ocuparon el espacio venezolano (Osgood C. and Howard G. 1943), (Requena, Rafael 1932).

## LA ARQUEOLOGÍA VENEZOLANA Y LA ARQUEOLOGÍA DE LAS SOCIEDADES CAZADORAS RECOLECTORAS

Ahora, veamos que pasa con la arqueología venezolana. Los trabajos de Benneth, (1937) Osgood y Howard (1943), en la década de los treinta, buscaban dar una interpretación cónsona con las crónicas, con la política de estado de Norteamérica, del mercado científico histórico-cultural y la naciente ecología cultural, de conocer para expandir, algo que decía Monroe (1823) Minci (2018), evaluar y escribir la historia de los territorios a ocupar como doctrina. Combinado a la síntesis de Steward; *Hand book of South American Indian* (1944), con sus generalidades culturales ampliamente conocidas, el escenario estaba presto con la cabecera petrolera. Osgood y Howard hacen denotar y exponen a la región como parte de la expirada teoría de la “H”, una zona de paso y difusión de caracteres culturales, de este a oeste y de norte a sur como unívoca función de relevo de las sociedades existentes en el territorio de Venezuela, así como la amigabilidad del territorio geográfico para ser transitado de lado a lado. Bajo este esquema los pioneros y más adelante los siguientes continuaron los patrones que se acomodaron a los esquemas

de Benneth (1937), Osgood y Howard (1943), Kidder (1944), Steward (1947), Lathrap (1970), Evans y Meggers (1966), (1989), Rouse (1962), Lumbreras (1974), algo de Flannery (1976) y también de Binford (1980) y últimamente de Hodder (1995) y Renfrew (2011), por sólo mencionar algunos.

Mientras tanto el esquema de Cruxent y Rouse sobre la evolución y antigüedad del hombre se petrificaban sobre las terrazas del Río Pedregal y los Pozos de Rojo y Gómez, haciendo resbalar las tesis ya nacidas en 1926 en las llanuras de Nuevo México y aceptadas por la plana mayor del Smithsonian Institution. Primero Folsom y luego Clovis. El modelo primero Clovis (Bryan, Alan 1973): Para 1957 Wormington, explica que, a partir de las tres tradiciones líticas norteamericanas, consecutivas cronológicamente, Llano, el génesis en los 12.500 años a.p., Folsom en el umbral de la conquista a los 11.000 y Plano en los 10.500, conforman el árbol genealógico y el anticipo difusionista obligatorio para explicar cada nueva aparición arqueológica en el resto del continente (Jaimes, Arturo; 1992, 1999, 2003 y 2008)

El juego estaba trancado, y trabajos como los de Martin, (1967), Haynes, (1969), Fladmark, (1986) y Lynch (1990) ponían nuevas fichas para fortalecer el esquema, tanto de la antigüedad como de las características del poblamiento inicial de las Américas.

La historia estaba escrita por los “vencedores”, en plena guerra fría, inclusive asumiéndose como un paradigma el indestructible “Clovis primero”. Simultáneamente las fechas que arrojaba El Muaco de 16.000 años son publicadas en Cruxent y Rouse, 1959, en “An Archaeological

Cronology of Venezuela”, en la versión original en inglés, luego en el 62 se publica en español. Las investigaciones continúan y Cruxent publica más sobre las asociaciones de puntas, artefactos y megafauna en Taima-Taima y Cucuruchú.

En 1973 Bryan publica “Paleoenvironments and Cultural Diversity in Late Pleistocene South America” asomando nuevas alternativas al modelo paradigmático ya impuesto por la escuela norteamericana sobre el poblamiento inicial. Y de inmediato conjuntamente con Ruth Gruhn, inician su viaje por tierra para verificar las evidencias, in situ, que arrojaban sitios en Nicaragua, Colombia, Venezuela, Brasil y Argentina.

Para 1978, Bryan y todos los involucrados con el Centro de Investigaciones Antropológicas, Arqueológicas y Paleontológicas (CIAAP) de la Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (UNEFM), creado por el profesor Cruxent, es que se publican los primeros resultados de las excavaciones dirigidas por Bryan en Taimataima. En el número 200 de Science, se irrumpe tímidamente el escenario, claro ahora venía de una voz nacida en la matriz (Bryan, Alan. et al 1978).

Mucho tiempo después Cruxent me decía con su ronco tono y humor característico “...Caray, había que dejarles la cena servida, limpiarles el tunero, y que nadie metiera la mano, ellos vienen con las manos suaves para que no les cueste mucho dar con la piñata” (Cruxent, José María com. pers., 1996).

En 1979, asumiendo el derecho a la duda, Griffin publica la receta, las condiciones que debe tener un sitio para ser considerado como candidato a una edad Pre-

Clovis y todavía es citado por Chrisman en 1996:

El sitio (y materiales) deben tener una integridad geológica estratigráfica, los hallazgos deben estar asociados con restos paleontológicos mostrando asociaciones humanas así como antigüedad Pre-Clovis, los hallazgos deben tener restos botánicos que incluyan evidencias de modificaciones humanas e igual antigüedad, deben haber materiales culturales asociados. Pero las mejores evidencias o descubrimientos deben ser esqueletos humanos o restos equivalentes, por ejemplo, impresiones digitales, cabello o heces humanas. Todas las evidencias deben estar bien datadas por un adecuado muestrario de determinaciones radio carbónicas, así como de otras técnicas cronométricas (Griffin 1979 en Chrisman et al 1996).

La alternativa de un poblamiento pre-Clovis ya estaba en la mira de los jueces desde hace un tiempo y vasta con mencionar la carta que Haynes le envía a Meltzer en 1986 y publicada en 1994:

Las implicaciones de Monte Verde para la Arqueología Americana son tan importantes que yo pienso que se debería crear un panel de objetivo conservador financiado por la National Science Foundation para visitar el sitio, examinarlo y tomar muestras. Si resulta un consenso positivo entonces podremos aceptar las interpretaciones y formular nuevas hipótesis para el poblamiento del Nuevo Mundo. Si no Monte Verde tendría que ser relegado al depósito de posibles sitios pre-Clovis esperando por información adicional.

Lo mismo ocurrió en Pedra Furada en Brasil para 1994 lográndose más que consenso un gran silencio.

Desde finales de la década de los ochenta hemos visto cómo mientras algunos arqueólogos se centran en el problema de las antigüedades otros se han dedicado a abrir el compás metodológico y plantear una arqueología de las sociedades cazadoras-recolectoras que busque generar conocimiento, con una visión regional más que de sitios, explicando contextos desde estudios de formación de sitio, estudios

tafonomicos y de preservación de restos orgánicos, anatomía económica y todos aquellos pormenores que realmente hacen de la arqueología la ciencia del registro, que es lo atractivo de ella y lo que la diferencia de otras disciplinas que crean historias. Luego las inferencias y las construcciones estructurales y supraestructurales cierran el ciclo heurístico del ejercicio antropológico.

## CONSIDERACIONES FINALES

Durante nuestras investigaciones en el occidente de Venezuela hemos podido dar cuenta que en los finales del pleistoceno el territorio fue ocupado por distintas tradiciones de cazadores recolectores, a saber:

La tradición Joboide con variantes históricas ocupando desde las costas del norte de Falcón hasta el piedemonte andino larense, cuya sociedad sufrió una serie de cambios, escisiones y transformaciones culturales que denotan cierta complejidad sociopolítica que hemos inferido de los diferentes contextos trabajados, que van desde los 17.000 y los 9.000 años (Carlini, Alfredo et al 2022). La tradición Clovis está presente en varios sitios falconianos, esperando por ser estudiada con seriedad. Ejemplares de la tradición Fell 1 o Cola de Pescado también hacen presencia en el territorio occidental del país, así como otras referencias estilísticas que permiten hablar de las relaciones y fronteras culturales que

se sucedieron durante gran parte de finales del pleistoceno en el noroccidente, y que muchas de sus características tecnológicas y económicas se mantuvieron en los sistemas culturales de las sociedades posteriores.

La arqueología del pleistoceno y de cazadores recolectores es la menos considerada por los arqueólogos nacionales, y ni hablar de las instituciones ni de los programas de rescate. Será que el sistema de creencia colonial se mantiene en las mentalidades de las escasas instituciones y sus servidores que buscan entre montículos y enterramientos diferenciados, calzadas y terrazas de cultivo, conchas y palafitos, mohanes, caciques, crónicas y bucos la complejidad que siempre ha estado allí, en todas las épocas, períodos y sitios arqueológicos, lo que pasa es que hay que salir del pozo de 2 x 2, de arqueologías de fines de semana y hacer de la arqueología algo más que el requisito de grado, de ascenso o capricho intelectual, porque la reconstrucción o construcción del pasado es una cuestión de soberanía. El país debería estar minado de escuelas, de arqueólogos y arqueólogas, de proyectos, de museos y de parques, para que la gente se roce con el pasado y se generen otras lecturas y la autoestima cultural sobre el pasado cambie de acera, he ahí el epicentro de la revolución cultural para un cambio de mentalidad sobre el pasado.

Y la muy solitaria arqueología venezolana requiere de una renovación.

BIBLIOGRAFÍA

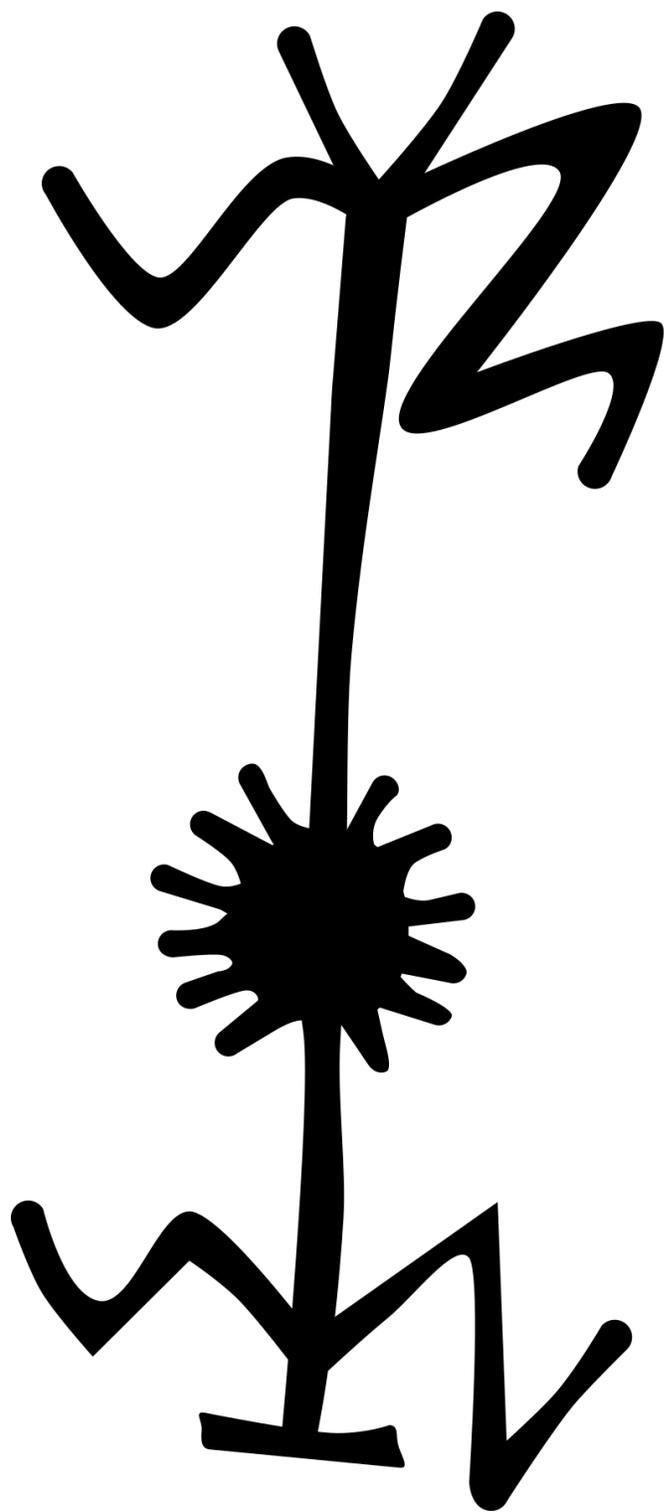
- Ameghino Florentino 1881 Antigüedad del Hombre en El Plata (Buenos Aires: G. Masson)
- Arellano Moreno, Antonio. Breve historia de Venezuela: 1492-1958 1947 (Caracas: Imprenta Nacional).
- Blanco Pedro Luis 1954 Historia Territorial de Venezuela: Tomo I. (Caracas: Escuelas Graficas Salesianas).
- Bennett, W. C. 1937 "Excavations at La Mata, Maracay, Venezuela" En: The American Museum of Natural History, Anthropological Papers, vol. 36, pt 2.
- Binford Lewis 1980 En Busca del pasado (Barcelona, España: Ediciones Critica)
- Bryan, Alan 1973 "Paleoenvironments and cultural diversity in Late Pleistocene South America" En: Quaternary Research 1973;3(2)
- Bryan, Alan. Casamiquela R., Cruxent J.M., Gruhn R. Ochsenius C 1978 "An El Jobo n Mastodon Kill at Taima taima. Venezuela" En: Science Vol. 200 16 June.
- Bryan A. 1988 New Evidence of the first Americans (Oregon: Center for the Study of the First 1988 Americans. Oregon University).
- Carlini, Alfredo Jorge D. Carrillo-Briceño , Arturo Jaimes, Orangel Aguilera , Alfredo E. Zurita, José Iriarte and Marcelo R. Sánchez-Villagra 2022 "Damaged glyptodontid skulls from Late Pleistocene sites of northwestern Venezuela: evidence of hunting by humans?" En: Swiss Journal of Palaeontology 141-11.
- Crisman, D. MacNeish R. Mavalwala J. and Savage H. Late Pleistocene Hunman Friction Skin 1996 "Prints from Pendejo Cave, New Mexico" En: American Antiquity Vol. 61 nro 2.
- Cruxent José María. y Rouse Irving 1959 Arqueología Cronológica de Venezuela. Tomo I. (Washington: Unión Panamericana)
- Cruxent José María 1968 "Theme for meditation on the origen and distribution of man in South America. Biomedical Challenges" Presentado en: American Health Organization Washington DC USA.
- Dillehay Tom (Editor) Monte Verde: A Late Pleistocene Settlement in Chile. Vol.1. (Washington: Smithsonian Institution)
- Escobar A. El Final del Salvaje. Naturaleza, cultura y Política en la Antropología 1999 Contemporánea. Instituto Colombiano de Antropología. CEREC
- Flannery Kent 1976 The Early Mesoamerican Village. (Washington: Academic Press)
- García Canclini, Néstor 1989 Culturas Híbridas (México DF.: Editorial Grijalbo).
- Gil Fortoul, José 1967 Historia Constitucional de Venezuela (Caracas: Librería Piñango)
- Haynes C.V 1969 "The earliest Americans" En: Science 166
- Hodder Ian 1995 Theory and Practice in archaeology (Washington: Routledge Edition).
- Jaimes Arturo 1992 "Algunas consideraciones sobre el poblamiento de América" En: Boletín Museo Arqueológico de Quíbor n1.
- Jaimes Arturo 2018 Mecánica del Tiempo. Constructores de Pasado. Textos e Incertidumbres sobre el futuro del pasado venezolano (Madrid: Editorial Academia Española)
- Jaimes Arturo 1998 "El Vano, Venezuela: El Jobo traditions in a megaterio's kill site" En: Current Research in the pleistocene Vol15.
- Jaimes Arturo 1999 "Nuevas Evidencias de cazadores recolectores y aproximación al entendimiento del espacio geográfico en el noroeste de Venezuela" En: Arqueología del Área Intermedia Nro 1-Universidad del Cauca. Colombia.
- Jaimes Arturo 2003 "El Vano: un nuevo sitio paleoindio en el noroccidente de Venezuela. VI Congreso de Antropología en Colombia. Simposio Pasado y presente de los cazadores recolectores de Suramérica" En: Maguare. Número especial, Universidad Nacional de Colombia.
- Jaimes Arturo 2008 "Condiciones tafonómicas, huesos modificados y comportamiento humano en los sitios de matanza de el vano (tradición el jobo) y Lange/ferguson (tradición Clovis)" En: Boletín de antropología americana nro. 41. Enero Dic. 2005. Instituto panamericano de geografía e historia. Mexico.
- Kidder Alfred 1944 Archaeology of Northwestern Venezuela (Massachusetts: Cambridge)
- Lathrap, Donald 1970 The Upper Amazon (London: Academic Press)
- Lunch Theodore 1991 "Glacial-Age Man in South America? A critical Review" En: American Antiquity Vol, 56 Nro 2.
- Lumbreras Luis 1974 La Arqueología como ciencia social (Lima: Ediciones Histiar)
- Lucena Adrián 1972 "El Complejo Quíbor" En: Arte prehispánico de Venezuela. Editado por Miguel Arroyo, Blanco Lourdes y Sagrario Pérez Soto. Fundación Mendoza. Caracas Venezuela.
- Martin, P. S. 1967 Prehistoric overkill. En: Martin P. S. & Wright H. E. (Eds.), Pleistocene extinctions (New Haven: CT: Yale University Press).

- Meggers Betty 1987 "El Origen Transpacífico de la cerámica Valdivia: una reevaluación" Boletín del Museo de Arte Precolombino Nro.2
- Minci 2018 La Doctrina Monroe (Caracas: Ediciones Minci)
- Morón Guillermo 1958 Historia de Venezuela (Caracas: Librería Mundial)
  
- Osgood Cornelius 1943 "Excavations at Tocoron" Yale publications in Anthropology N 29.
- Osgood Cornelius and Howard 1943 An Archaeological survey of Venezuela (Yale: Yale University Publications in Anthropology).
- Oviedo y Baños José 1982 Historia de la Conquista y Población de la Provincia de Venezuela. Tomos I y II. (Caracas: Ediciones de la Fundación Cadafe).
- Renfrew, Colin and Bahn P. 1996 Archaeology. Theories methods and practice (London: Thames and Hudson)
- Requena Antonio 1932 Vestigios de la Atlántida (Caracas: Tipografía Americana)
- Rouse Irving y Cruxent José María 1963 Venezuelan Archaeology. (Washington: New Haven and London Editions)
- Rouse Irving 1962 Southwestern Archaeology Today. En: An introduction to the Study of Southwestern Archaeology by A. V. Kidder. (New Haven: Yale University Press).
- Steward Jullian 1944 Handbook of South American Indians (Washington: Smithsonian Institution).
- Wormington Hanna Marie 1957 Man in North America (Denver: Fourth edition Denver Museum of Natural History, popular series Nro. 4)
- Zubillaga Oropeza Carlos 2000 La Marginalidad sin Tabúes ni Complejos. Una propuesta urgente para un país dividido (Caracas: Ediciones Gonzant C.A).

\* Arturo Jaimes

Antropólogo egresado de la UCV (1989); arqueólogo especialista en el poblamiento temprano, paleoambiente y biodiversidad en el pleistoceno venezolano. Entre la amplia experiencia se encuentra la continuidad de investigaciones del paleoindio en Venezuela, iniciado por el profesor Cruxent en la década de los sesenta, trabajó en el Museo Arqueológico de Quíbor en el Estado Lara junto a Juan José Salazar, Felix Gil entre otros, asimismo ha estudiado comunidades agroalfareras. Profesor de la cátedra problemas sociales contemporáneos, fundador del seminario Comunicación y Cultura, formó parte de la comisión de creación de la Universidad La Salle del Caribe. Una amplia cantidad de trabajos especializados a nivel nacional e internacional. Antropólogo egresado de la UCV (1989); arqueólogo especialista en el poblamiento temprano, paleoambiente y biodiversidad en el pleistoceno venezolano. Entre la amplia experiencia se encuentra la continuidad de investigaciones del paleoindio en Venezuela, iniciado por el profesor Cruxent en la década de los sesenta, trabajó en el Museo Arqueológico de Quíbor en el Estado Lara junto a Juan José Salazar, Felix Gil entre otros, asimismo ha estudiado comunidades agroalfareras. Profesor de la cátedra problemas sociales contemporáneos, fundador del seminario Comunicación y Cultura, formó parte de la comisión de creación de la Universidad La Salle del Caribe. Una amplia cantidad de trabajos especializados a nivel nacional e internacional.







## DERIVA SOBRE TIERRA FIRME

Lionel Muñoz Paz

Estoy sentado en los bancos de la Escuela de Historia de la UCV. Es de tarde y el sol cae derramado en sombras tenues a través del tragaluz de concreto diseñado por Villanueva para darle claridad natural a los pasillos de la Facultad de Humanidades y Educación. En aquellos años noventa del siglo pasado, temprano en la tarde, el pasillo de Historia estaba desierto, porque el grueso de las materias se cursaba después de las cuatro. Empotrado como estaba en mi lectura, no me di cuenta en qué momento salió de la sala de profesores la evidente figura del profesor Arístides Medina Rubio. Enfundado en gabardina gris, tocado por corbata multicolor, camisa discreta y calzando mocasines de cuero negro abombados por sus pies redondos, se sentó a mi lado.

—Lionel.

—Diga, profesor.

—Hace tiempo que quiero hablar contigo porque tengo algo que proponerte. Quiero que vengas a las reuniones del Consejo de Redacción de la revista Tierra Firme, no sé si la has visto. Si no puedes o no tienes tiempo, no ha pasado nada. La reunión es este viernes, a las dos de la tarde, en un edificio que queda en la Avenida Victoria. Esta es la dirección.

—Allí estaré, profesor, no se preocupe.

Aunque había visto la revista, ya que algún ejemplar fue a dar hace algún tiempo a la biblioteca de mis padres, no podía sospechar la significación que en mi vida tuvo aceptar aquella invitación. Al profesor Medina lo conocí en mi primer semestre, porque Introducción a las Ciencias Sociales, que era la materia que impartía, formó parte de las cuatro asignaturas que inscribí para estrenarme como estudiante de Historia. Técnicas de la Investigación Documental I a cargo de Dora Dávila, Introducción a la Filosofía dictada por José Bernardo Gómez y un castigo griego llamado Estadística I —castigo no tanto por las clases del profesor Belda Planas sino porque de toda mi vida he tenido la cabeza cuadrada para los números— completaban mi carga académica.

Las clases del profesor Medina tenían una fuerza inusitada. Un torrente de energía. Una deriva de escenarios que iban desde la historia general hasta el pequeño mundo de las historias locales al que se dedicaba con especial denuedo, por el amor que siempre le tuvo al cultivo del pasado del terruño.

Pero aún más atractiva que la clase de Medina, que a esas alturas había dejado varios semestres atrás, resultó la reunión de la revista Tierra Firme a la que me invitó, y a la que acudí por cerca de diez años. Allí, un estudiante de Historia del promedio de la carrera, que era yo en ese momento, tuvo la oportunidad de alternar con gente como mi querido y recordado Manuel Beroes, con Fabricio Vivas, con David Ruiz Chataing, con Francisco Javier Pérez, con Jorge Bracho Martínez para la fecha coordinador de la revista y, sobre todo, tuvo el privilegio de conocer y entablar amistad y relación fraterna con dos maestros como Pedro Nolasco Calzadilla Álvarez y Carlos Viso Carpintero.

Sobre el clima que respiramos en aquellas reuniones es edificante escribir. Baste decir que todos y cada uno de los arriba nombrados, más algunos otros con quienes me disculpo por la injusta omisión, emitían opiniones en torno de los trabajos que compondrían todas y cada una de las ediciones de la revista. En aquellos encuentros escuchamos argumentos de árbitros sobre la pertinencia o no de trabajos que aspiraban a componer algún número de la revista. Tierra Firme por aquel entonces era el auténtico laboratorio en el que se ponía en práctica todo cuanto habíamos aprendido en las aulas de la Escuela de Historia y en otros espacios de formación académica. No en balde a mi lado estaban Alexander Torres, Tomás Straka y Oscar Bataglini Súniaga, por mencionar a tres grandes amigos míos que más luego tendrían mucho que ver con el desarrollo de la historiografía venezolana más allá de matices y de diferencias historiográficas o políticas.

Tierra Firme fue taller de escritura para nosotros. Allí, en el género de la reseña de libros, injustamente tenido por género menor, nos iniciamos en el ejercicio de la crítica sobre obras publicadas, algunas de corto y otras de mayor aliento. En todo caso siempre nos orientó el espíritu crítico, el deseo de pulir lo más que se pueda el estilo, asunto dejado de lado en una Escuela de Historia más afincada —no sin razón— en la pulcritud del dato y en su condición inédita que en la forma de presentarlos, salvo la excepción del profesor José Rafael Lovera quien dictó por varios

años un seminario sobre el estilo en la historia y que yo cursé como oyente al final de la carrera. Esta inclinación de la escuela tendía a formar escritores de palo pero muy seguros de sus afirmaciones, lo cual tal vez apuntó en sentido de aislar el conocimiento histórico, aislamiento acaso roto por razones diversas y también con diverso efecto en el tiempo presente.

Pero volvamos sobre Tierra Firme. Con el correr del tiempo y de circunstancias vitales de los miembros de la redacción, me hice coordinador de la revista. Nos tocó en este tramo, sin recursos, llevar la publicación desde su número 75 hasta el 104 gracias a varios benefactores, entre quienes es justo mencionar a José Dionisio Ramírez Medina, profesor de la UDO pero tachirenses de origen, quien nos llevó hasta las fuentes de dinero que hicieron posible un nuevo tiraje de Tierra Firme luego de varios años de atraso.

La armazón de cada uno de los expedientes de la revista, la justificación académica de cada uno de los trabajos que los componían, era sucedida por gratos encuentros sociales en los que muchas veces protagonizamos discusiones más encendidas y profundas que las precedentes. Y, para honrar la verdad, debo decir que además de historiadores, en Tierra Firme aprendimos a ser marineros para construir barcos de vela y grandes submarinos e ir en ellos a vivir en el fondo del mar en medio de bodegas repletas de vino, como reza el viejo estribillo. En ese mar extendido y profundo alternamos con sobrevivientes de la República del Este como Caupolicán Ovalles o Rubén Osorio Canales, con la copa de hilo de Antonio Trujillo, con el fino y negro humor de Agustín Martínez o la fuerza insondable de los agujeros abiertos por el verbo de Rigoberto Lanz, o las altas ocurrencias de Miguel Márquez y las notas errabundas de José Adames y Gonzalo Ramírez Quintero, por solo mencionar a varios de los náufragos que nos encontrábamos navegando por los mares de aquellas libaciones célebres, copiosas y desenfrenadas. Ya de vuelta en la tierra, por seguir abusando de la metáfora, tuve el privilegio de intercambiar durante largos años con Pedro Nolasco Calzadilla Álvarez. Hay una anécdota, que no sé si Calzadilla Álvarez la recuerde hoy día, pero que la voy a contar. En una oportunidad, antes de la reunión ordinaria de la revista un viernes por la tarde no recuerdo de qué año, pero sí que fue en el edificio Luxor de la Avenida Victoria, en la antigua sede de Tierra Firme, me encuentro a Calzadilla Álvarez en compañía de

un señor de pelo escaso y cano de casi sesenta años, de bigotes discretos y recortados y lentes de pasta: se trataba del gran editor venezolano Domingo Fuentes. Delante de mí, que apenas sabía de quien se trataba, Calzadilla le preguntó a Fuentes que cuántos ejemplares había vendido de Boves, el urogallo (1972) de Francisco Herrera Luque. Y Fuentes le contestó, que más de doscientos mil. Con el correr del tiempo me enteraría de la importancia de Fuentes para el mundo editorial venezolano y del impacto que en su momento causó la novela histórica de Herrera Luque editada por él. Años después, sobre Calzadilla y la primera edición de su libro *Lo que vi y oí en Orituco* me correspondió escribir mi primera reseña de libro publicada en el boletín de las librerías Kuai Mare, hoy Librerías del Sur. Y es que en la obra de Calzadilla Álvarez yace una preocupación escrituraria que explica su línea de borde entre la ficción y la verdad histórica, basada en la conciencia de las limitaciones del discurso histórico académico para comunicarse con el lector no especializado. Por ello teje un tapiz en el que no falta el rigor de la erudición histórica pero asistido del vuelo que a la palabra escrita le otorga la libertad ejercida por el escritor de ficción.

Otro tanto habría que decir de Carlos Viso Carpintero. Viso Carpintero me hizo el honor de cederme el prólogo de lo que ha resultado ser infaustamente su obra póstuma, sobre la Casa Franceschi y la saga del cacao venezolano. Allí tuve oportunidad de desgranar toda la sensibilidad por el terruño de mis abuelos, el Carúpano natal de ellos y de mi padre.

Y podría seguir relatando la experiencia tierrafermera, para sustentar la afirmación de que las páginas de la revista fueron la cuna en la que creció buena parte de la historiografía venezolana de hoy. Casi no hay espacio en la actualidad, de los que se dedican al estudio profesional de la historia o a su divulgación con fines diversos, en el que no esté presente alguien vinculado con este tiempo de la revista. Al hablar de la historiografía venezolana del último cuarto del siglo XX cronológico, es obligatorio mencionarla. Queda pendiente la justa ponderación de la contribución historiográfica de su contenido a la luz de un análisis crítico de la historiografía venezolana de reciente elaboración.

Pero nada de esto me podía pasar por la cabeza aquella tarde en la Escuela de Historia, cuando sentado en sus bancos acepté la invitación de Medina Rubio. El propio Medina tampoco

lo imaginaría.

Y es que el tiempo histórico es así: al pasado lo analizamos desde el presente, establecemos causas y consecuencias, lo metemos en las probetas de las metodologías y le sometemos a comprobación a la luz de teorías sobre su naturaleza, pero cuando ese pasado fue presente no podía sospechar el camino que le aguardaba por recorrer.



## PUEBLO, LA CATEGORÍA POLÍTICA MÁS IMPORTANTE Entrevista a Enrique Dussel

Publicado originalmente en la Revista Teré NÚMERO 2 /  
AÑO 1 / 2005 (pp.5-8)

REPRODUCCIÓN

Terminaba la tarde del 8 de julio y un poco de lluvia comenzaba a caer sobre Caracas. Abandonamos, mientras observamos la hora, el Salón Barcelona, lugar de una de las mesas dedicada al tema Capitalismo y Socialismo, del I Foro Internacional de Filosofía. De allí nos trasladaríamos al Auditorium de Humanidades de la Universidad Central de Venezuela, a un panel convocado para las 7 p.m. Enrique Dussel había estado en la misma mesa y aparecía entre los conferencistas del programa de esa noche. Coincidimos con él en la salida del hotel y le ofrecimos llevarlo, aprovechando esa oportunidad lo entrevistamos. Sin pérdida de tiempo, emprendimos la marcha y también la entrevista.

Revista Teré: Podrías, Enrique, hacernos algunas aclaraciones acerca de la categoría pueblo.

Enrique Dussel: En la historia de la filosofía política, fuera de Gramsci, que dice el pueblo es el bloque social de los oprimidos y plantea bastantes cosas, el tema del pueblo en el fondo no ha sido nunca bien tratado, más bien ha sido despreciado o eludido. Se habla mucho de la voluntad del pueblo, Hegel mismo, Karl Schmitt, hasta la derecha... pero nunca se sabe bien qué es ese pueblo y esa fue, en parte, la discusión con Horacio Cerutti, él me criticó porque yo usaba, en la época de Althusser hace 20 años, la categoría pueblo y no la categoría clase. Lo que pasa es que yo intentaba utilizar la categoría clase y también pueblo, ahora más que nunca. Pueblo es la categoría política más importante porque es el sujeto de la soberanía, pero no en el sentido que le ha dado Montesquieu, la democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Entonces, ¿quién es el pueblo?, ¿es el que se define como comunidad política, que muchas veces puede ser una oligarquía? El asunto decía Gramsci es tomar la definición de bloque social de los oprimidos, y yo le agregaría de los excluidos.

Fidel, en su gran discurso “La historia me absolverá”, dice que pueblo, cuando de lucha se trata, es una categoría política, no sociológica «llamamos pueblo, cuando hablamos de lucha, a los sin trabajo, a los obreros del campo», pero después dice son los pequeños burgueses conscientes, las madres de casa que luchan para poder subsistir con un salario de miseria y empieza a decir una cantidad de otra gente que ni clases sociales son «los agricultores pequeños, maestros y profesores, pequeños comerciantes» y claro, como en Cuba no hay indígenas, tendría que haber dicho y son las etnias indígenas, que tampoco son clase obrera, ni campesina. El pueblo es un bloque y la palabra es muy correcta, porque es un bloque que se une políticamente en una oportunidad y mañana se puede disolver, y por eso es que tiene contradicciones en su seno, y esas contradicciones pueden hacer que ese bloque desaparezca. El bloque no es fácil constituirlo en función de un objetivo. Eso hay que trabajarlo, porque ese concepto existía entre los pueblos indígenas, ellos mismos se llamaban pueblo, por eso me interesa la Revista Teré, en México se llama altepetl. Hay que trabajar el concepto que los indígenas tenían. En América Latina transformaron en castellano la palabra en pueblo y por eso significa más cosas. En el norte de México hay una cultura que se llama cultura de los pueblos porque era la comunidad, es la cultura comunitaria del norte de México que se tradujo la cultura pueblo. Ese es el sujeto, o mejor, la comunidad de actores que irrumpe en la historia para oponerse al bloque histórico en el poder, a la política hegemónica o directamente dominadora. Por lo tanto, es una categoría política muy importante para la reconstrucción de todas las categorías de la política. No se ha aclarado suficientemente y hay que hacerlo, que no es lo mismo que comunidad política, una categoría sin contradicciones, pero cuando entramos en la parte crítica esa comunidad política se tiene que escindir entre los que dominan y a veces tienen la hegemonía con el consenso obediente de las mayorías. O cuando ese pueblo, ahora como oprimido y excluido, toma conciencia de su exclusión, deja de ser obediente, rompe el consenso y lo hegemónico se transforma en dominador allí empiezan las luchas. El pueblo lucha, construye el poder desde abajo. Entonces también hay que definir que es el poder. Hay que hacer todo un diccionario nuevo, yo llamaría una arquitectónica de categorías políticas, construidas desde las categorías de poder y de pueblo. Entonces sale una filosofía política completamente

distinta a la filosofía política, de Maquiavelo a Habermas, que yo llamaría burguesa, incluyendo también muchos críticos, entre los cuales hay ambigüedades en el propio Marx, porque también considera que el poder es dominación y eso pasa al marxismo estándar y también a Lenin. El asunto es cómo, desde el pueblo, definir el poder positivamente.

RT: ¿Significa que podemos tener dos lecturas acerca del poder, una positiva y otra negativa?

ED: No sólo, es más complicado. El poder del pueblo o de la comunidad política, de abajo, como potencia. Y luego, la necesidad de institucionalizar el poder, pero en el momento en que se institucionaliza es como el ser que pasa al ente de Hegel, toda determinación hace que el poder heterogéneo cumplido por alguna institución a la que se delega el ejercicio del poder institucional que es necesario para la reproducción de la vida y la política, porque sin institución, delegación y representación tampoco hay política, nos quedaríamos en el anarquismo de la comunidad inmediata. Ese es el primer tema y ahí tenemos que separarnos de los anarquistas y tenemos que hacer políticas realistas. La política exige instituciones y delegación del poder. Pero esa potestas, ahora si se escinden. Unos mandan mandando y son lo que ahora se fetichizan, creen que el poder es de ellos, la soberanía es del Estado, ahora se dirigen al pueblo y dominan al pueblo, pero para dominarlo tienen que debilitar el poder de la base. O mandan obedeciendo, que es otra posibilidad de un Estado, de unas instituciones que sirven a los intereses del pueblo. Ahí tenemos dos posibilidades de la potestas. La potencia no, porque la potencia es una, es fuerte o es débil y desaparece; pero no puede ser perversa, en ese sentido decía Rousseau, y nunca ha sido bien interpretado, el pueblo no puede equivocarse, lo que el pueblo puede hacer es ser domesticado desde la potencia, o puede despolitizarse y, por lo tanto, debilitar su voluntad, pero eso no es equivocación, sino simplemente desaparecer, y por ello transformarse en un objeto pasivo del ejercicio de la dominación. Ahí estamos en el meollo del comienzo de toda la descripción de la filosofía política.

RT: Cuál cree, entonces, puede ser el trasfondo de cambiar las palabras, por ejemplo, Imperio, o clase por multitud en el planteamiento que algunos critican en Toni Negri.

ED: Da la casualidad que esta distinción entre potencia y potestas la he trabajado leyendo la obra de Negri sobre Spinoza, lo cual me dio por último las palabras, no el contenido de las palabras. Pero justamente de esas mismas categorías redefinidas me vuelvo contra Negri, porque el problema de los anarquistas es que toman a la potestas intrínsecamente siempre como represión. Entonces, lo de Holloway “Cambiar el mundo sin tomar el poder” es una contradicción. Porque, primero, el poder no se toma, el poder lo tiene la voluntad misma del pueblo. Ahora, lo que se toma es el ejercicio institucional del poder delegado, por ejemplo, el Estado. Pero si yo lo tomo empaquetado como está, claro, lo único que voy a hacer es pretender ejercer un Estado ya organizado con otra voluntad y, al final, me arrolla y me arrastra. El problema es que ese Estado no esté empaquetado y yo desde un poder democrático del pueblo puedo cambiar completamente las instituciones, de hacer otro tipo de macroinstituciones que no necesariamente es dominadora: los que mandan, mandan obedeciendo. Ahí está la posibilidad de una institución que no domine sino que libere más todavía y que fortalezca el poder del pueblo. El anarquista tiende a definir la potestas como negativo, y luego declara como intrínsecamente represiva a toda institución y por eso hay que desarmarlas a todas. La política son los acontecimientos, no la organización. Luego, también me define un Imperio que ya no es una macroinstitución, sino un supranivel de unanimidad que domina la tierra, pero en nombre de ningún Estado. Y, entonces, en Buenos Aires, Negri dice: en la guerra de Irak, EE.UU. dio un golpe de Estado al Imperio. ¡Qué Bárbaro! Es decir, cree que el Imperio no tiene un Estado de base. Y el Imperio tiene un Estado de base que es EE.UU. y porque es militar logra hacer lo que hace, pero la historia militar no la advierte Negri y, entonces, desmaterializa la potestas, luego cuando va a la base desarma los estados particulares y nos presenta un ciudadano mundial y en la multitud, palabra usada por Spinoza. Pero ahí, de nuevo, cae el anarquista que pretende que hay un ciudadano del mundo, mientras que por ahora apenas si hay 15% de ciudadanos de los países metropolitanos y el 85% son cuasi ciudadanos de un mundo periférico, explotado, al que ni se le deja ser Estado, ni ejercer la democracia, entonces ¿dónde está ese ciudadano del mundo?. Hay que empezar a desarmar a Negri completamente. Pero yo tomo algunas sugerencias de él, sobre todo, en ese punto

de la potencia y la potestas.

RT: Hay dos categorías, la masa y el pueblo, nos gustaría verlas precisadas mejor desde su perspectiva filosófica y política.

ED: Tengo un artículo sobre Cultura Popular, también Cultura Imperial, Cultura Nacional, Cultura Ilustrada de la Élite, Cultura Proletaria y Cultura de Masas, Cultura del Pueblo o popular. La de Masas yo la llamaría la Multitud, que la TV va homogenizando y haciendo comprar coca cola, que puede ser el más pobre también. La masa es indiferenciada, es un concepto abstracto, no tiene memoria, es una cultura alienada. Pueblo no, la cultura popular es una cultura con memoria de sus héroes, de sus logros, de sus victorias y es otra cosa. Muy distinta la cultura popular a una mera cultura constituida en el mercado, yo diría de las masas. Ortega cuando habla de la rebelión de la masa está paradójicamente hablando de la rebelión del pueblo. Ortega le tiene un medio pánico al pueblo, es un aristócrata y llama masa al pueblo. Yo no, yo masa la dejaría como un concepto negativo de la multitud indiferenciada del mercado, que es construida desde la alienación de la democracia. El pueblo no, el pueblo tiene discernimiento, es capaz de distinguir lo que su discernimiento va evaluando, pero sin tampoco mitificar o idealizar al pueblo. El pueblo también en cierta manera es masa, y en cierta parte está alienado. De ahí entonces que hay una dialéctica posible entre pueblo y su retaguardia como intelectuales orgánicos que le ayuda a discernir entre lo que es la alienación. Hay como un chiste de una mexicana que llegó a EE.UU. y dijo Ah pero aquí también se toma coca cola. ¡Qué interesante!, creía que era un producto mexicano. Eso es la masa. No sabe lo que es propio de su país, el pulque y la coca cola eran dos bebidas mexicanas. Pero el pulque sí que es antiguo y la coca cola parece que no. Y ahí hay que empezar a discutir el tema para que advierta el asunto.

RT: En América Latina, desde una perspectiva liberadora, ¿tendría cabida un proceso que dignifique esta conciencia del pueblo y vaya quitándole la alienación que lo mantiene desintegrado como pueblo?.

ED: Claro. Por ejemplo, cuando Cardenal fue Ministro de la Cultura en Nicaragua, no Ministro de Educación, el hombre se

lanzó todo un proceso de creatividad popular. De pronto, casi todos los nicaragüenses, a nivel popular, eran poetas y pintores, y sacó una cantidad de producción, por ejemplo, de la pintura Naif, ingenua, fantástica, extraordinaria. Se vio una creatividad cultural de ese pueblo, maravillosa. Cayó el sandinismo y nunca más se habló del asunto, no hubo más exposiciones, nadie más advirtió lo que ese pueblo está produciendo. Entonces, claro que se puede hacer entrar en conciencia de su creatividad popular al pueblo. En cambio la masa lo que hace es comprar plásticos y cree que es cultura usar esos objetos del mercado, ponerlos en sus casas, como unas estatuas de plástico, eso es estupidez. En cambio, una buena pintura Naif que le hizo el pintor de la esquina eso es arte, y eso sí vale. Pero no, la Venus de Milo en plástico eso sí es bonito, y la pintura de la esquina eso es una basura, está pintando cosas tontas. Entonces, no tiene criterio, no se da cuenta, no discierne. Ahí sí que hay que entrar en un proceso de toma de conciencia, que lo puede hacer el mismo agente popular, pero ya advertido sobre su valor.

RT: ...pero llegamos al Auditorium de Humanidades de la UCV y así se interrumpieron las palabras, sólo nos restó, entonces, expresar nuestra profunda gratitud a Enrique Dussel por habernos concedido esta entrevista.





## Los artículos enviados para la Revista Tiyoctios deberán respetar los siguientes requisitos:

1.- Ser inéditos y no estar aprobados ni haber sido presentados simultáneamente para su publicación en otras revistas o libros. El idioma de la publicación será en español. Los originales, irán acompañados por la siguiente información: título del trabajo, en español y en un idioma alternativo; nombre/s de autor/a o autores/as; su dirección, teléfono y nombre de la institución a la cual se adscribe, código ORCID y breve referencia de CV (máximo 70 palabras). Resumen de la investigación con alrededor de 700 caracteres, en español y el idioma alternativo.

2.- Los artículos deben ser remitidos por correo electrónico en formato doc, docx u odt, con las siguientes características: páginas numeradas; interlineado a espacio y medio en el texto al igual que la bibliografía y siglas utilizadas, si las hubieren; notas al pie de página: un espacio. La extensión de los artículos debe oscilar entre 32.500 y 65.000 caracteres, incluye: espacios, referencias, cuadros y notas incluidos.

3.- Las notas al pie de página deben numerarse. Al inicio de la nota al pie debe indicarse el archivo, museo, institución o fuente donde se ubica el documento consultado, en caso de ser pertinente puede ubicarse tras el signo de puntuación.

4. El arbitraje se realizará por pares ciegos, sin menoscabo de formas de valoración socializada de las investigaciones o consenso entre el Comité editorial o entre quienes se haya acordado el arbitraje de acuerdo a las temáticas de la investigación.

5. Las referencias bibliográficas y hemerográficas, se insertarán en el texto, entre paréntesis, y siguiendo el siguiente modelo para la primera cita: apellido (s) en mayúscula y nombre del/la autor/a; año de edición de la obra: página/s. Ejemplo: (Apellido, Nombre del/la Autor/a, 2015: 20), (Lengwinat, Katrin, 2013: 197-208), en las citas siguientes del mismo trabajo puede suprimirse el nombre del/la autor/a: (Lengwinat, 2013: 199), las citas pueden hacerse como ya se ha señalado entre el paréntesis o fuera de este, por ejemplo: Isadora Duncan (2003: 50), la cita puede ir antes o después del paréntesis.

Las mismas normas aplican para referenciar trabajos en video, plástica, teatro y música, con los siguientes añadidos, en caso de ser necesarios:

Para referenciar una obra teatral: (Apellido, Nombre Año: Página, Acto, Escena, Línea de la página). El acto, escena y línea, son opcionales. La línea se representa con el caracter “l” y cuando son múltiples líneas, con “ll”. Ejemplo: (Chalbaud, Román 1968, p82 act. 1, esc. 1, ll.8-10). Para un video, audiovisual, película o relativo: (Apellido, Nombre Año: Minuto, Segundo). El minuto y segundo, representados con el apóstrofe simple o doble, respectivamente, son opcionales. Ejemplo: (Lamata, Luis 1990: 15’ 12-50”). Para una obra de creación plástica: (Apellido, Nombre Año). En el caso de un performance o acción, añadir de ser necesario, minuto y segundo, con los signos correspondientes. Ejemplo: (González, Nan 1979: 0’ - 5’ 10”) Para una pieza musical en partitura: (Apellido, Nombre año, Página, Número de compás) El número de compás, señalado por una pleca. “|”, así como el número de página son opcionales. Ejemplo: (Lauro, Antonio 1940, |32). Para una pieza musical grabada: (Apellido, Nombre año: Número de pista, Minuto, Segundo). El número de pista, minuto y segundo, son opcionales. Ejemplo: (Primera, Alí 1980: Pista 2, 15’ 20-30”)

Los fragmentos escritos en notación musical, deben enviarse como imágenes independientes en formato .jpg o .png adicionalmente a su correspondiente en el cuerpo del texto.

6.- La bibliografía citada en el texto debe incluir las siguientes referencias, y estar ordenada de forma alfabética:

Libro: Apellido/s Autor/es, Nombre autor/a Año. Título del libro en cursivas (Ciudad: Editorial)  
Duncan, Isadora 2003. El Arte de la Danza y otros escritos (Madrid: Akal ediciones)

Sánchez Vásquez, Adolfo 1978. Antología textos de estética y teoría del arte. (México DF: Universidad Nacional Autónoma de México)

Artículo de revista: Apellido/s Autor/es, Nombre autor/a Año "Título del artículo entre comillas" en Nombre de la revista en cursiva (Ciudad de publicación) Vol., N.º, día y/o mes de publicación, según corresponde.

Grosfoguel, Ramon 2008 "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial". En Tabula Rasa (Bogotá) N.º.9, julio-diciembre

Lengwinat, Katrin 2013 "Construction, Social Practice and Music Production of Two Reed Instruments among the Wayuu Indians from Western Venezuela", en: Studia Instrumentorum Musicae Popularis III (Münster) N.ºIII

En los casos particulares de obra en formato de video, pintura, escultura, instalación, teatro o música, se añadirán a la bibliografía de la siguiente forma:

Video/Videoarte/Cine: Apellido Autor/a, Nombre autor/a Año (Director/a) Título de la película (Película) Compañía productora, de existir.

Lamata, Luis. (Director). (1990). Jericó (Película) Thalia Producciones.

Obra pictórica, escultórica o instalativa: Apellido Autor/a, Nombre autor/a Año Título de la obra en cursiva (Medio o técnica empleada) Museo o colección que la alberga

Reverón, Armando 1930 El rancho (Óleo sobre tela) Colección Museo Armando Reverón.

Presentaciones musicales, teatrales, performáticas o similares: Apellido Director/a, Nombre directora Año Título de la presentación en cursivas (Presentación teatral / Recital / Performance / Acción) Ciudad de presentación

Beuys, Joseph 1974 Me gusta América y a América le gusto yo (Performance) Nueva York

Obra teatral: Apellido Autor/a, Nombre autor/a Año Título en cursiva (Ciudad: Editorial)

Rengifo, César 2021 Esa espiga sembrada en Carabobo (Caracas: Colección Bicentenario Carabobo)

Piezas musicales grabadas: Apellido Autor/a, Nombre autor/a Año Título de la pieza en cursivas (Tipo de obra) Álbum al que pertenece: Compañía discográfica

Primera, Alí 1980 Tin marín (Canción) Abrebrecha: Promus

Partituras: Apellido Autor/a, Nombre autor/a Año Título de la pieza en cursivas (Música impresa) (Ciudad: Editorial)

Lauro, Antonio 2001 Valses (Música impresa)(Caracas: Alirio Díaz Editions)

Video disponible en línea: Apellido Autor/a, Nombre autor/a Año (Nombre del canal) Título del video en cursivas (Video disponible en línea) Plataforma: URL.

Dussel, Enrique 2019 (Telesur English) From Caracas: Enrique Dussel. (Video disponible en línea) DailyMotion: <https://www.dailymotion.com/us/topic/xa5da>

Lo no establecido, se regirá por el Manual de Normas Editoriales CLACSO

[https://www.clacso.org.ar/concursos\\_adm/adjuntos\\_concursos/40\\_instructivo\\_en.pdf](https://www.clacso.org.ar/concursos_adm/adjuntos_concursos/40_instructivo_en.pdf)

7.- En caso de ser necesario, el uso de cuadros y gráficos se ubicarán dentro del texto, identificando el título en negritas al lado izquierdo, así como la fuente de donde proviene obra o si es una elaboración personal. Las ilustraciones, grabados y fotografías deben figurar en el texto y también fuera del mismo, especialmente en formato jpg y png. En todos los casos, dentro del texto identificar el origen del recurso utilizado con el término inicial de "Fuente". Cada área mencionada debe estar perfectamente rotulada con números.

8.- El Comité de Redacción decidirá la aceptación o no de los trabajos definitivos, así como el volumen en que se publicarán. Los autores y autoras recibirán su artículo en versión pdf.

## AVISO DE DERECHOS DE AUTOR

El/la autor/a que publica en esta revista está de acuerdo con los términos siguientes:

- a. El/la autor/a conserva los derechos de autoría y otorga a la revista el derecho de primera publicación de la obra.
- b. Los textos se difundirán con la licencia de reconocimiento de Creative Commons que permite compartir la obra con terceros, siempre que éstos reconozcan su autoría, su publicación inicial en esta revista y las condiciones de la licencia.
- c. El artículo, después de publicado por Tiyoctios, puede ser reproducido señalando la procedencia de la revista.

### Declaración de privacidad

Datos, direcciones electrónicas, así como nombres introducidos en este sitio serán utilizados para los fines exclusivos declarados por esta revista y no se utilizarán con ninguna otra finalidad ni se ubicarán a disposición de terceros.

### Sobre los derechos de autor

El/la autor/a que publica en esta revista está de acuerdo con los términos siguientes:

- a. El/la autor/a conserva los derechos de autoría y otorga a la revista el derecho de primera publicación de la obra.
- b. Los textos se difundirán con la licencia de reconocimiento de Creative Commons que permite compartir la obra con terceros, siempre que éstos reconozcan su autoría, su publicación inicial en esta revista y las condiciones de la licencia.

Enviar colaboraciones a [tiyoctios@gmail.com](mailto:tiyoctios@gmail.com)





Puede descargar esta y más publicaciones de UNEARTE, gratuitamente a través de este código QR.

Expresamos nuestro más sincero agradecimiento al equipo de El Perro y la Rana por la impresión de los ejemplares físicos de este número.



