



UNIVERSIDAD DE ORIENTE
COORDINACIÓN DE POSTGRADOS
NÚCLEO DE SUCRE –CUMANÁ
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
DOCTORADO EN ESTUDIOS SOCIALES

**SUCRENIDAD: UN ENFOQUE DESCOLONIAL. IDENTIDAD, SABERES
PERIFÉRICOS, SUBALTERNIDAD E IMAGINARIO SOCIAL.**

**Trabajo de investigación como requisito parcial para optar al título de Doctora en
Estudios Sociales**

Autora: M. Sc. Liliena Vargas Villalba

Tutor: Dr. Daniel Milano

Cumaná, noviembre 2024



UNIVERSIDAD DE ORIENTE
COORDINACIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO DEL NÚCLEO DE SUCRE
PROGRAMA DE POSTGRADOS DE LA ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
DOCTORADO EN ESTUDIOS SOCIALES

N° 05-2024

ACTA DE DEFENSA DE TESIS DE GRADO

Nosotros, Dr. Daniel Milano, C.I. N° 3.733.982, Dra. Norys Alfonzo, C.I. N° 8.385.131 y Dra. Isaura Montaña C.I. N° 8.436.283, integrantes del jurado designado por la Comisión Coordinadora del Doctorado en Estudios Sociales para examinar la Tesis Doctoral titulada: **SUCRENIDAD: UN ENFOQUE DESCOLONIAL. IDENTIDAD, SABERES PERIFÉRICOS, SUBALTERNIDAD E IMAGINARIO SOCIAL**, realizada por la Doctoranda: MSc. Liliena Vargas Villalba, C.I. V 11.831.297, a los fines de cumplir con el requisito legal para optar al grado de: DOCTOR EN ESTUDIOS SOCIALES, hacemos constar que hemos examinado el mismo e interrogado a la postulante en sesión pública, celebrada hoy martes 3 de diciembre de 2024, a las 9:00 a.m., en el Rectorado II, Universidad de Oriente. Núcleo Sucre. Finalizada la defensa del trabajo por parte del postulante, el jurado decidió dar el veredicto de **APROBADO** por unanimidad, considerando que el mismo está ajustado a lo dispuesto y exigido por el Reglamento de Estudios de Postgrado de la Institución. En consideración a los aportes históricos - culturales y socio - simbólicos presentes en la Sucrenidad como enfoque decolonial acordamos otorgarle la mención **HONORÍFICA**.

En fe de lo anterior se levanta la presente acta, que firmamos conjuntamente con la Coordinadora del Doctorado en Estudios Sociales. En Cumana, Estado Sucre a los tres días del mes de diciembre de 2024.

Jurado examinador:

Dr. Daniel Milano. C.I. N° 3.733.982
(Tutor UDO)
Dra. Norys Alfonzo, C.I. N° 8.385.131
(Jurado Principal - UDO)
Dra. Isaura Montaña C.I. N° 8.436.283
(Jurado Principal - UPTOS-CR)

Three handwritten signatures are present, each followed by a horizontal line. The signatures are in black ink and appear to be those of the jury members mentioned in the text.


Dra. Carmen Cordero
Coordinadora del Programa de Postgrado:
Doctorado en Estudios Sociales



ÍNDICE

DEDICATORIAS.....	v
AGRADECIMIENTOS.....	vi
RESUMEN	vii
ABSTRACT.....	viii
CAPÍTULO I: DESDE LA SUCRENIDAD.....	1
Problematizando Descolonialmente la Cuestión de Estudio	12
Propósitos de la investigación.....	44
Propósito General	44
Propósitos Específicos	44
Justificación	44
CAPÍTULO II: METÓDICA DESCOLONIAL Y TRANSMETODOLÓGICA	52
Señalamientos Necesarios	52
Trasmetodología. Una Manera Otra de Investigar con Mirada Descolonial.....	56
El Camino Recorrido.....	58
Mapa de una Metódica Descolonial Transmetodológica.....	70
Entrevista Abierta y Profunda	72
La Observación Participante, una Técnica del Método Etnográfico y Netnografía	74
Método Hermenéutico Interpretativo	75
Interaccionismo Simbólico	79
Personas para el Diálogo.....	85
Muestreo Opinático	86
Cantidad de “Personas para el Diálogo”	88
Fuentes de Información	88
Técnicas e Instrumentos de Recolección de Datos	89
Arqueo/genealogía.....	89
Conversar Alterativo	90
Reflexionar Configurativo.....	91
Entrevistas Semi-estructuradas	93
Observación Profunda.....	93

Diario de Observación	94
Arqueo Bibliográfico.....	94
Análisis Documental Interpretativo	94
Nota Aclaratoria	95
CAPÍTULO III: MARCO TEÓRICO REFERENCIAL.....	96
Trabajos Claves.....	96
Fundamentos Teóricos.....	104
CAPÍTULO IV: DIMENSIONES MÁS RELEVANTES DE LA IDENTIDAD SUCRENSE	115
Dimensiones de la Identidad Sucrense	116
Dimensión de Identidad Personal	116
Dimensión de Identidad Familiar	119
Dimensión de la identidad de barrio o identidad del territorio.....	122
Dimensión de Identidad Formal-Instituida	124
Dimensión de Identidad Tradicional o Subalterna.....	127
Dimensión Identitaria Familiar y Dimensión Tradicional o Subalterna. Principales Dimensiones de la Identidad Sucrense	129
CAPÍTULO V: ELEMENTOS DE LA COLONIALIDAD PRESENTES EN EL IMAGINARIO SOCIAL Y LA IDENTIDAD SUCRENSE.....	133
La Familia Sucrense. Desentrañando la Colonialidad	162
Manifestaciones Culturales Tradicionales Sucrenses. Desvelando la Colonialidad	171
CAPÍTULO VI. SUCRENIDAD: UNA CATEGORÍA PARA NARRAR LOS ELEMENTOS DESCOLONIALES DE LA IDENTIDAD SUCRENSE.....	184
Elementos Descoloniales Presentes en la Dimensión Familiar y en la Dimensión Tradicional o Subalterna de la Identidad Sucrense.....	185
Elementos de la Descolonialidad Presentes en la Dimensión Identitaria de la Familia Sucrense	185
Elementos de la Descolonialidad Presentes en la Dimensión Identitaria de las Manifestaciones Tradicionales o Subalternas Sucrenses	200
Festividad del Día de la Resistencia Indígena en Honor a “Nuestra Señora de El Pilar”.....	200
Velorio de Cruz de Mayo:.....	205
Festividades en honor a Santa Inés Patrona de Cumaná:.....	209
La Sucrenidad	211
Epilogo: globalización cultural y resistencia.....	221

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	224
ANEXOS	238
HOJAS DE METADATOS	244

DEDICATORIAS

Con este trabajo honro la memoria de mis padres: Jetro Vargas Acuña y Magalis Villalba Machado. Ellos inculcaron en mí, los valores de lucha, equidad, alegría, amor y persistencia que me han llevado a la culminación de esta producción. A ellos, y a todas y todos mis ancestras y ancestros, dedico esta obra.

A María Elena Vargas (la tía Mary), una mujer cuya huella late en mí y me impulsa a la conquista de los sueños.

A mi compañero de vida, Rafael Hernández Garcés. Su amor, solidaridad, acompañamiento permanente, su fuerza vital y su mágica forma de hacerme feliz, han sido fundamentales para la concreción de esta tarea.

A mi sobrina Javielys, inspiración para ser ejemplo de que las cosas maravillosas se hacen realidad con constancia y disciplina.

A mis sobrinos: Isaac, Eleana, Kamila y Liliena, los chiquitos de la tía Lili.

Finalmente, pero en el orden más importante de mi vida, dedico esta obra a mis hijas Marlin Gabriela Brett Vargas y Verónica Elena Brett Vargas. Ellas son mi fe, mi fuerza, mi universo bonito; son la prueba de que existen seres extraordinarios. Son la palanca que me mueve y me impulsa a seguir hacia adelante en este camino por la emancipación de los humildes. Para ellas, por un mundo mejor, todo vale la pena.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco infinitamente al Dr. Daniel Milano, tutor de esta tesis doctoral. Su dedicación, empeño, fuerza moral y entrega, son invaluable. Gracias maestro, por su tiempo, por sus saberes, por su forma de estremecer el alma de esta mujer que se enorgullece de contarse como su discípula.

Gracias a mi querida Mercedes Balbás, amiga, hermana, casi madre, por sus regaños y su insistencia para que terminara esta tesis.

Agradezco a todas las personas que formaron parte de esta producción como Personas para el Diálogo, a los especialistas y a todos lo que de una manera u otra aportaron ideas, reflexiones, conversaciones, compartires y sabidurías.

Agradezco a los pueblos indígenas originarios, a los pueblos traídos del África, a los subalternizados europeos, a los desterrados, a los rebeldes, a los insurrectos, a los que se camuflaron, a los que resistieron, los que lucharon y luchan, a las mujeres, a los niños y a los hombres no modernos, a todos los pueblos del Sur global, por guardar y preservar lo que hoy hemos tomado de ellos. ¡Gracias, gracias, gracias!



**Universidad de Oriente
Coordinación de Postgrado
Núcleo de Sucre - Cumaná
Escuela de Ciencias Sociales
Doctorado en Estudios Sociales**

**SUCRENIDAD: UN ENFOQUE DESCOLONIAL. IDENTIDAD, SABERES
PERIFÉRICOS, SUBALTERNIDAD E IMAGINARIO SOCIAL.**

Por: M.Sc. Liliena Vargas Villalba

Tutor: Dr. Daniel Milano

RESUMEN

El proyecto de la modernidad, como sistema mundo, ha sido fundamentado en la racialización de la vida y la división de géneros de acuerdo con un patriarcado que doblemente inferioriza a los no hombres. De igual manera, se asienta en el eurocentrismo que elimina simbólica y/o físicamente al Otro (a), que explota a la naturaleza a partir de la legitimación de una visión antropocéntrica del mundo; que ejecuta el epistemicidio de culturas otras, que genera desigualdades nunca antes vistas a nivel global: pobreza, exclusión, segregación, guerras multinacionales, con sostén de un modo de producción inhumano, individualizante y depredador de la naturaleza como lo es el capitalismo en su actual versión neoliberal. Ante este panorama, las clases subalternas preservan núcleos que evocan formas de vivir diferentes a la modernidad. Estas se expresan de manera particular, en manifestaciones identitarias. En el estado Sucre, hemos hallado elementos de esta resistencia convertidos en giros descoloniales. A estos elementos, cuya narrativa propia ha viajado y resistido en el tiempo, guardando saberes desterrados, filosofías originarias e imaginarios sociales alternativos, los hemos denominado Sucrenidad. La Sucrenidad es el diseño de un cuerpo teórico categorial que narra lo descolonial de lo identitario sucrenense. Para el desarrollo de este trabajo usamos una metódica transmetodológica descolonial, como camino metodológico multidisciplinario y transcomplejo. Los aportes teóricos de Quijano, Dussel, Colmenares, Grosfoguel, Segato, Spivak, Ochoa, fueron fundamentales para nuestro trabajo.

Palabras Claves: identidad, imaginarios sociales, subalternidad, saberes periféricos, descolonial, modernidad.

ABSTRACT

The project of modernity, as a world system, has been based on the racialization of life and the division of genders according to a patriarchy that doubly inferiorizes non-men. Likewise, it is based on Eurocentrism that symbolically and/or physically eliminates the Other, which exploits nature based on the legitimation of an anthropocentric vision of the world; that carries out the epistemicide of other cultures, which generates inequalities never before seen at a global level: poverty, exclusion, segregation, multinational wars, with support for an inhuman, individualizing and predatory mode of production of nature such as capitalism in its current form. neoliberal version. Against this backdrop, the subaltern classes preserve nuclei that evoke ways of living different from modernity. These are expressed in a particular way, in identity manifestations. In the state of Sucre, we have found elements of this resistance converted into decolonial turns. We have called these elements, whose own narrative has traveled and resisted over time, preserving banished knowledge, original philosophies and alternative social imaginaries, Sucrenity. La Sucrenidad is the design of a categorical theoretical body that narrates the decolonial identity of Sucre. For the development of this work we use a decolonial transmethodological method, as a multidisciplinary and transcomplex methodological path. The theoretical contributions of Quijano, Dussel, Colmenares, Grosfoguel, Segato, Spivak, Ochoa, were fundamental to our work.

Keywords: identity, social imaginaries, subalternity, peripheral knowledge, descolonial, modernity.

CAPÍTULO I: DESDE LA SUCRENIDAD

Hemos creído pertinente, no nombrar esta parte con el significante “introducción”, en vista de que supone posibilitar la inmersión en implicación de algo o alguien que se reconoce fuera. Admitir esto, supone un itinerario que conduzca dentro. Resulta que la Sucrenidad no necesita ser introducida, porque no está gobernada por la lógica dentro-fuera. Se es de la Sucrenidad, desde antes que existiera la Sucrenidad. Consiste en algo siempre inconcluso, ligado a la proyectualidad del mundo. Y esta inconclusión, no admite el verbo reduccionista y sintético, propio de toda introducción.

Hablar de la Sucrenidad desde un enfoque descolonial, nos remite a varias reflexiones que nos remontan a los inicios de la modernidad. En su libro “El imperio contracultural: del rock a la posmodernidad”, el escritor venezolano Brito (2005) nos dice que “el aparato político, en cuanto monopolio de la violencia tenida por legítima, sólo existe para condicionar represivamente aquellos aspectos de la vida social que los mecanismos culturales no han podido inculcar en el hombre” (p. 05). Por supuesto, este autor nos remite a los tiempos del surgimiento de la modernidad, hasta la posmodernidad, tal y como nos indica el título del libro citado.

Partiendo de la afirmación anterior, podemos decir que la hegemonía política de unos pocos contra otros, alcanzada durante buena parte de la historia humana, en particular a partir de la modernidad, proyecto civilizatorio eurocéntrico que se impone a nivel global al resto de las demás culturas, procura y ha logrado mantenerse, gracias a la imposición de “mecanismos culturales”, ideológicos, de sentidos, propios de un grupo o clase política,

social, económica y culturalmente hegemónica sobre las otras, como también, a través de dispositivos de opresión cuya violencia en algunos casos, ha resultado en el exterminio, el genocidio, el etnocidio y la opresión casi absoluta de todos los que no estén inscritos en esta relación binaria de racialización de la vida que se instauró en el mundo a partir de 1492 con la invasión y conquista de América.

Bajo este terrible dispositivo la cultura se convierte, en la actualidad, en su dimensión más importante que es la simbólica, en el escenario político de mayor alcance y envergadura; en el campo donde se define, en términos eminentemente simbólicos, la confrontación entre adversarios políticos. No obstante, es pertinente aclarar que, en tanto dispositivo de poder/saber, la cultura no solo dispone de elementos simbólicos o discursivos, sino también de estructuras extradiscursivas, constituidas por formas de arquitecturas, medios de difusión, equipos, archivos, presupuestos, etc. En el sentido descrito, dada la conjunción de elementos discursivos y extradiscursivos, puede definirse lo que se entiende por cultura, es decir, dispositivo cultural.

El mundo de hoy, cuyas características más resaltantes fueron definidas hace más de treinta años con el lanzamiento del acrónimo thatcheriano de TINA (“There is not alternative” o “No hay alternativa”), representación absoluta de la globalización neoliberal capitalista angloparlante, parece comenzar a girar, a desviarse progresivamente, de aquella ruta definida por la llamada “Dama de hierro” la cual, en términos culturales, significó un evidente combate a las culturas de las naciones o pueblos oprimidos en el tránsito hacia su subordinación a los grandes centros hegemónicos eurocéntricos del poder.

La aparición, durante las dos primeras décadas del siglo XXI de un bloque que podemos llamar contrahegemónico liderado por China y Rusia, aun estando dentro de lineamientos económicos que no los excluyen de la lógica capitalista, entendiendo como entendemos en este trabajo con postura descolonial, que el capitalismo es la forma económica de relaciones de la modernidad, surge como planteamiento que amenaza al dominio político que Estados Unidos y Europa le han impuesto a la sociedad internacional y que hoy parece entrar en decadencia, tal y como se encuentran en crisis la propia modernidad y sus relatos.

Esa nueva configuración, que se asoma con pasos firmes en la geopolítica mundial, tiene dentro de su diseño o esquema, como es obvio, un importante componente cultural que, al menos hasta ahora, presenta rasgos menos avasallantes que los mostrados por la supremacía imperial estadounidense, ya apropiada secularmente de un esquema intervencionista e irrespetuoso de principios fundamentales, como la autodeterminación, la libertad y la soberanía de los pueblos, por citar algunos cuya base constitutiva descansa primordialmente sobre los aspectos culturales que esos pueblos han ido construyendo en sus procesos de conformación nacional.

Esta naciente alineación de China y Rusia, como contrapoder hegemónico de los Estados Unidos y Europa, suma además a un importante número de naciones, pueblos y gobiernos que miran en la praxis política de aquellas, una posibilidad de avanzar sin que eso signifique poner en riesgo las bases que sustentan su conciencia social y su soberanía, en tanto exista el reconocimiento pleno de su cultura, sus tradiciones y sus expresiones. Es decir, la nueva disposición geopolítica del mundo parece mirar en el respeto a la diversidad cultural, un sentido propio de su existencia y una posibilidad real, en términos políticos, de

superación de la globalización moderna como esquema único, y de las prácticas neoliberales como receta también impuesta por la violencia simbólica.

Tal escenario presupone, sin lugar a dudas y según lo dicho por Brito (2005), el surgimiento de un bloque diverso, Otro, que desde una visión descolonial advierte sobre la necesidad de diseñar y desarrollar un nuevo nivel de relaciones en las que los llamados saberes periféricos y las subalternidades, así denominadas en tanto son vistas desde una posición de poder, es decir asimétrica, sean consideradas como bases de un diálogo real, entre diversos que se reconocen en su diferencia, pero que confluyen en principios y valores capaces de construir un nuevo equilibrio.

Por otra parte, la coyuntura mundial, signada por lo que significó la pandemia de la Covid-19, dio buena cuenta de cómo lo dicho arriba se manifiesta en lo concreto, más allá de lo diplomático o de lo mediático. Estados Unidos llegó a ser en octubre de 2022, el país con mayor número de contagios y de muertes por el virus. China, dónde fue detectado el primer caso (diciembre de 2019), fue el epicentro inicial del virus y durante cuatro meses concentró su atención en el combate hasta derrotarlo. En medio de esa intensa actividad, dedicó tiempo, insumos y personal sanitario para contribuir con un importante número de países afectados, entre ellos el propio Estados Unidos.

Mientras tanto, y en sentido contrario, Estados Unidos y su gobierno, lejos de diseñar una estrategia interna eficaz contra la pandemia, descuidó la gestión de ésta y, peor aún, se dedicó a presionar más a gobiernos de naciones ya afectadas por sus medidas coercitivas (Irán, Venezuela, Cuba, por ejemplo), violando incluso las decisiones asumidas

desde la ONU en favor de afianzar los esfuerzos de todos los países para vencer la Covid-19.

Esa demostración, si bien atañe a un hecho muy específico, aunque de una magnitud significativa, tiene también, de acuerdo a lo manifestado líneas arriba, un elemento determinante como lo es el respeto a la diversidad (en este caso, hasta política), factor fundamental para poder establecer vínculos de solidaridad humana en el contexto de una interculturalidad afectada, como es el caso, por un enemigo común, como la Covid-19.

Ese apoyo demostrado por China, Rusia y Cuba, como mayores expresiones, parte del reconocimiento del Otro (a), del Otro (a) político, cultural y social, como base del diálogo indispensable para que se desplieguen todos los canales interculturales, de una nueva forma de hacer política y de una nueva manera de vivir en comunidad global.

Con respecto a Venezuela, hemos de señalar que, sobre la base de su multiétnicidad y pluriculturalidad, principios establecidos en su constitución, es un país de una vasta riqueza cultural, en donde confluyen saberes periféricos y subalternidades. Es válido decir que, luego de la invasión europea traducida en el más grande genocidio, etnocidio y ecocidio que haya conocido la humanidad e iniciada en el siglo XV, su conversión en colonia española dejó, no sin antes una feroz resistencia de los indígenas originarios, una profunda huella que se extendió por más de tres siglos.

Ese proceso tan amplio y complejo, en el que hubo la concurrencia de tres culturas claramente diferenciadas que no hubieran podido sobrevivir sin mezclarse, aun cuando la condición supremacista del europeo buscó a toda costa evitar una fusión con quienes consideraba inferiores, resultó en lo que hoy conocemos como la venezolanidad. Una

confluencia de sangres y saberes que entremezclados, han dado origen a una identidad en la cual la hegemonía eurocéntrica ha impuesto su “sentido común”, no sin que las culturas indígenas y africanas consiguieran formas de resistir dentro de lo que más adelante explicaremos, como lo es la subalternidad.

Por otra parte, el período independentista guiado por el Libertador Simón Bolívar, terminó en la independencia de América del Sur de la metrópoli europea y, con ella, se dio el surgimiento de un conjunto de Repúblicas que, sin embargo, nacieron bajo el secular efecto colonial en lo relativo a la cultura, al punto que el Libertador las llamó “Repúblicas del aire”, en la carta de Angostura.

Es importante aclarar en este punto, que nuestro trabajo se ha inscrito dentro de la línea de la descolonialidad. En tal sentido, nos parece necesario alertar que, desde esta perspectiva, nos encontramos con una visión que analiza al proceso independentista como un acontecer en el cual, la modernidad logra pasar del colonialismo, como forma violenta, represiva de control social, a la colonialidad, manera en la que se transmutan las relaciones de poder y se convierte a los procesos independentistas, en aparatos de desplazamiento de las mismas lógicas opresoras, ahora desde una nueva institucionalidad y dispositivos de control y disciplinamiento de mayor sofisticación, que se irán afinando con el tiempo, el discurso y la tecnología.

Si bien Venezuela se constituyó como una República independiente desde 1811, toda su estructura socio-cultural ya estaba impregnada transversalmente por más de trescientos años de violencia política, militar y, sobre todo, simbólica, que también tuvo como consecuencia la aparición de un aparato político que respondía al interés de las clases

dominantes, “liberadas ya de la monarquía española”, al diseño y aplicación de un aparato estatal adaptado a esos intereses y, en tanto, confiscatorio de los derechos y las expresiones auténticas de los diferentes, no blancos, los Otros (as), que vieron como pasaron de un modelo de opresión a uno falsificado e igualmente opresor.

La independencia lograda por un Bolívar que no pudo ver culminada su obra, terminó instituyendo una nueva élite en el poder y con una nueva forma, la colonialidad. Esa característica política, es decir, la hegemonía del poder del Estado por parte de las clases oligárquicas, en detrimento de unas mayorías subalternas, se reprodujo en la historia de Venezuela durante al menos, ciento cincuenta años, más de forma tácita y por mucho tiempo aun, hasta llegar a sus expresiones “naturalizadas” en la actualidad.

Esa realidad significó que, por obra de la violencia física o simbólica, muchas expresiones de esas clases oprimidas, subalternizadas, a decir, los saberes periféricos de los no blancos, fueran decantando una sostenida hibridación, cuando no acalladas, invisibilizadas o exterminadas. Cabe hacer un paréntesis para aclarar que cuando nos referimos a los “no blancos”, lo hacemos para diferenciar a quienes no estaban dentro de la categoría de hombre europeo, incluso, los blancos criollos.

Sólo el proceso de resistencia presente, de manera políticamente consciente y, otras veces, de forma inconsciente, espontaneísta e intuitiva, hizo posible que permanecieran como subculturas e, incluso, surgieran como contraculturas de aquel avasallante aparato, creado por la oligarquía administradora de la riqueza colonial y neocolonial.

Reconocer lo anterior, es concluyente para comprender cómo esa venezolanidad, la nuestra, tiene en su historia constitutiva una larga confrontación, en la que la riqueza

cultural de las mayorías, sometidas por la fuerza, se contrapuso históricamente al atropello de la minoría ocupante del poder, hasta hacer imposible un diálogo intercultural, un pluriverso, a decir de (Dussel, 2015), que sirviera para enriquecer y fortalecer a la cultura nacional.

De hecho, pudiéramos decir, que la cultura nacional en Venezuela, es el producto de un largo proceso de fricciones, en los que la política y la guerra tuvieron un importante papel. Sólo la aparición en el poder del presidente Hugo Chávez a partir del año 1999, tras la fallida insurrección de Zamora, ocurrida hacia mediados del siglo XIX, pudo romper con ese esquema negatorio que los excluidos, los diferentes, los subalternos, “los condenados de la tierra”, en palabras de Fanon (2018), sufrieron durante siglos y se extiende en la lucha por el reconocimiento de su existencia como iguales.

En el caso de nuestro trabajo, referido al estado Sucre, es imprescindible tener conciencia plena de que el proceso venezolano, descrito arriba, también tuvo una manifestación estelar en esta región, sobre todo si tomamos en cuenta que Cumaná, constituida como provincia en 1810, cuando se da el primer paso hacia la independencia, fue la primera en sumarse al movimiento iniciado en Caracas.

Aquella provincia, con una extensión territorial que abarcaba hasta parte de lo que hoy conocemos como el estado Miranda, tenía la misma disposición socio- económica que el resto de Venezuela, y la misma daba clara cuenta de una diversidad cultural de importante grosor. Cabe destacar que, esta construcción histórica, de nuestro estado Sucre, no se remite exclusivamente a este momento, sino que son, al menos, 14 mil años, según

nos indica (Sanoja y Vargas, 2006), de los cuales se tiene conocimiento de la vida humana en este continente.

Las expresiones culturales de los grupos étnicos indígenas y africanos diferenciados de los mantuanos, sólo tenían cabida en los espacios y tiempos reducidos que los blancos peninsulares debían ceder, y no formaban parte de un sentir cultural. Sin embargo, para efectos de nuestro trabajo, ese aspecto significó un elemento fundamental en lo axiológico, lo valórico, lo estético y lo ontológico y, sobre todo en lo referido a las dimensiones que, desde nuestro alcance, le otorgaron un reconocimiento que pudiéramos denominar epistémico, al mundo simbólico de una de las regiones más ricas en la diversidad que tiene Venezuela, como lo es el estado Sucre.

No está demás dejar firmemente sentado, que incurriríamos en una grave contradicción o “error de petición de principio”, al cuestionar el acontecer cultural del presente con los códigos y argumentaciones del neocolonialismo. Por tanto, queremos subrayar de manera fehaciente, que esta investigación fue realizada bajo una metódica descolonial, siendo consecuente con la postura de análisis en la que nos inscribimos desde el inicio de este trabajo, tal y como ya lo hemos señalado.

Del mismo modo, hemos hecho uso de la transmetodología y la posibilidad que nos ofrece de investigar complejamente el asunto de estudio, por medio de diferentes métodos y de una visión transdisciplinaria de la realidad, más allá de epistemologías, convencionalismos protocolares y métodos convencionales. Para ello, nos hemos basado en los aportes de Maldonado (2019) y, en las propuestas del interaccionismo simbólico de

acuerdo con Blumer (1982) y Goffman (2006), la hermenéutica y la fenomenología ontológica de Heidegger (2006) y la fenomenología educativa de Manen (2003).

Es menester recalcar que este trabajo es una producción política desde la postura que implica adoptar a la descolonialidad como exigencia de análisis. Es por ello que, es importante mencionar a las siguientes orientaciones teóricas que sirvieron para la realización de esta investigación. Estos (as), fueron los principales troncos teóricos y filosóficos de nuestro trabajo: Castoriadis (2007/ 2008/ 2014), Dussel (1973/ 1993/2000/2007/2015/ 2016), Quijano (1999/ 2014), Guha (2007), Spivak, (2003), Segato (2003/ 2021), Colmenares (2022/ 2023), Grosfoguel (2021/2022), amén de muchos otros que fueron consultados como apoyos en el desenvolvimiento del mismo.

Aspiramos que este esfuerzo sea de utilidad para las y los lectores que puedan conseguir en él, un sustento para posibles investigaciones futuras, que se propongan mayores y más profundos estudios acerca de estos temas que reclaman del compromiso intelectual por el Otro (a), en el caso particular, del Otro (a) histórico-cultural- político que se postula como alternativa a la modernidad. Más allá del apoyo para nuevas investigaciones, interesa destacar que el presente discurso es totalmente extraño a la posición en boga de investigar por investigar y se circunscribe en el campo de la investigación militante. Un tipo de investigación que ha tomado en serio el dictum de Marx, en la IX Tesis de Feuerbach: “Hasta ahora los filósofos se han conformado con interpretar el mundo. De lo que se trata, es de transformarlo”.

Como corolario de esta investigación, hemos producido una categoría que denominamos Sucreñidad. Es una mirada de lo descolonial presente y latente en la

identidad sucrense. Es una categoría que entregamos como aporte a la comunidad científica y al mundo para intelegir los elementos descoloniales de la identidad sucrense, al mismo tiempo que creemos que es una manera de posibilitar la mirada descolonial de la identidad, que resiste a la modernidad desde la subalternidad y los saberes periféricos.

Por otro lado, nos es necesario alertar que, siendo esta una producción con postura descolonial, la metodología empleada en el vaivén de la investigación, ha sido de igual manera un ejercicio de este principio. Como lo ha sido el lenguaje del “nosotros” que empleamos a lo largo de este trabajo. Esto, lo hacemos con el serio empeño de afianzar la complejidad que radica en este trabajo y que alude a formas de investigar desde una razón sensible.

En ese sentido, la utilización de la tercera persona del plural para conversar por medio de estas líneas alude a la participación de diferentes voces que han sido parte, junto a la autora, cuyo principal mérito, me permito decir, radica en haber logrado el círculo hermenéutico necesario, para presentar una producción auténtica, que resalte la creatividad científica de la elaboración colectiva de esta producción. Estamos al tanto, de que se recomienda usar un estilo que distancie la presencia del investigador y que intenta dar un “sentido de objetividad”, neutralidad y ético-valorativamente aséptico.

Sin embargo, para nosotros ha sido fundamental mantener la posición ética que se enfrenta a la alienación del nosotros, reconociendo que este trabajo es posible porque estuvo sustentado en referentes teóricos y metodológicos de autores que aquí se citan. Pero que también, se logró gracias a la presencia de las Personas para el Diálogo que aportaron con sus saberes a la realización de la misma.

Por último, nos atrevemos a cerrar esta breve introducción intentando abrir la curiosidad del lector (a) al recordar que:

Una afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales, con base en la filosofía de la liberación, debería desplegar no un estilo cultural inclinado hacia la unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso trans-moderno (con muchas universalidades), multicultural, en diálogo crítico intercultural. (Dussel, 2015, p. 257)

Esta investigación es nuestra apuesta por la descolonialidad y ha sido estructurada en Capítulos y Subcapítulos, bajo el formato de las Normas APA 7ma edición (última edición).

Problematizando Descolonialmente la Cuestión de Estudio

A inicios del siglo XXI, evidenciamos que los pronósticos que aseguraban que ocurriría una pérdida de la identidad colectiva con el hipotético surgimiento de una nueva cultura, producto del dominio de la globalización, se distancian mucho de transformarse en realidad, en lo que atañe a la generalidad de las producciones teóricas de mayor difusión.

Aunque entrañan un riesgo potencial, semejantes vaticinios de una desestructuración y consiguiente vaciamiento de los contenidos simbólicos de la cultura, se han desplomado como un castillo de naipes. Por el contrario, la globalización, en contrapartida, parece haber generado mecanismos, con los cuales se afianzan expresiones de lo identitario de unas comunidades y de otras, permitiendo la posibilidad de distinguir sus particularidades, como formas de resistencia cultural y enriqueciendo el grosor de sus relaciones.

Para comprender esto, se nos ha hecho útil el planteamiento de Edouard Glissant (2006) acerca de la identidad rizomática, esa que busca en las formas de relaciones entre culturas, una perspectiva para la comprensión de las socialidades contemporáneas de la identidad en integración con el (la) Otro (a). Tal y como este autor martiniqués, venido de la influencia de Deleuze y Guattari, señala “la noción de identidad se realiza en torno a los marcos de la relación que entiende al otro como inferido” (p. 15). Es importante aclarar, que la palabra “inferido”, en este caso, se refiere a participante.

La globalización ha provocado el surgimiento de experiencias comunales donde se puede observar el fortalecimiento de expresiones sociales, económicas y culturales, que incorporan aspectos particulares necesarios para diferenciarse; que tiende a la homogeneización de los valores, contraponiendo formas distintas de vivir la vida frente a la oferta del capital. Significa que, frente a la globalización capitalista, ha emergido un contrapoder, revestido de viejas e inéditas formas de resistencia, pese un contexto donde la colonialidad posiciona por todos los medios posibles la episteme hegemónica.

Para este trabajo, cuya orientación teórica fundamental es “La Filosofía de la Liberación”, propuesta que tiene como principal exponente al filósofo argentino Enrique Dussel (2013), las distintas formas de vivir la vida son también “los mundos posibles” (p. 05), de acuerdo con las diversas filosofías que ha habido, y existen, en el mundo. Es decir, tantos mundos posibles como civilizaciones con sus filosofías.

De igual manera, recalamos lo que ya hemos señalado en la introducción de este trabajo, acerca de la postura descolonial del mismo, inscrita en el desentrañamiento del colonialismo y de la colonialidad, como análisis que nos permita generar aportes para

superar la modernidad, en tanto proyecto civilizatorio y hacernos de un nuevo proyecto transmoderno, en términos de (Dussel, 1993).

En este trabajo, la identidad vista desde lo descolonial, pasa a tomar una posición que confronta con la globalización neoliberal. Es importante señalar, que hablar de descolonidad o de la teoría descolonial representa inscribirse en una propuesta que busca la emancipación de los pueblos oprimidos a quienes le fue impuesto por la fuerza o por mecanismos, en principio violentos y, luego, sutiles de opresión, imaginarios distintos y muchas veces adversos a los suyos, por medio del proceso de forclusión (arrebatación de sus significantes e imposición de otros foráneos para su sometimiento cultural y, muchas veces físico).

La imposición de la visión eurocéntrica del mundo, se cuestiona desde la teoría descolonial que busca mirar y romper con los rasgos colonizantes surgidos, a través de lo que algunos autores han llamado el “epistemicidio” (De Sousa Santos, 2010), que en el caso de América y la colonización de este continente, no es otra cosa que, una historia bien conocida y mal vivida de destrucción de los saberes, las concepciones, las filosofías y buena parte las culturas de los pueblos originarios (muchas veces hasta la extinción), por parte de los colonizadores.

Así como el paradójico surgimiento de culturas no modernas que nacieron del impuesto proceso de colonización de América, a contra partida de la pretensión del colonizador de “aculturizar”, erradicar, suprimir y forcluir las culturas de los pueblos originarios y de los africanos traídos a la fuerza y como esclavizados a este continente. Perversa intención que fue ejecutada y en buena medida lograda, pero que, a su vez, generó

de manera imprevisible, unas nuevas e igualmente contrahegemónicas culturas que emergieron de esta historia de violencia. Esa historia, que como bien señala Césaire (2006), trajo consigo a diversas culturas del África, las juntó en los barcos “negreros” y luego, las puso en un territorio que les era desconocido, con lenguas distintas y formas de vida ajenas. Debiendo, como señala Glissant (2006), construir una nueva lengua para poder comunicarse y establecer maneras diferentes de relacionarse entre ellos (as), los africanos, y también, con los conquistadores y los habitantes originarios del mal llamado “Nuevo mundo”, lo cual condujo al surgimiento de una identidad fruto de relaciones diferentes que “se co- construyeron a partir de encuentros” (p. 12).

A pesar de ello, el epistemicidio fue el signo que impuso el conquistador. En tal sentido, es importante aclarar que:

El epistemicidio se trata de la destrucción de saberes propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo y norteamericano, con el método científico como el único validador por parte de las clases dominantes, convirtiéndose éste en una suerte de garante de la objetividad que nos protege de la subjetividad, de lo irracional. Así es como la modernidad suprime otras formas de conocimiento marginal y esto es algo que nos debe preocupar. (Zeballos, 2022, p 01)

Es por ello que, en esta producción académica, nos hemos colocado en las filas de la propuesta descolonial que busca en los saberes desterrados por la razón moderna, alternativas para una propuesta de humanidad que rehaga las estructuras sobre las cuales se fundamenta la vida en el planeta, desde una perspectiva que supere a la modernidad y sus distintas aristas como lo son el capitalismo, el patriarcado, los ecocidios, el racismo, los epistemicidios y demás formas de opresión.

Por otra parte, es importante señalar que es irrefutable el hecho de que vivimos en un mundo donde el proceso de globalización, ha tenido un gran impacto, al punto que, en algunos aspectos, parece tener dominio hegemónico de la vida misma de la gente, como por ejemplo la insistencia en una vida “light” y el nacimiento de un “ciudadano light”, donde predominan, a decir de (Bauman, 2003), en vista de su evanescencia, “unas relaciones líquidas”. La sociedad y la aceleración de los intercambios, se nos escapan como el agua entre las manos. El nuevo fenómeno de la liquidez, es incitado desde un colosal aparato mediático, integrado por una extensa red de dispositivos y agenciamientos de poder, que cotidiana e incesantemente disuelve y reconstruye las identidades.

A pesar de ello, surgen y se mantienen formas de expresión refractarias a las diversas formas de hegemonía, principalmente de tipo cultural, que distinguen a una comunidad de otra, a una localidad de otra. Son los reflejos de dinámicas, en las que se desenvuelven los procesos de identidad de cada comunidad y que la hacen comunidad. En este proceso, se aprecian los factores comunes a lo interno de las localidades o grupos sociales; factores comunes que componen esa identidad que, al mismo tiempo, hacen la diferencia en relación con otros grupos y comunidades, por las excepcionalidades que éstas contienen, de acuerdo con (Díaz, 2010).

La identidad se conforma, entonces, no sólo de lo que le es común a lo interno de un grupo o de una comunidad, también, a lo que le es diferente en su externalidad, en alteridad con el Otro (a), con el que le es diferente. Hemos aprendido en este trabajo que, para ser comunidad, no solo se deben tener aspectos comunes a lo interno de un colectivo, sino, que se debe contar con la otredad de un distinto que afiance la condición identitaria de uno y de otro al mismo tiempo.

La identidad se moviliza en un espiral de dimensiones, a saber: Psicológicas, familiares, del territorio o localidad; dimensiones expresadas en manifestaciones culturales de la subalternidad y también de las instituciones formales. Cada una formada por diversos elementos, que les dan carácter a unos códigos, a una manera de ser, de percibir, de sentir y de comunicarnos de forma particular con el mundo y con nosotros mismos, están presentes y se entrecruzan en una misma identidad.

Dicho de otra manera, la identidad se mueve en diversas dimensiones de lo humano, entendiendo, como señala Castoriadis (2014) “que lo físico no está circunscrito solamente a lo existente” (p. 68). Es de imaginar la diminuta dimensión de la realidad, si se recuerda la vieja afirmación: La totalidad es la no-verdad, lo no percibido por el ser humano de (Heidegger, 1997). Del mismo modo, Glissant (2017) nos muestra que siendo la identidad una especie de rizoma en sus relaciones de construcción, no se puede tomar todo de ella para explicarla, “no hay una conexión única y exclusiva entre dos cosas, sino siempre infinitas redes y ramificaciones que nunca pueden ser perfectamente captadas” (p. 144).

El autor de *Ser y Tiempo*, también utilizaba la metáfora de la taza y el océano para ilustrar la misma idea: La totalidad no cabe en la realidad o fragmento de mundo bajo estudio. Esta es también, un proceso donde lo imaginario y lo simbólico cobran un significado esencial para el estudio y para la interpretación de los fenómenos relacionados con ella.

Cabe señalar que, si comprendemos a la identidad como un proceso de conformación histórico social, podremos saber que no se trata de un asunto inerte, sino de una dialéctica entre el de dónde venimos, la forma en que hemos transitado y el cómo y con

quiénes nos relacionamos. Tal vez por la traslación positivista del principio matemático de identidad – $a = a$ -, se piensa que la identidad es una entidad inmutable e idéntica a sí misma, no sometida a la lingüisticidad y a la fuerza corrosiva del tiempo, los horizontes del ser.

De conformidad con lo anterior, la identidad es distinta en cada época. Es la composición de cada momento, de sus formas, tránsitos y comunicaciones. Esa composición es la que hace a cada comunidad distintiva de la otra, y el reconocimiento de esto y las cualidades que se desprenden de ello, son lo que nos permiten mirar las potencialidades presentes en la comprensión de estos aspectos.

La identidad es, en la esfera personal, un compendio de experiencias que el ser humano acumula y reelabora constantemente, y con las cuales modela y configura su personalidad, en el contexto de relaciones de una cierta cultura, según (Cornejo, 2008). Es, además, una sinergia entre lo que se es, el de dónde se viene y en qué circunstancias se desenvuelve. No es un asunto individual absoluto ni es el sujeto solipsista cartesiano, es una construcción interna y externa del individuo en su psicología y en su socialidad. Y lo más importante: Solo puede ser alcanzada en comunidad o como dice Freire (2004) “en comunión” (p. 37).

Como podemos apreciar, la identidad de un sujeto no sólo se define según los elementos, que pudiéramos denominar básicos para un ser humano. Es decir, no es su fisiología, ni su color de piel, ni siquiera el lugar de su nacimiento, lo que le provee de identidad, es todo eso y muchos otros elementos psicológicos, sociológicos, económicos, de

clase, políticos, de género, históricos y culturales visibles y no visibles, conscientes e inconscientes los que modulan eso que llamamos identidad.

Recordemos que los componentes de la identidad (ídem e ipse) son constituyentes del ser humano, como sostiene (Ricoeur, 2008). Para este autor, los seres humanos tenemos una identidad narrativa, que surge de la dialéctica de lo variable (ipseidad) y lo permanente (identidad o mismidad). La “identidad ídem” se refiere a aquellos rasgos que no cambian y la “identidad ipse” a lo mutable: La mismidad y la ipseidad, lo permanente y lo variable. Elementos que configuran la identidad narrativa o identidad personal. Antes de Ricoeur, Heidegger sugería el concepto de “exxistere” para interpretar las mutaciones del existente humano: Salir de sí en un instante, transformarse y permanecer en el ser como en un extraño, “eterno retorno”.

Por su parte, la identidad colectiva, es como una suerte de “Gestalt”, en la que el todo trasciende la suma de las partes. En efecto, está compuesta por algo más que la suma aritmética de sujetos, constituidos por una serie de aspectos generales comunes, que le dan forma de comunidad o de un grupo social determinado.

No es igual ser latinoamericano, que ser europeo. Pero, tampoco es igual ser latinoamericano nacido en Chile, que nacido en Venezuela. Las actitudes, aptitudes, costumbres, los actos rituales; la relación con el trabajo, con el entorno, la manera de entender la vida y la muerte, la relación con la naturaleza, la forma de ser y de sentir, las formas de inteligir, el auto-reconocimiento y las expresiones culturales y artísticas que prevalecen en el tiempo, son los aspectos que son intrínsecos a la identidad y que definen una comunidad, localidad, grupo social, región o Nación.

En la conformación de la identidad se mueven diferentes dimensiones. Una de ellas es la dimensión personal, donde la familia juega un papel preponderante. El tipo de familia en el que se nazca y se eduque la persona, va a influir notablemente en su estructura psicológica y en los códigos y patrones, con los que el sujeto va a enfrentarse a los desafíos de la vida. Podríamos decir que, en la familia, se forma la identidad básica y psicológica de cada ser humano, ésta es la dimensión personal de la identidad.

Sin embargo, no podemos dejar de mirar, que las familias son también el producto de procesos, que ocurren en una sociedad determinada. El tipo de familia y la identidad que generará en una persona, estará impregnada por los elementos sociales, religiosos, económicos e históricos, de la propia conformación de la clase social a la cual pertenezca, así como a la religión, y del territorio en el que se desenvuelva.

Por tal motivo, la familia es también parte del sistema de identidades, que configuran la idiosincrasia de una comunidad, de una región o de un país, tal y como veremos más adelante en el desarrollo de este trabajo y la importancia que juega la familia, como fuente importante para mirar las relaciones de colonialidad que en ella se efectúan y, al mismo tiempo, poder mirar qué relaciones Otras se establecen, en particular en la familia suculense, que es uno de los ámbitos de esta investigación.

La configuración de la identidad de una persona, es un proceso complejo, al igual que la identidad de familia. No lo es menos, el proceso de conformación de la identidad colectiva de un país, región o localidad; los distintos factores que la dinamizan y el mundo que la circunda moldean los aspectos que la definen. La manera del curso de su formación la hace fuerte y su uso o no, la debilita o la vigoriza de forma proporcional.

En síntesis, puede decirse que la identidad en todas sus formas posibles es el correlato de un proceso ontológico de subjetivación, productor de saber, poder y ética, en el que intervienen elementos cohesionantes como el legado cultural, la tradición y la memoria histórica. Pero, tener una identidad comunal, no significa estar en contracorriente con las lógicas hegemónicas. Si bien en ella, podemos hallar voces de la resistencia de la subalternidad, también, encontraremos expresiones de la colonialidad presentes y ejecutantes.

La dimensión de “la identidad del barrio”, o identidad del territorio- localidad, tiene intrínsecos elementos emocionales positivos y negativos, que influyen en el accionar de quienes habitan en ese determinado lugar. Los vínculos afectivos entre los miembros de una misma localidad y el sentido de pertenencia a ella, son aspectos que forman parte de la configuración de la identidad colectiva, pero también de la identidad individual de cada sujeto, que se diferenciará de otro, en tanto se defina de un lugar particular.

Es decir, coexisten una identidad de identidades o identidad general y una identidad distintiva de la persona. Se trata de los componentes constituyentes de la identidad narrativa (Ricoeur, 2008). Estos elementos pudieran servir, no sólo para reconocer la identidad de cada localidad o comunidad, si no para reforzar los aspectos positivos que se desprenden de esta dinámica y considerarlos en los planes y estrategias que sirvan al desarrollo de estas localidades.

Creemos relevante señalar que, sobre la dimensión territorio-localidad, al igual que en la dimensión familia, se generan algunas dinámicas sumamente complejas, que no siempre son positivas y que podrían llegar a convertirse en códigos perniciosos para las

personas y para la sociedad, como por ejemplo la solidaridad obligante frente a elementos contrarios a valores. La solidaridad de defender “al propio”, así se encuentre en situaciones negativas, es una de las expresiones comunes que generan la identidad del barrio y la familiar.

En relación con lo anterior, Klisberg (2007) nos señala “como el capital social genera acciones positivas, también provoca acciones negativas que resultan en solidaridades y deudas entre los miembros de una pandilla” (p. 202). La solidaridad que genera el proceso de identidad, suele producir el mismo esquema.

Por otro lado, existe una dimensión de la identidad formada por lo institucional. La escuela, las leyes, normas y la religión, son instituciones formales, construyen, instituyen, destruyen y reconstruyen la identidad, para la reproducción del sistema político-social dominante. Estas instituciones se encargan de imprimir símbolos, códigos, costumbres y conductas en los seres humanos, que forman parte de la sociedad.

Aunque en la mayoría de los casos, estas instituciones tienen como fin confrontar con la esencia de una identidad subyacente, originaria y subversiva de la subalternidad, que está en las profundidades de la psiquis colectiva e individual y que se expresa en los elementos más cotidianos, sin que tengamos muchas veces noción de que lo que se muestra, es la forma de su existencia, siendo las expresiones culturales y artísticas también una dimensión de lo identitario, la dimensión de la identidad creada desde lo institucional, que le sirve de soporte a lo que Castoriadis (2007) llama “la institución imaginaria de la sociedad” (p. 12), se amalgama con lo subalterno que existe en los saberes periféricos en el proceso de construcción de una identidad colectiva.

Esta, se confrontan y se entremezclan al mismo tiempo y de este transcurso nace un producto, que se construye en medio de estos complejos procesos. Complejidad no solo manifiesta en la misión de crear instituciones e investir las de contenido, sino en la creación de la materia prima humana que debe habitarlas.

No está demás subrayar, que la identidad no es axiológica y valorativamente neutra, ni surge por maquinación celestial. Es el correlato de múltiples acciones, retroacciones y coacciones, generadas por un cuerpo de aparatos, dispositivos, máquinas sociales y agenciamientos, discursivos y extradiscursivos, entre los cuales se destacan el poder, la política, la ideología, los medios y la seducción del mercado y la propaganda. De tal modo, que la identidad aparece como algo natural o naturalizado, formando parte del decorado del mundo, sobre todo si esa identidad sirve a la modernidad y sus múltiples formas.

Como hemos podido observar, la identidad tiene un conjunto de dimensiones: la dimensión psicológica, la familiar, dimensión de identidad de barrio o territorio-localidad, la institucional-formal, la dimensión subalterna, como la hemos descrito acá. Es importante señalar, que diversos autores indican diferentes dimensiones. Sin embargo, de acuerdo con las fuentes que hemos definido como fundamentales para este trabajo, hemos decidido adoptar las antes mencionadas, ya que son las más recurrentes en la bibliografía de reconocidos estudiosos de la materia.

Por ejemplo:

La identidad se constituye en un proceso en el que se presentan tres elementos: a) la permanencia de una serie de características a través del tiempo; b) la delimitación del sujeto respecto de otros sujetos, y c) la capacidad de reconocer y de ser reconocido. De manera que en un conflicto también está en juego la identidad colectiva, es decir, la definición que sobre el campo social y sobre sí mismo produce el actor. (Melucci, 2005, p. 56)

Las primeras aproximaciones a la identidad colectiva, definían atributos que compartían una serie de individuos y que, por ese hecho, forman parte de una colectividad, tales como características naturales o esenciales, la pertenencia a un territorio común, determinados usos lingüísticos, características psicológicas, predisposiciones psicológicas, rasgos regionales, o las propiedades ligadas a localizaciones estructurales. Según Cerulo (1997) “en la actualidad los estudios de la identidad se han volcado hacia el lugar de lo colectivo, hacia la investigación de las consecuencias políticas que resultan de las definiciones colectivas” (p. 37).

En el debate presente, la identidad es mirada desde lo colectivo, en función de la interpretación de aspectos sociales que explican la construcción de estas identidades, definen a colectivos y comunidades y, evidentemente, son compuestas por seres humanos con similitudes de procesos históricos, sociales, políticos, económicos, educativos y culturales de toda índole.

La identidad colectiva es una definición compartida, es el imaginario social que se tiene frente a situaciones para el desarrollo de una acción y para activar o no el campo de oportunidades, en el cual tiene lugar dicha acción. La identidad colectiva, es proclive a la generación de acciones de cooperación y solidaridades entre los miembros de un territorio común o de una identidad común como colectivos, congéneres, miembros de una misma religión, entre otras afinidades que producen identidad.

Pero, no por ello debe dejar de lado al “Otro” (a), que le da sustento a la identidad, ya que es en base a la alteridad como se hace posible el reconocimiento y la admisión de la diferencia igualmente distinta. Sólo en la propuesta de un diálogo simétrico entre culturas

surge la identidad como ente creador de nuevas formas de vidas interconectadas, pero sin supremacía de una sobre otras. El surgimiento de un “pluriverso”, tal y como propone (Dussel, 2016), para lo que él mismo denomina “la transmodernidad” (p. 32), una propuesta que trasciende a la modernidad y propone un mundo descolonial.

Es por eso, que frente al proceso de globalización y a las consecuencias que ha traído la aplicación del modelo neoliberal al mundo, generando mayor desigualdad y pobreza; aparecen movimientos identitarios como respuesta a la búsqueda de caminos Otros, desde los cuales se puedan crear formas distintas y alternativas al capitalismo y al orden financiero internacional, para atender necesidades materiales y simbólicas, presentes en la diversidad de comunidades que existen en el planeta. En relación con eso, nos dice Cohen (1995) que “lo que caracteriza a los nuevos movimientos sociales es su conciencia y reflexión sobre la construcción de identidades” (p. 87).

En este mismo orden de ideas:

Lo característico de los nuevos movimientos sociales es que son conscientes de que la construcción de identidades es un proceso que implica una disputa contestataria centrada en la reinterpretación de normas, la creación de nuevos significados y un desafío a la construcción social de los límites entre los dominios de acción públicos, privados y políticos. (Orduna, 2011, p. 79)

El estado Sucre es un territorio en el cual se dan diversas singularidades de expresiones humanas, que son propias de esta localidad. En su variada geografía, existen movimientos artísticos de diferentes géneros que preservan y promueven lo identitario. Es Sucre un lugar donde concurren gentes con una forma de ser, de sentir y de percibir la vida, la muerte y las relaciones con el Otro (a) y con el entorno, que son distintivas de este espacio y de su herencia, más allá incluso del territorio.

Es una identidad que no está exenta de las fuerzas de la colonialidad y de las hondas huellas de dolor que dejó el colonialismo. Sin embargo, estamos persuadidos y es una de las premisas de este trabajo, que existe en esta identidad un latir soterrado de lucha descolonial. Una lucha, que como nos dice Grosfoguel (2021) “inició el mismo momento en el que Cristóbal Colon pisó tierras americanas” (p. 02).

A esa forma alternativa a la modernidad, que se encuentra subalternizada en los saberes periféricos presentes en esta identidad sucrense, que tiene una manera de ser y de sentir, de saber y de expresar, de vivir y de morir, es lo que hemos denominado “Sucrenidad”. Con esta categoría ideada en la presente investigación (Sucrenidad), hemos pretendido presentar este trabajo, bajo la tarea de construir una narrativa que contara, desde una visión descolonial, lo que la narrativa hegemónica nos ha negado.

Recordemos que esta construcción teórica, está bañada de una visión descolonial, que se propuso encontrar en los saberes periféricos presentes en la Sucrenidad, elementos que nos permitieron oír la voz de la resistencia subalterna. No podemos olvidar, que es un compromiso ético el que señala Spivak cuando nos interpela con el título de su obra: “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, y concluye diciendo que:

El individuo subalterno no puede hablar, pues no existe mérito alguno en la lista completa de la lavandería donde la “mujer” sea vista como una prenda piadosa. La representación no se ha marchitado. La mujer intelectual tiene como intelectual una tarea circunscripta que ella no puede desheredar poniendo un florilegio en su firma. (Spivak 2003, p. 44)

Y aunque no estemos investidos de ninguna cualidad, que nos permita hablar por los que el mismo sistema calla, decimos con Dussel, que nos asignamos:

La responsabilidad de luchar por el otro; la víctima, la mujer oprimida del

patriarcalismo, las generaciones futuras a las que les dejaremos una tierra destruida, etc. Es decir, todos los tipos de alteridad posible desde su conciencia ética situada; la de cualquier ser humano con “sensibilidad” ética que sepa indignarse ante la injusticia que sufre algún otro. (Dussel, 2016, p. 42)

En ese sentido, el estudio de la identidad sucrense, sus saberes periféricos, su imaginario social y las luchas de resistencia de su subalternidad; en muchos casos invisibilizados por la hegemonía cultural y política, nos llama al esfuerzo y al compromiso militante por un mundo mejor, para hacer una nueva lectura de estas expresiones de lo identitario sucrense, bajo un enfoque descolonial que nos permitiera mirar el lado oculto, en el mejor de los casos, soterrado, desde esa perspectiva apremiante.

Es relevante mencionar que, una serie de dificultades económicas parecen haber afectado espacios de la vida y que, en algunos casos, han hecho perder el rumbo de los valores y costumbres valiosas, propias de la identidad sucrense, con las cuales actuamos de forma general los (as) venezolanos (as) y los (as) sucrenses.

Pero, afortunadamente, contrariamente a eso, la misma crisis parece aflorar en otros (momentos y personas), precisamente esos valores y esas “armas” de la identidad, de los saberes periféricos que resisten en nuestra cultura, que surgen como muros de contención para afrontar las vicisitudes. Un imaginario social, que echa mano de sus fabricaciones positivas instituidas para dar fortaleza en medio de las dificultades.

Cabe aquí mencionar que cuando nos referimos en este trabajo a los saberes periféricos, nos referimos a un conjunto de saberes de mucha importancia para el hacer y ser de los pueblos, en este caso del pueblo sucrense, que fueron echados al desván de lo no

racional a partir de la razón moderna que instauro solo al conocimiento científico, “validado y objetivo”, como forma única de inteligir al mundo. Dejando así, a un conjunto de saberes de civilizaciones Otras fuera del centro del conocimiento y desplazados hacia la periferia como supercherías, brujerías, engaños, prácticas demoniacas o salvajes, etc.

En momentos en que se escribe este trabajo, Venezuela atraviesa una crisis económica que ha repercutido negativamente en la mayoría de los (as) venezolanos (as) y de los (as) sucrenses. Los valores que se encuentran presentes en los rasgos más emblemáticos del pueblo, que resiste la dolorosa pérdida de altos niveles en su calidad de vida alcanzados durante el gobierno del presidente Hugo Chávez, mermadas producto factores internos y externos, (unos inherentes a la gestión de gobierno y, otros vinculados al juego de la geopolítica mundial); son esenciales en cualquier intento de interpretación de la vida del venezolano, y en este caso, del sucrense. Sobre esta forma de enfrentar las adversidades, también se asienta esta investigación.

Una de las proyecciones que hicimos en este trabajo, fue la que nos indicó la tenacidad del pueblo sucrense por transitar pasos distintos a los que impone el sistema neoliberal y su pensamiento hegemónico globalizado, el cual usa mecanismos de control de la vida, a través de la instauración de complejos dispositivos de opresión sobre la subjetividad humana por medio de la “biopolítica”, en la constitución de la “sociedad disciplinaria”, como la denomina (Foucault, 1979, citado por Mbembe, 2011).

Esta proyección a la que nos referimos, tiene que ver con el proceso de resistencia del pueblo sucrense que empezó en 1492 y aún continúa. Ese carácter contestatario, rebelde, dicharachero, alegre, esperanzador que tiene la persona sucrense, es un signo de las

manifestaciones de lucha descolonial que persiste en la subalternidad y que exige de formas distintas para la comprensión de nosotros mismos.

Nos pareció necesario, entonces, abrir caminos diferentes de la visión etnocéntrica, de la razón europeizada, eurocéntrica de leer al mundo como totalidad, y nos obliga a plantearnos enfoques con los cuales nos sea posible repensarnos. En ese sentido, este trabajo se planteó buscar en los saberes periféricos, el imaginario social, las expresiones de la subalternidad y la identidad sucrense, elementos que ayuden a reconocer y asumir autónómicamente estas maneras distintas de vivir la vida, que desde una mirada descolonial, hemos llamado Sucrenidad.

Es menester recordar que la Venezuela contemporánea, al igual que muchos otros momentos históricos donde hubo intentos autonómicos, ha vivido períodos difíciles. Desde inicios de la segunda década del presente siglo, el país se encuentra en una etapa de verdadero asedio con más de novecientas sanciones por parte del gobierno de Estados Unidos, Inglaterra y la Unión Europea. Esto, ha tenido graves repercusiones en lo político, social, diplomático, lo económico, en la infraestructura, en la salud y, sobre todo, en lo cultural.

La política de agresión contra el país, no llegó a detenerse ni en los momentos más álgidos de la pandemia, cuando se bloquearon e incautaron cuentas de Venezuela en el exterior e impidieron la compra de vacunas. Incluso obstaculizaron y siguen obstaculizando, la adquisición de fármacos para el tratamiento de diabetes, epilepsia, poliomielitis, pancreatitis, etc.

Frente a la agresión contra el país, se produjo un descomunal silencio de parte de los organismos multilaterales, especialmente de la ONU y la OEA. En este último aspecto, se pretende debilitar la conciencia del pueblo sobre su propia identidad, pisotear sus saberes periféricos, desprestigiarlos hasta hacerlos desaparecer y darles preeminencia a imaginarios sociales que socavan y desarticulan la autoestima popular.

La finalidad de la guerra multimodal o híbrida contra Venezuela apunta, entre otros objetivos, a la destrucción de importantes componentes de la venezolanidad, llegando incluso a atentar contra manifestaciones particulares de la cultura regional y local. El uso de la reafirmación de mecanismos de alienación, que estimulan la vergüenza étnica y logran afianzar la colonialidad, es parte de la estrategia de guerra aplicada a la Nación.

Se trata de una lógica del poder, que aspira que una vez destruidas las fuerzas identitarias de los valores autonómicos del país, posibilite la constitución de otras identidades, basadas en imaginarios que den paso al desarraigo, a contra-valores con características más vinculadas a expresiones culturales foráneas o globalizadas, afines al modelo capitalista hegemónico foráneo.

El acontecer en Venezuela es de suma complejidad y están presentes asuntos en debate, como el derecho de “ser lo que somos”, de sentir y actuar como Nación y de auto-determinar nuestro destino, contexto en el que el presente trabajo se ha inscrito y que reviste singular importancia, de acuerdo con nuestra visión.

El reconocimiento de la identidad de los pueblos, el proceso de su consolidación cultural y el papel decisivo que juega dentro de la constitución de lo nacional, son aspectos determinantes en la conformación de nuestra soberanía, la cual es la columna vertebral en

la defensa de nuestros valores, de cara al intento de exterminio de las culturas nacionales y su sustitución por una cultura hegemónica por parte de gobiernos imperiales que las desconocen y violentan.

En la actualidad, esa violencia se manifiesta tanto física como simbólicamente, extradiscursiva y discursivamente, y amenaza seriamente a las sociedades y al derecho que tienen de expresar, valorar y proteger su modo de ser de manera autónoma.

Pensar desde el Sur global, es pensar dentro de la esfera de la política. Pero no de cualquier política: Una política orientada a la redención de nuestro pueblo, como nos señala (Dussel, 2016). Por eso, en este trabajo, el acontecer político constantemente ha cruzado la discusión que nos convoca. El ejercicio por narrar los elementos no modernos de la identidad sucrense, desde un enfoque descolonial, ha sido una travesía que recorre los ámbitos de la ética y el compromiso con las clases subalternas y su derecho a la autonomía. Un derecho milenario a la redención de los pueblos.

En esta producción nos propusimos un recorrido por los aspectos que nos identifican como sucrenses y que nos distinguen de otros pueblos. Quiénes somos, de qué manera nos hemos constituido en esto que somos, por qué somos lo que somos, cuál es nuestra actitud ante el Otro, persona, social y cultural; porqué le damos más valor a ciertos asuntos que a otros, qué es lo que da sentido a nuestra vida y a nuestra idea de muerte, de qué manera nos miramos a nosotros mismos.

De igual modo, qué características nos particularizan del resto del país al cual pertenecemos, y de qué manera nos conectamos con éste y con el resto del mundo, de qué modo nos resistimos y oponemos a las fuerzas que se empeñan en debilitar y destruir lo

que somos y lo que aspiramos ser. Estas, son algunas de las preguntas desde las cuales dimos pasos en el andar de esta investigación.

La búsqueda de lo propio en lo subalterno, en la presencia del Otro (a), en la reafirmación de maneras propias de pensar y de sentir, de mirar con resistencia la colonización; interpretaciones a una subjetividad, que es construcción de un proceso histórico diverso, mezclado, sometido a una inevitable hibridación, trastocado muchas veces, es hoy un insuperable itinerario para preservar la cultura nacional en todas sus manifestaciones, a pesar del colosal proceso de homogeneización desatado por la globalización.

En ese sentido, es necesario recordar que no puede haber cultura propia, sino existe alteridad cultural. Debe existir Otro (a) cultural, que nos identifique y pueda dar testimonio de nuestra existencia en el mundo. Es una flecha, que apunta hacia la posibilidad de pensar con autonomía y la alienta irresistiblemente en un mundo donde el capital, el patriarcado, el racismo, el eurocentrismo, la destrucción de la naturaleza y la desigualdad, como componentes de la modernidad, se imponen desde sus tanques de pensamiento, creando imaginarios globales que estimulan la avaricia, el individualismo y la acumulación como maneras de vivir aceptadas y promovidas por el sistema neoliberal.

Entre identidad y comunidad, hay una indisoluble unidad circular. Lo identitario es fuerza que recurre a lo comunitario, y lo comunitario, el pensar colectivo, se presenta como una corriente contra-hegemónica de donde surgen movimientos, donde lo privado es de la comunidad, como espacio de preservación de la vida misma, en especial de las mujeres y de los niños (as), que surgen, como surgen las vidas y los pensamientos de la

interculturalidad, de un mundo que existe pese a todos los augurios que se hubiesen hecho, en torno a la aniquilación de las particularidades de las culturas.

Las comunidades descubren e implementan, muchas veces de forma inconsciente, mecanismos para salvaguardar su identidad y, en algunos casos, se han encontrado con la idea de que lo que subyace en la visión no moderna, puede significar la diferencia, una visión diferente de vivir, distinta a la hegemonía eurocéntrica, que permita realzar lo colectivo. Una férrea voluntad, que pretende invocar y convocar los saberes y formas de ser, desterrados por la antihistoria y su versión vigente: La colonialidad del poder-saber.

De allí que la presente elaboración sea una seria requisitoria contra los agentes y fuerzas que propician el debilitamiento, la desestructuración y la desaparición del contenido simbólico de nuestra cultura. Un riesgo que corre parejo con el surgimiento de una cultura global, que potencialmente posibilitaría la extinción y desaparición de manifestaciones de la cultura local, regional y nacional.

Se trata en contrapartida, de una política cultural de resistencia descolonial, que comprometa a comunidades, instituciones del Estado y Universidades en nuestro país, en América Latina y el resto del mundo, donde haya una lucha por la descolonización de los pueblos en cualquier lugar o no-lugar.

Una concepción de la defensa de la cultura, que rompa con la “patología académica” de organizaciones, instituciones y centros de estudio de los distintos niveles de la educación, que hasta nueva orden son incapaces de transgredir la agenda académica y cultural del neocolonialismo. “Patología” visible a todos los niveles, que en el caso de las

instituciones universitarias se reduce a la existencia de una entelequia, denominada “Extensión cultural”.

La Sucrenidad debe ser entendida como un aporte que hacemos para categorizar a los aspectos identitarios sucrenses no modernos. Son los elementos descoloniales, presentes en la subalternidad. Es importante aclarar que la subalternidad la entendemos en este trabajo como la clase no hegemónica, expulsada por la fuerza física o por la fuerza simbólica hacia la periferia, hacia los confines de lo proscrito. Una clase que está conformada por sujetos subalternizados, a quienes les fue acallada su voz y tuvieron que mimetizar sus formas de vida, de cultura, de creencias, su propia episteme, hacia lo “folclórico” y demás formas soterradas de expresiones culturales o/y mágico-religiosas.

Proponemos una visión descolonial, que encuentra la posibilidad de crear una narrativa que resuma en sí misma, los aspectos y las dimensiones subalternas de la identidad sucrense, los saberes periféricos que persisten en el pueblo sucrense y los imaginarios sociales que les dan sostén a esas expresiones contrarias a la hegemonía de la colonialidad.

Narrar los elementos descoloniales de la identidad sucrense en el contexto político-cultural del presente, representa un desafío en un momento en el que, la modernidad, como proyecto civilizatorio en crisis, pretende conservar su hegemonía apalancando la uniformidad de la sociedad global, la producción en serie de seres humanos cada vez más infelices, a través de distintos agenciamientos, dispositivos y mecanismos que impone, de forma especial, con el uso irracional de las telecomunicaciones y las cyber-redes.

Sin embargo, a pesar de los mecanismos que usa el sistema mundo, con todos sus tentáculos, ocurre que existe en los pueblos una resistencia, una estructura a veces perceptible y otras veces invisible. En el estado Sucre, la hemos denominado Sucrenidad y se puede hallar en eso que subyace en sus saberes periféricos, que se expresan en muchos casos en lo que se ha conocido como “cultura popular” y que:

hace activamente posibles, una variedad infinita de realizaciones, al mismo tiempo que hace un lugar a la excelencia particular del intérprete que nunca es simple intérprete sino creador en la modulación: cantor, bardo, bailarín, alfarero o bordadora. Pero lo que la caracteriza, por encima de todo, es el tipo de relación que sostiene con el tiempo. Aun a pesar de que no está explícitamente hecha para durar, de hecho dura de todas maneras. Su durabilidad está incorporada en su modo de ser, en su modo de transmisión, en el modo de transmisión de las «capacidades subjetivas» que la llevan, en el propio modo de ser de la colectividad. Por eso se sitúa exactamente en el punto opuesto de la producción contemporánea (Castoriadis, 1995, p. 06).

Es por eso, que este trabajo invoca a las expresiones identitarias, a los saberes periféricos y a los imaginarios sociales de la clase subalterna, que se entremezclan en un discurrir de cotidianidades, casi imperceptibles donde conviven “lo de afuera y lo de adentro”, lo impuesto y lo persistente, que cantan juntos, pero que se contrapuntean como en el galerón. La Sucrenidad es parte de ese fenómeno que pretendimos dibujar con pinceles propios.

Por otro lado, nos recuerdan que:

Para poder reconstruir las filosofías del Sur es necesario, en movimiento inverso al pretendido secularismo moderno europeo (que fue negación de las culturas ancestrales del Sur), recuperar la validez y el sentido de las tradiciones, aun míticas, a las que debe ejercérseles una hermenéutica filosófica adecuada. El método de interpretación (hermenéutica) es filosófico; el texto o relato puede ser mítico, poético o no filosófico, pero el resultado de la interpretación es hermenéuticamente una obra filosófica. (Dussel, 2013, p. 93)

En este trabajo, intentamos hacer el movimiento inverso del cual habla Dussel, para tratar de acercarnos a la comprensión de los elementos descoloniales de la identidad sucrense, en sus formas de existencia. Así, el mito, la poesía, la canción, el baile, las tradiciones y las expresiones cotidianas, dieron sentido a esta investigación, y la interpretación de las mismas nos permitió hacer hermenéutica de la cultura sucrense, sin ánimo de hacer generalizaciones y enunciar leyes, al estilo de la mejor tradición de las ciencias.

Existe una ancestral batalla silenciosa por dominar el alma de los pueblos, incluso al punto de reeditar la hazaña del “Fausto” de Goethe de empeñar el alma a Mefistófeles. La idea de que las expresiones de lo identitario y los saberes periféricos, están relacionadas con el atraso, y que lo moderno y civilizado es lo global, es otra de las calumnias presentes en esta lucha por “el derecho de ser”.

Las características que son propias de grupos sociales, que se reconocen en sus similitudes, diferencias y desencuentros, y se identifican con una historia, una conformación de sí mismos y una manera de ser y de relacionarse, forman la identidad colectiva y los imaginarios sociales marginales (al margen del sistema hegemónico capitalista), que se contraponen a la sentencia de lo globalizado moderno, una sentencia que intenta marcar como verdad, un supuesto de que es imposible obtener beneficios importantes, desde las particularidades locales, pretendiendo sobre esta base, echar por tierra todo aquello que no represente un beneficio material, desde la lógica de la acumulación de capital.

Pero, al contrario de esta aseveración, y si acaso fuera necesario defender la posibilidad de obtener ganancias materiales, desde el uso de lo identitario o desde la práctica de economías que se desarrollan en su singularidad, existen localidades que se miran y se muestran y se cohesionan, de acuerdo con sus cualidades identitarias, y que representan experiencias significativas con fórmulas distintas, que les permiten hacer de lo propio un motor que sirve de impulso para la satisfacción de necesidades y para la elevación de la calidad de vida de sus habitantes, (de las necesidades y de la calidad de vida pensada en sus propios términos, desde una visión de autonomía).

Al estado Sucre lo conforma un territorio de 11.800 km², con una extensión costera de 705 kms. Sus linderos limitan con los estados Monagas, Anzoátegui y Nueva Esparta. Frente al estado Sucre, en pleno océano Atlántico se encuentra un conjunto de islas que constituyen vestigios del viejo colonialismo francés e inglés. Somos hijos (as) de los seres humanos originarios que dieron el nombre a esa región de enorme complejidad de la que somos parte: los indígenas Caribes, temidos por su “fiereza” y al mismo tiempo estigmatizados como violentos (caníbales), por los colonizadores. Narrativa que sirvió para justificar su exterminio, lo que, al mismo tiempo, generó la “urgencia” de la traída de los africanos como esclavizados.

Somos un estado bañado por el Caribe en muchos sentidos. Un territorio donde, de acuerdo con Glissant (2005) se pudo desarrollar la “errancia o pensamiento del rastro” (p. 267), con huellas y pedazos de un rompecabezas negroide traído por la fuerza, luego del casi total exterminio de las etnias indígenas que poblaban esas islas y en particular de los Caribes.

Nos ha parecido pertinente señalar lo que nos indica Valero (2015) sobre la propuesta de Glissant (2005), acerca de la identidad rizomática que éste desarrolla para explicar a la identidad caribeña. Esta propuesta se basa en una diferencia sustancial con el denominado “mito fundacional” que se usa para dar sentido al surgimiento de la vida de una comunidad, a las formas de una cultura y principalmente a su “derecho a pertenecer a un territorio” (p. 21), ya que no era posible que los africanos pudieran ejercer el principio de identidad a partir de la noción de raíz única de la que solo podían hacer uso los indígenas Caribes.

La historia de conformación del Caribe nos impregna, de forma muy acentuada en la zona Carúpano- Paria. R.H.G (2024), uno de los especialistas entrevistados, se atreve a señalar que “el estado Sucre debería haber sido dos estados, por las marcadas características que la cultura caribeña le imprime a esa zona”. Sin embargo, la presencia Caribe nos recorre, como nos recorre la complejidad de las relaciones y de los sincretismos que se generaron en nuestra identidad por las pulsiones de una historia de conquista, opresiones, fugas, camuflajes, rendiciones, tránsfugas, resistencias y transformaciones.

Por otra parte, el estado Sucre, además de grandes extensiones de costas acariciadas por las aguas marinas, también tiene zonas montañosas. Su clima varía entre semiárido y tropical lluvioso, pero predominan las altas temperaturas propias del trópico. Sucre es un hermoso lugar, el mar es parte casi permanente de un paisaje, donde las playas de arenas forman alfombras blancas y grisáceas. Basta ver un atardecer en Sucre, para imaginar que el sol poniente, con su esplendor y sus colores naranjas y tonos rojos, toma un baño al descender del cielo y se sumerge entre las aguas marinas.

En Sucre podemos hallar ríos y lagunas, aguas azufradas y la laguna de Guanoco, que es la laguna de asfalto natural más grande del mundo. También se aprecia en este estado del oriente venezolano, una cantidad significativa de especies de la flora y la fauna. En especial, Sucre es cuna de peces que sirven de sustento para esta localidad y para el abastecimiento de tan importante proteína, de gran parte del país, siendo este estado el primer abastecedor de pescado para consumo de la población, y con particular importancia de sardina, que además de ser un alimento de altas potencialidades nutritivas, su comercialización es muy accesible para el pueblo.

Esta localidad es también, productora de tubérculos como yuca, ñame y el ocumo. Tiene espaciosas tierras fértiles donde se siembra maíz, ahuyama, berenjena y diferentes frutos como el mango, la lechosa, aguacate, entre otros. El cacao de la zona de Paria, es reconocido en el mundo por su excelente calidad.

En Sucre se elabora ron para exportar, se hace buen chorizo, se salan pescados y huevas de lisa, que son de buena fama entre los pobladores y los visitantes. Allí se elaboran tabacos y se hacen muñecas de trapos, carritos de madera, arepa pelada y casabe. Los dulces de Sucre son de una delicia sin igual, la delicada de guayaba, el arroz con coco, el majarete, el dulce de merey, la cuca, el gofio, los pavitos, los turrone propios de la mezcla gastronómica indígena, europea y africana.

Las comidas y bebidas que en este lugar podemos conseguir, son consecuencia de una mescolanza muy colorida de culturas y de saberes propias de su interculturalidad. Una historia de resistencias, que subyace en cada una de estas expresiones, que miramos en los sabores y en los saberes de la gastronomía, que se observan en el baile de joropo estribillo,

en el canto de pilón, en el galerón y en el ritualismo de los tambores o de las flautas prehispánicas, en los rituales de Velorio de cruz de mayo y de la historia de conquistas y resistencias, que persisten aún.

Indígena prehispánica, europea, africana; y más adelante, cuna de inmigrantes de diversas regiones del mundo, culturas que se entrecruzaron y que siguen activas de una manera u otra, dibujado el territorio en el cual se hicieron presentes, forman parte, en sus expresiones descoloniales, de lo que hemos denominado la Sucreñidad. Una compleja condensación cultural, que se fundió de cara al mar, de cara a la acuarela de este entorno y de cara a la historia única de este proceso que hasta hoy persiste.

Es importante decir, que la identidad se construye sobre la base de elementos históricos, sociales, políticos, del territorio, de los cuerpos y sus huellas, de las luchas de clases presentes, de las relaciones de producción hegemónicas y de las no hegemónicas, que se camuflan, y de los valores y costumbres, que no recordamos de dónde vienen.

La identidad se hace de la cotidianidad y también de los hitos y de los mitos que la vuelven excepcionalmente distinta. Pero, en la identidad, también se encuentran elementos de la colonialidad del poder-saber, tal y como veremos en el desarrollo de este trabajo. Es por eso, que el esfuerzo por distinguir en la identidad sucreña dos aspectos primordiales: Los elementos de la colonialidad y los elementos descoloniales, cobran para nosotros una alta relevancia.

Desde el punto de vista de los personajes que han tenido preeminencia en lo cultural, lo deportivo o lo histórico, es Sucre un fecundo territorio en el que han nacido eminentes hombres y mujeres. En lo histórico, es este estado epónimo del Gran Mariscal de

Ayacucho, Antonio José de Sucre, héroe de la independencia, brillante estratega militar y, sin lugar a dudas, quien seguiría la obra de Simón Bolívar, el Libertador, de no haber sido por su prematuro y calculado asesinato en las montañas de Berruecos, Colombia. Sucre, el hombre-héroe, representa el máximo símbolo del amor a la Patria y a la lealtad hacia el ideario republicano.

En lo deportivo, el estado Sucre está reconocido como una tierra de grandes boxeadores, que han puesto en alto el gentilicio de este estado y de Venezuela. Algunos de ellos son Francisco “morochito” Rodríguez, Antonio Esparragoza, Alfredo Marcano, Antonio Lemus, Hildefonzo Bethermit y Antonio Gómez, catalogados como los mejores pugilistas del mundo en su momento.

En lo cultural, y particularmente en el arte, Sucre también ha sido cuna de una infinidad de artistas de dimensión nacional e internacional. En la poesía, Andrés Eloy Blanco, Cruz Salmerón Acosta y José Antonio Ramos Sucre, insignes representantes de las letras. En la música popular, María Rodríguez, “La Sirena de Cumaná”; Hernán Marín, “El rey del cotorreo”; Juancito Silva, “El bandolín de oro de Venezuela”; Remigio “Morochito” Fuentes; José Gregorio “Gollito” Énis, Estelio Padilla, Luis Beltrán Márquez “Wilytango”, Gualberto Ibarreto y otros, han dado a Sucre un lugar privilegiado.

De igual manera, actrices y actores de teatro como Dilia Waikaran, William Mujica, Hugo Arneodo, Henry Guerra y Mercedes Balbás, entre muchos y muchas, forman o han formado parte de lo mejor del teatro nacional, en diferentes épocas.

Así mismo, y en lo relativo a la cultura tradicional, la cual tiene una estrecha vinculación con el tema que desarrollamos. Es, este estado, un verdadero bastión que

muestra con orgullo la obra de personajes, como José Julián Villafranca, premio nacional de cultura popular; Cruz Quinal, prodigio autodidacta de la construcción de instrumentos musicales, como el “bandolín doble”; Perucho Cova, maestro del acordeón (llamado “cuereta”); Luis Mariano Rivera, elevado modelo de cómo desde la sabiduría popular musical, se recoge el sentimiento del pueblo; y una gama extensa de artífices de la resistencia cultura.

Dicen que el sucrense se parece a su territorio. Es volátil como la mar y arriesgado como el torrente del río, pero es al mismo tiempo sereno como el cielo limpio, fresco y ardoroso de pasión, como el sol en su máxima exhibición. Hay quienes aseguran que el sucrense es risueño, es “adelantado o salido” (que se entromete en cosas sin que se las pidan, o que hace cosas de manera inconsulta), dicen que es “brollista” (que le gustan los conflictos) y alborotado (para referirse a lo bullero, escandaloso).

Por otra parte, hay quienes aseguran que el sucrense es flojo (que no le gusta trabajar), que es desordenado y que es “dicharachero” (hablador de cosas que no siempre son ciertas). En este trabajo, nos propusimos mirar estos estigmas y resignificarlos desde una visión propia de sí mismos, de nosotros. Una visión descolonial de los saberes periféricos y del imaginario social del sucrense.

Nos planteamos desentrañar la manera de ser del sucrense, de sentir y de percibir la vida recorriendo la subalternidad. Nos colocamos el reto de conocer, cómo nos miramos a nosotros mismos, en el entendido de que la autora de este trabajo es sucrense.

Lo que intentamos es, lograr reconstruir una visión descolonial, que nos acercara a la realidad de lo que somos y del por qué somos cómo somos. Pero que, además, nos

llevara a resemantizar aspectos de lo que nos han dicho que somos y que, desde esta perspectiva que nos planteamos, fue posible volver a percibir de forma distinta, de manera autónoma.

Para ello, nos planteamos responder a las siguientes preguntas: ¿Se puede producir una categoría que comprenda y narre los elementos descoloniales de la identidad sucrense? ¿cuáles son las dimensiones más relevantes de la identidad sucrense? ¿cómo es posible interpretar los elementos de la colonialidad, presentes en el imaginario y la identidad sucrense? ¿cómo categorizar los elementos descoloniales de los saberes periféricos, la subalternidad, el imaginario y la identidad sucrense?

Deseamos que el presente esfuerzo, sea una contribución para lograr categorizar la identidad del sucrense, sus saberes periféricos, su subalternidad y su imaginario social; sus formas y sus fondos, sus expresiones y sus confusiones desde una perspectiva descolonial.

Por otra parte, aspiramos que esta investigación pueda ser material de consulta para futuras producciones. Nos atrevemos a sumergirnos en el misterioso mar del pueblo sucrense, y aspiramos que sirva para poder mirarnos desde lo que somos, con un palpitar que suene desde adentro. Vale la pena recordar a Galeano (2020) en “Las Venas Abiertas de América Latina”, cuando nos dice que: “La historia es un profeta con la mirada atrás, por lo que fue y por lo que es, dice lo que será” (p.03). Nuestra investigación, aspira contribuir en la parte descolonial que le corresponde de esa profecía.

Propósitos de la investigación

Propósito General

Diseñar un cuerpo teórico-categorial que narre la identidad sucrense desde un enfoque descolonial.

Propósitos Específicos

- 1) Identificar las dimensiones más relevantes de la identidad sucrense.
- 2) Interpretar los elementos teóricos de la colonialidad presentes en el imaginario y la identidad sucrense.
- 3) Categorizar los elementos descoloniales constitutivos de la identidad sucrense.

Justificación

En esta investigación hicimos énfasis en el diseño un cuerpo teórico-categorial que narre la identidad sucrense desde un enfoque descolonial. No pretendimos exponer una descripción traída al ámbito académico sobre lo que hasta ahora se nos han dicho que somos como pueblo, para construir una categoría que dibujara algún paisaje o mapa cultural. Válidos han sido esos trabajos que, en el sentido anterior, se han formulado para acercarnos a una idea que ha relatado parte de la forma de vida del sucrense y, aunque nos sirvieron como referencias en algunos momentos de la investigación, no es lo que hemos perseguido nosotros.

A diferencia, lo que nos planteamos, es descubrir narrativas presentes, viajeras en los tiempos, y otras ya ausentes, que han conformado el imaginario social que tenemos del sucrense y que éste tiene de sí mismo. En nuestro caso, lo hicimos desde un enfoque

descolonial que buscó escudriñar en la subalternidad de los saberes periféricos, en lo identitario que se construye desde lo colectivo y que resiste, de manera consciente o inconsciente, a la globalización y al sistema neoliberal y neocolonizante, patriarcal, racista y eurocéntrico de la modernidad, que busca subsumir estos saberes para ponerlos a favor del capital y así transfigurar su filosofía y su existencia como alternativa comunitaria de vida.

Podría decirse que nuestro trabajo es una suerte de palimpsesto. Literalmente, este significante se refiere a un manuscrito que conserva huellas de otra escritura anterior en la misma superficie, pero borrada expresamente para dar lugar a la que ahora existe. Precisamente, nuestro trabajo se asume como parte de lo que ha quedado de un naufragio, suscitado por la alienación, los intentos de desfigurar nuestra silueta mestiza e identitaria para convertirnos en un pueblo kafkiano y sin rostro y la transculturación agenciada por los “mass media”. Situación que coincide con lo vaticinado por Balandier (1992), acerca de que las nuevas tecnologías de la comunicación y la información (Ntic’s), nos ha desprovisto de la escala referencial del tiempo y de la historia, produciendo un “Desvío antropológico”.

En este sentido, la propuesta que hicimos fue una que se lanzó en la arena de los estudios sociales, y que se incorporó en este terreno desde la subjetividad de la posición política de la clase subalterna con enfoque descolonial. Por otra parte, es preciso señalar que son escasos los trabajos que sobre la identidad sucrense, sus saberes periféricos o su imaginario social, publicados. Esta fue una de las limitaciones frente a la cual se colocó la presente investigación, y fue, al mismo tiempo, un elemento que justificó su ejercicio.

Nos planteamos la construcción de una narrativa de los elementos identitarios descoloniales que se encuentran en el imaginario y en los saberes periféricos de los sucrenses. Es decir, una narrativa con enfoque descolonial de la identidad sucrense, que aspira recuperar para la memoria histórica un girón de los saberes desterrados. Es un trabajo de, cuya autora es sucrense, y por lo cual podemos hablar de una mirada desde adentro, desde el mismo inicio de la investigación. Para más señas, la autora coordina una entidad cultural adscrita de la Gobernación del estado Sucre, Venezuela.

Nos propusimos, además, lograr identificar dimensiones que constituyen el identitario sucrense en su subalternidad y reinterpretar los símbolos que sustentan su imaginario social, siempre desde una postura que postula el diálogo como forma de interacción en la investigación y que asumió la alteridad como fundamento de una racionalidad otra.

Por eso, esperamos que el Otro (a), tome vida en las líneas que desde acá nos exigimos construir. Al mismo tiempo, quisimos que este trabajo fuera útil para distintas investigaciones de la misma índole, similares o contrarias a estos planteamientos, que se propongan estadios superiores de complejidad.

Las categorías que nos propusimos usar como ideas-fuerza, son hoy en día importantes asuntos sobre los cuales se debate arduamente en el campo de las ciencias sociales. Conceptos como identidad, subalternidad, mismidad, homogeneización cultural, diferencia, otredad, heteróclito, alteridad como fundamentos de una otra racionalidad, lo descolonial, los saberes periféricos y el imaginario social instituyente.

Estos, son ejes importantes que mueven posiciones controvertidas en las ciencias sociales de hoy, y que están presentes en las líneas que se desarrollan en este trabajo, como elementos importantes del aporte teórico que nos propusimos realizar a la comunidad científica, con el objetivo de abonar para una forma alternativa de inteligir al mundo, en particular, que nos permita poder proponer perspectivas propias de nuestra identidad desde una postura descolonial.

En este trabajo, tuvimos la oportunidad de contrarrestar opiniones y de asumir posiciones frente a las mismas, lo que pudiera aportar al lector (a) la oportunidad de fijar la suya. El propio intento de sustentar una narrativa que se propusiera contar lo descolonial de la identidad sucrense, pasó por un proceso hermenéutico donde la demolición, la deconstrucción y la reconstrucción de preconceptos se hicieron ineludibles. Una construcción categorial que narrara los elementos descoloniales de la identidad sucrense, emerge para dar respuesta a lo que debe ser apalabrado.

La crisis que atraviesa la Nación, convoca a la creación de maneras distintas para enfrentarla. Nos inclinamos a pensar que buena parte de ellas, se encuentran en los saberes periféricos y en la reconstrucción de la memoria colectiva de las clases subalternas, en su resistencia al colonialismo y a la colonialidad del poder-saber. De igual modo, existe la demanda por lograr hacer concreciones teóricas que expliquen fenómenos que han surgido al calor del acontecer en nuestro país y que pudieran darnos luces para interpretar el proceso histórico que vivimos como pueblo.

Las serias dificultades económicas y sociales a lo interno, producto, en algunos casos, de políticas públicas muchas veces equivocadas, mal dirigidas o desviadas, pero, en

otros casos y, sobre todo, provocadas por las fuerzas del orden mundial –verbigracia, el bloqueo de USA y la UE, han socavado la vida de las y los venezolanos (as). El decreto firmado por el expresidente de los Estados Unidos, Barack Obama en el año 2015, y que se manifiestan en el “bloqueo económico y humanitario”, profundizado por Donald Trump, aún en medio de la lucha contra la Covid 19, en el decomiso de empresas estratégicas en el exterior y las llamadas sanciones, la nefasta prohibición de utilizar cuentas bancarias del exterior, son un ejemplo de cómo la amenaza se puso en acción, la cual continua con el actual presidente de esa Nación, Joe Biden, y que sobre pasa las novecientas restricciones en áreas vitales para la economía de Venezuela.

Estas sanciones persiguen hacerse de los recursos naturales que han sido palanca para el desarrollo y la acumulación de capital de los centros de poder internacional, pasando en su momento por Europa, hasta llegar a los Estados Unidos de América, centro del actual poder imperial; sin que hayan sido objeto de una clara posición política, contra lo que representa para estos centros de poder, la posibilidad de que se pudiera constituir desde Venezuela y para el resto de los pueblos de la periferia, una forma alternativa de sociedad que ha puesto en entredicho imaginarios instituyentes mundiales. ¿Más bien, de parte de los organismos multilaterales ha habido un silencio obsceno e indecoroso, similar al que mostraron frente a las dictaduras tropicales que poblaron Latinoamérica el siglo pasado?

¿Hicieron las estridencias que hoy producen contra Venezuela, cuando por el hambre el pueblo haitiano debía vender su sangre hasta tres veces al año, a una transnacional de plasma propiedad de los dictadores “Papa” y “Baby Doc Duvalier” de Haití, la tierra de Petión el General que apoyó al Libertador Simón Bolívar en su célebre

“Expedición de Los Cayos y tierra de Toussaint L’Ouverture el exesclavo que protagonizó una revuelta por los derechos del hombre y del ciudadano?”

Estos imaginarios se han posicionado como “leyes”, tal como es el caso de que “sólo con el sistema neoliberal es posible lograr el desarrollo” o como el que señala que “lo civilizado” es “suprimir al máximo las regulaciones económicas a los entes privados” y “dejar a los privados el control de la economía”, una economía que debería, de acuerdo con la lógica liberal, regularse por sí misma en lo que se ha denominado “el juego de la oferta y la demanda”.

Desde esta perspectiva se hace urgente desentrañar formas de vidas distintas, a las que plantea el neocolonialismo neoliberal, que hoy por hoy es puesto más que nunca en cuestionamiento, luego de la aparición de la Covid 19 y las implicaciones que esta tuvo en el mundo.

En su momento, la pandemia de la Covid 19 develó casi por completo, la fachada que los países que la asumieron como línea estratégica de gobierno, poniendo de manifiesto asuntos elementales para la vida humana, como lo son los sistemas de salud públicos desmantelados para dar paso a la industria privada, que ha hecho de la vida, la muerte, y del control sobre el cuerpo humano, un negocio donde lo que importa son los cálculos cuantificables en monedas y no las personas.

Italia, uno de los países epicentro de la pandemia y donde la cantidad de muertes fue, en buena medida, producto de la incapacidad del sector público de salud, exhibe datos como los que a continuación referimos:

En los últimos diez años, se recortaron 37 mil millones de euros del sistema de

salud pública, se redujeron las unidades de cuidados intensivos y el número de médicos generales disminuyó drásticamente... El recorte de 32.717 camas totales en siete años principalmente del sector público. (Agabem, 2020, p. 49)

La búsqueda de nuevas formas de vivir la vida, que implica el surgimiento de un mundo transmoderno, en palabras de (Dussel, 2013), que permita un mundo de interculturalidad dialogante, alterativa, se hace mucho más urgente que en tiempos anteriores a la pandemia, en los cuales ya se percibía el jadeo agonizante de un sistema fracasado en términos de respuestas a los problemas de la humanidad, tales como la atención a la salud, el hambre, la miseria, el feminicidio, la discriminación racial, de género, etaria; la esclavitud moderna y la alienación global de la sociedad transnacional globalizada que pretende, y en cierta medida ha logrado, convertirnos en individuos aislados, narcisistas y débiles, en medio de relaciones de transparencia, como las denomina (Byung-Chul Han, 2012).

Relaciones de socialidad de nuevo cuño, donde estamos al alcance de un clip para perfilar algún marketing comercial o para diseñar campañas políticas. Donde somos “reconocidos” con un “me gusta” o simplemente, nos volvemos consumidos-consumidores sin tiempo para el ocio ni para la contemplación, ni para lo más básico del vivir en comunidad.

Para finalizar, debemos señalar que estamos persuadidos que la investigación aquí desarrollada, cuenta con suficientes argumentos, que explican por qué nos decidimos a asumir su marcha. Esperamos que quienes accedan al presente trabajo, encuentren en sus páginas interrogantes, cuestionamientos y dudas, que les estimulen para la práctica teórica y para la vida hecha una “filosofía de la liberación”.

Nos esperamos, que la curiosidad halle claves para ahondar en el estudio de estos temas que nos inquietan y que nos llaman al debate y a la reflexión crítica.

CAPÍTULO II: METÓDICA DESCOLONIAL Y TRANSMETODOLÓGICA

Señalamientos Necesarios

Nos encontramos frente a tiempos de agotamiento de la modernidad. Los paradigmas que daban sobre sentado el camino seguro a la producción de “conocimiento científico”, están hoy en cuestionamiento. Parece que asistimos a tiempos de nuevas formas de socialización, donde el tiempo y los lugares han sido trastocados en su linealidad y espacios.

Considerado uno de los mayores filósofos de la actualidad, Vattimo se ha embarcado en una arriesgada renovación del pensamiento de izquierda en una era postmetafísica que puede considerarse como una ontología hermenéutica nihilista de la actualidad. Podría denominarse una nueva “Koiné” o lenguaje común en la encrucijada crítica del presente, que se expresa mediante una propuesta de pensamiento débil (“pensero débole”) y reformula las posibilidades de emancipación humana en términos de una progresiva reducción de la violencia y postula la urgencia de pensar de un modo abiertamente radical, la praxis en el mundo complejizado del presente.

Las epistemologías de Sur, como manera de inteligir, sentir y actuar, son retadas por estos aconteceres. En ese orden de ideas, la investigación como forma de arte, está movida irresistiblemente hacia formas de trasgresión de la razón moderna y el declive que la moviliza. Este trabajo se inscribe en una perspectiva que se exige formas otras de investigar y se posiciona metodológicamente dentro de una perspectiva descolonial de la transmodernidad, adoptando la transmetodología para alcanzar tal finalidad.

En tal sentido, es importante aclarar, tal como señalan Arroyo y Alvarado (2016) que investigar desde una posición descolonial “no solo implica rupturas metodológicas y epistemológicas, sino que también se convierte en una apuesta ética y política de quienes quieren replantear las formas tradicionales de realizar investigación” (p.138).

Hacer investigación con perspectiva descolonial, como se procura en el presente trabajo, no solamente involucra “el hacer investigativo” que busca fórmulas otras de abordar los problemas, sino que, es un ejercicio complejo que implica apelar a diferentes disciplinas y metodologías, que nos permitan acercarnos a lo que nos propusimos construir en este trabajo como propuesta creativa, inscrita en la urgencia de proscribir todo tipo de vasallaje de las tierras.

Recordemos que el pretendido método científico, método cuantitativo, durante mucho tiempo reinó en el mundo de la investigación y la validación académica, y se erigió por sobre toda cualquier forma alternativa de conocer. A semejante método, se le atribuye una cierta omnipotencia que lo presenta como una entidad autorizada para estudiar todos los problemas habidos y por haber, de este mundo y de todos los mundos posibles o pensables. Es por ello, debido a su supuesta omnipotencia, que ha sido cuestionado con mucha intensidad por diferentes autores y propuestas teóricas que condenan de forma categórica su supremacía en este nuevo clima cultural de crisis de los metarrelatos de la modernidad.

Tal omnipotencia que se le pretende asignar a este método, o con más precisión tal quimera, se conoce como “monismo metodológico” o “unicidad del método”, a lo cual nos resistimos en reconocer como verdad absoluta, ya que, si bien es cierto que el llamado

método científico cartesiano, entiéndase científico, como único válido posible, ha servido para generar conocimiento científico verosímil o veritativo (del latín veritas o verdad, volvemos acá a lo válido), la visión eurocéntrica de la que ha estado impregnado, no le permite caminar por lugares con historia propia. Por lo que esto lo convierte en un método, de los muchos otros que pudieran ser usados para el proceso investigativo, de acuerdo con la realidad, los agentes y el momento de la investigación.

Por otra parte, creemos que no se trata de sustituir una hegemonía metodológica por otra. Entrar en el debate de lo cuantitativo versus lo cualitativo nos ha parecido un terreno infértil, superado ya por varios autores. En especial, cuando se busca una aproximación a las dinámicas compuestas por diversidad de aristas que deben ser abordadas, de acuerdo con las herramientas que sean más adecuadas para su comprensión.

Al fin y al cabo, un método como camino, debe servir para lograr transitar por senderos que le permitan al investigador (a) poder apreciar el paisaje en su más cercana revelación. De acuerdo con esto, cualquier enfoque y la combinación de los mismos, así como la combinación de métodos de un mismo enfoque, que admitan y posibiliten el ejercicio de la interdisciplinariedad y la complejidad, es totalmente pertinente.

Estamos inducidos a afirmar que el actual momento histórico de la humanidad, reclama de nuevas y dialogantes formas de hacer investigación. Para ello, es necesario zafarse del método impuesto como camisa de fuerza que encuadra al investigador (a) en un estricto y predeterminado “plan” y desde un determinado enfoque, que se pretende elegir según la fórmula binaria entre lo cuantitativo o lo cualitativo, negando la posibilidad de la complementariedad entre los enfoques o que pueda existir una vía para investigar, al

margen de los paradigmas y modelos en vigor. Cuantitativo-Cualitativo es solo uno de una cantidad virtualmente infinita de binarismos del edificio epistemológico, erigido por la razón moderna. Al parecer fuera de estas estructuras, no hay mundo posible. Sobre éstas se cierne actualmente una tempestad.

La pretensión de ceñir, en muchos casos al investigador (a), a la delimitada escogencia de un método específico de acuerdo al enfoque (cuantitativo o cualitativo), impide la comunión de diversas técnicas, modos de investigación, disciplinas, que combinados pudieran abordar el problema de estudio, de acuerdo con la complejidad que presenta a los ojos del observador (a)-investigador(a).

En el mismo sentido, es importante dejar sentado que, la investigación descolonial no puede ser únicamente un ejercicio de postulados, es también, al mismo tiempo, un accionar científico, político y filosófico. Significa que su naturaleza íntima, es recursiva y del orden de la praxis. Por eso, las formas otras de hacer, crear, plantear y buscar saberes y formas de actuar en el mundo, llaman a la praxis investigativa de lo que creemos como una “acción de principio”, que transversaliza el presente trabajo, que exigió una reflexión profunda sobre la metodología y a la que hemos denominado “metódica descolonial”.

Para ello, hemos requerido a lo que señala Murillo (2020) cuando dice que “es pertinente una investigación que acepte la integración de saberes, favorezca el acercamiento entre las culturas”. Así como, a “la comunicación entre el conocimiento científico y la reflexión filosófica y reconozca la existencia de múltiples niveles de la realidad, la incertidumbre, lo imaginario, que se corresponde con la afectividad y la creatividad; la experiencia y creación artística” (p.05).

Trasmetodología. Una Manera Otra de Investigar con Mirada Descolonial

Tales afirmaciones nos atrajeron a deliberar sobre una idea que cada vez cobra mayor fuerza, la necesaria manera de abordaje de la investigación con metódicas que enuncien desde sus propios lugares, cuerpos, filosofías, artes y culturas y que cuenten para ello con el uso de la transdisciplinariedad y de la complejidad.

En esa búsqueda, nos encontramos con la propuesta de la trasmetodología. La trasmetodología sirvió en el abordaje y desarrollo de los procesos de investigación desde la perspectiva de lo que Maldonado (2018, citado por Murillo, 2020), define como un “enfoque integrador transcomplejo, al considerar que los fenómenos sociales y humanos por ser complejos y transdisciplinarios, son a su vez multirreferenciales y multidimensionales” (p. 23).

Con el uso metodológico de la trasmetodología, accedimos a la complementariedad de técnicas de diferentes métodos que utilizamos durante la investigación, llámense: Método hermenéutico, fenomenológico e interaccionismo simbólico. Al mismo tiempo, hicimos uso de disciplinas como la sociología, la filosofía, la política, el arte y la cultura, como elementos fundamentales en la construcción de esta propuesta.

Es importante señalar que:

La epistemología transcompleja se vislumbra como un enfoque de investigación que supera la centralización, la verticalidad, la exclusión, la descontextualización y la rigidez de los paradigmas tradicionales, privilegiando una visión de complementariedad en un continuum transparadigmático”. (Maldonado, 2009, p. 17)

Concordamos con la afirmación anterior, ya que nuestro trabajo se inscribió en la integración de algunas disciplinas y, de igual modo, de los métodos que señalamos líneas

anteriores y que resultaron de gran provecho para los fines que nos propusimos al inicio, durante y en los momentos finales de esta investigación, que no se cierra con la propuesta presente, si no, que, por el contrario, pretende dar herramientas para futuros trabajos sobre el tema o temas similares.

Por otra parte, es relevante dejar sentado que, aunque esta investigación se desarrolló según el enfoque cualitativo, no implica negar ningún otro. Nos anotamos en este eje paradigmático, por las características de la investigación que hemos realizado, en relación a lo conveniente de su utilización para la misma. Aunque nuestra metódica no nos llevó a aplicar técnicas relacionadas con los análisis cuantitativos, no despreciamos la posibilidad de que estos sean usados en este tema, por autores que así lo consideren.

En ese sentido, lo primero que hemos de destacar es que:

La perspectiva cualitativa puede definirse como aquella que busca comprender las cualidades de un fenómeno respecto de las percepciones propias de los sujetos que dan lugar, habitan o intervienen en ese fenómeno. De esta manera, es una mirada que parte de la premisa de que el hecho no es lo que está ahí afuera (el hecho objetivo), sino lo que los sujetos incluido el investigador percibe como hecho. (Ramirez y Miranda, 2013, p. 27)

Creemos conveniente aclarar, que si bien no coincidimos con los autores mencionados, en el sentido que la ontología contemporánea no reconoce la existencia de hechos sino de interpretaciones, lo que se trata con la adopción de este enfoque metodológico es de poder apreciar una socio-construcción trabajada desde esta perspectiva cualitativa de la realidad “para sí” más que “la realidad” en sí, que busca las relaciones entre significantes, lo que sirve de sostén a los imaginarios y lo que al mismo tiempo estos provocan en las dinámicas sociales, en lugares determinados, contextualizados, con historia, cultura, sentimientos y cuerpos.

Creemos entonces, que para este trabajo la orientación de orden cualitativo tuvo pertinencia, ya que nos permitió la comprensión de los fenómenos más allá de su verificación empírica y aplicación teórica. Es decir, en vez de comprobar si las teorías ya formuladas están de acuerdo con los resultados de la práctica, lo que buscamos fue la construcción de asociaciones entre los elementos que componen un fenómeno dado y que, a simple vista, por lo general, no podemos ver.

Siendo así, la tarea de esta investigadora ha sido la de construir el objeto de estudio partiendo de lo empírico para generar una nueva categoría, que sirva para narrar los elementos descoloniales de la identidad sucrense y su imaginario. Ese ha sido el trabajo y el itinerario que nos propusimos hacer desde este lente.

El Camino Recorrido

Es importante saber que, el predeterminar la investigación a ritmos y rumbos previstos, preestablecidos, obliga a dejar de lado la riqueza que, por el contrario, se consigue cuando se emprende un camino, como “methodus”, con los ojos de la curiosidad del primer recorrido; en un viaje para el que no hay mapas, si no, que se van construyendo, en la medida en que el investigador (a) “va y vuelve”, se encuentra con otros (as) y se encuentra consigo mismo (a); hace rupturas, construye nuevos puentes, limpia el sendero de escombros colonizantes y se apropia de herramientas epistemológicas y ontológicas, con las que le es posible comprender y explicar lo vivido durante la senda recorrida.

Para lograr el boleto para ese viaje, urge desengancharse de la metodología de la investigación que establece como único posible, la definición a priori del método con el

cual se va a abordar el problema de investigación. De acuerdo con Mignolo (2007) debemos romper con ese esquema que encapsula y limita la creación de conocimientos: “No tenemos otra opción. De lo contrario, seguiremos encapsulados en la modernidad/colonialidad eurocentrada y occidentalizada” (p.18).

Estamos obligados a construir metódicas propias de investigación descolonial, una que sea capaz de “pensar con cabeza propia”, de mirar al mundo y, en particular a las formas de su mundo geopolítico desde la perspectiva del caudal fecundo de los saberes y sentires que conforman el espacio de lo no hegemónico.

Debe surgir esta metódica, como señala Bautista (2002) “no como una nueva metodología, sino, como una opción idiosincrática, coherente con la vida interior del investigador, como una forma “otra” de conocer, pensar, ser, hacer y vivir” (p. 23). Se trata entonces de hacerse de una metódica con la cual hacer fluir la investigación y pensar reflexivamente en sus hallazgos.

De acuerdo con esto:

Toda metodología de la investigación es colonizante. Todo investigador es colonizador. Desde la perspectiva del colonizado, la palabra investigación es probablemente una de las palabras más sucias en el vocabulario del mundo indígena. Es evidente que no es lo mismo hablar de investigación desde la óptica del investigador y colonizador que hablar de investigación desde la mirada del investigado y colonizado. (Bautista, 2002, p. 01)

Para Bautista (2014) toda investigación coloniza, porque el investigador (a) se visibiliza a sí mismo (a), usa un método, con pasos que constituyen argumentos para “obligar”; usa técnicas de dominación como la observación, la encuesta y la entrevista. El investigador (a) observa y pregunta, pero no le permite observar ni preguntar al investigado

(a). “Se ve a sí mismo y excluye al otro –personal, social y trascendental-, lo niega y opaca con su voz” (p. 31). No obstante, el coloniaje no concluye aquí. En el cascarón vacío del par colonizador-colonizado, se introduce una identidad extraña, una suerte de “alter ego”, que lo gobierna y concreta sus designios.

No cabe duda a estas alturas, que la investigación llamada científica fue asumida desde su constitución en la modernidad como un proceso deshumanizante, un conjunto de acciones colonizantes que causaron dolor y sufrimiento. Los (as) investigados (as) dejaron de ser personas y se convirtieron en “objetos de estudios”, se volvieron “muestras”, interrogados (as) con las preguntas que el investigador (a) determinara. Por eso, es que muchos de los pueblos originarios recuerdan a la ciencia como un instrumento colonial, una herramienta que los desacreditó, apoyó la dominación racista y justificó los peores excesos del colonialismo (Colmenares, 2023).

En la misma línea de pensamiento Colmenares (2023) afirma que las organizaciones indígenas, tienen muchos prejuicios contra “la academia y contra los Winkas (blancos) que la controlan” (p. 05), y de hecho el término estudio o investigación se asocia con la extracción de información que nunca les llega o bien sirve para fines personales o académicos que no les sirven de nada o que son contrarias a sus luchas. Reclaman la falta de compromiso por difundir la verdad y de narrar lo que realmente se quiere decir.

Seguramente es por eso es que en la investigación cualitativa del presente se plantea la exigencia del Consentimiento Informado, que consiste en llevar los resultados de las investigaciones a las comunidades, para que los contrasten en relación a la verdad y a la verificación de que realmente se realizaron. De igual forma, está la exigencia por parte de

las comunidades, de una suerte de auditoría interna de la documentación disponible: Guías de Entrevista, Guías de Observación, permisologías, avances y otros registros.

Sin embargo, las relaciones de poder de la colonialidad y la legitimación como único conocimiento a la ciencia moderna, no solo constituyeron al investigado (a) en “cosa”, además, lo hizo también con el propio investigador (a) que, siendo parte de este entramado ha sido objeto de estas relaciones de poder en las que se le asigna la fuerza de la investidura de concededor-civilizado- “hombre de ciencia”, (valga la pena, resaltar su género).

En resumidas cuentas, este investigador, es poseedor de la verdad o, al menos, del único método para conseguirla. La condición del investigador, según la división de la ciencia moderna, está relacionada con la vetusta división del trabajo, entre trabajo intelectual y trabajo manual. La ciencia moderna y sus protocolos le niega, le anula, al investigador (a) su capacidad de subjetividad, colocándolo (a) en el plano de “lo objetivo”, como si fuera posible extraerse de la realidad y poder conocer de ella.

Asunto tan inverosímil como lo sería poder conocer sin los sentidos del cuerpo que somos para leer al mundo y, en vez de ello, poder apelar a una especie de conciencia que razona a expensas del cuerpo, tal y como es en síntesis la presunción del “cogito ergo sum” de Descartes que, a su vez, genera la lógica moderna que pretende razonar del mismo modo a expensas del territorio, de la historicidad y, como nos señala Grosfogel (2022) “fuera del sujeto de enunciación” (p. 02).

Para transformar la lógica moderna de la colonialidad del sistema capitalista, es necesario explorar distintos lugares de enunciación, así como sujetos Otros (as) como nos

indica (Hernández, 2016). Los escenarios investigativos desde las perspectivas descoloniales, otorgan también la posibilidad para los investigadores de generar un proceso reflexivo sobre sí mismos; de escucharse y observar las transformaciones subjetivas que se generan en ellos (as) y en los otros (as), con los que comparte esa aventura, permitiéndose el asombro. Y no solo sobre su propia humanidad, sino alrededor del mundo contaminado y depredado gracias a la acción funesta de una ciencia y tecnología antropocéntrica.

Estos planteamientos llaman a reflexionar y a decir que, para descolonizar el saber, hay que descolonizar la investigación. Para que haya un proceso de descolonización en la investigación, la persona que investiga debe “vivirse” dicho proceso, de manera tal que en él (investigador “a”), ocurran también, movimientos de deconstrucción y construcción de sus saberes y de sus perspectivas.

Se trata de un doble movimiento de interioridad-exterioridad, de tipo recursivo. En tal sentido, preestablecer un método de forma rígida, pensar que es la fórmula de la cual el investigador (a) no se debe, ni se puede salir, es atrapar a la persona que investiga en una trampa colocada por sus propias manos. Equivale a recordar un pensamiento clave del movimiento anti-autoritario o anarquista: No sólo las rejas son cárceles, las ideas también son cárceles.

La investigación no puede seguir siendo vista como un conjunto de pasos que llevan al investigador (a) a una meta determinada. Claro que, el investigador (a) puede hacer uso de premisas que le permitan indagar sobre el caso, espacio, lugares, personas, (me refiero al llamado “fenómeno de estudio”), es el recorrido investigativo el que nos permite la creación de la arquitectura, de una forma de indagar, de investigar; esa, que luego de haber

sido usada, nos sea posible sistematizar y presentar como el mapa que se fue construyendo durante el viaje, al cual hemos hecho referencia en líneas anteriores y que en nuestro caso, resultó configurado desde distintas disciplinas y métodos en el ángulo que representa el uso de la transmetodología.

Es importante señalar que incluso, en un viaje investigativo de esta índole, sea probable, que tal como ha ocurrido en esta investigación, se termine privilegiando la narrativa, por encima de los “resultados”, ya que como dijimos anteriormente, el enfoque cualitativo se interesa en las relaciones existentes entre los significantes de la realidad viviente, y de éstos con las figuras de la alteridad que las producen, más que en validar los resultados obtenidos para comprobar si son confiables o no.

De acuerdo con Dussel (2007) la investigación es siempre “un proyecto para varias generaciones por venir” (p. 11). Las luchas del presente no quedan desechadas por no haber sido concretadas en logros del presente. Según Bautista (2014) “el presente es el futuro, así como el pasado es el presente” (p. 07), por lo cual no se clausura la investigación, del mismo modo como no se satura la interpretación de la realidad de un problema de investigación.

Siempre hay, en el aparente mismo asunto, elementos, momentos, perspectivas, subjetividades y falsaciones que mostrar. Recordemos con Popper (2008) que “invariablemente es posible hacer teorías de teorías” (p. 456). Es por ello que, el investigador (a) no debe proponerse “cerrar” dicho asunto investigado a partir de su punto de vista, ni tampoco se debe considerar que una propuesta investigativa no es “factible”,

porque no se realizaron pruebas de factibilidad técnica, económica y académica y no se avaló en el momento de su presentación por la comunidad (científica).

En vez de eso, una investigación descolonial, debe asumir que está expuesta a la mirada de los Otros (as) en cada momento histórico y que siempre será una producción inconclusa y abierta. Precisamente, esto lo subraya enfáticamente Gadamer (citado por Milano, 2023) al hablar sobre la verdad de la obra de arte, cuando señala que nadie deja exhausta o agotada la obra artística, especialmente la literaria. La obra artística, siempre está abierta a nuevas interpretaciones.

Por su parte, Rodríguez (2016) considera que la cuestión metodológica es importante en el proceso de descolonización, ya que “las nuevas generaciones tienen la tarea de continuar con las hipótesis planteadas. Una de las más interesantes es la de investigar en clave descolonial, que es más enriquecedor que hacerlo pasivamente-acríticamente bajo el esquema colonial eurocéntrico” (p. 215).

En concordancia, la postura descolonial representa una posición política comprometida con la búsqueda de una ruptura con la lógica colonial, con la modernidad y su lado oscuro que es el colonialismo y la colonialidad, y en general con todas las formas de neocolonialismo tales como el neoliberalismo, el racismo y el machismo, entre otras.

Siendo entonces, la presente producción un esfuerzo de investigación descolonial, ella nos exige una reflexión profunda en diversos niveles y campos, incluyendo lo metodológico, ya que ha sido un compromiso el dar nacimiento a una propuesta que sea hija de un proceso en el cual, se han cuestionado los métodos y los esquemas eurocéntricos y se accione para proponer maneras propias, formas otras de hacer investigación.

Es imperativo:

Dejarse llevar de la mano de los hombres, las mujeres, niños, niñas y jóvenes, por sus historias, comprensiones sociales y las acciones que cotidianamente realizan, en aras de —con ellos y ellas— realizar fisuras en lo establecido y avanzar en el empoderamiento de todos los participantes de la investigación, en nuevas rutas de resistencia e insurgencia, de caminos alternativos hacia las paces cotidianas que se generan desde el compromiso ético y apasionado por los otros, por el mundo. (Bautista, 2002, p. 145)

Tomando estas palabras como nuestras, acentuamos que en la investigación no todo puede estar planeado anticipadamente, de lo contrario, no es investigación. Investigar, tal como indica Maldonado (2019) “no es hacer y cumplir un plan previamente fijado. Investigar es buscar, indagar, desvelar, desentrañar” (p. 18).

Incluso, a menudo se pierde, se rectifica y se retoma el rumbo, en vista de que es virtualmente imposible eliminar la incertidumbre y el azar en la investigación. Se hace necesario, por lo tanto, comprender que con la postura descolonial que asumimos en la presente investigación, no nos hemos amarrado a un método preestablecido desde el principio de la investigación. Lo cual no significa que no hayamos establecido un método para lograrlo. De hecho, como ya mostramos, si lo hicimos.

Nos implicamos en el enfoque cualitativo y en la propuesta transmetodológica con la complejidad y la complementariedad de los métodos hermenéutico, fenomenológico y del interaccionismo simbólico. Pero a lo que nos referimos es que esta escogencia no se hizo de manera preestablecida, sino, que fue producto de un caminar e investigar-investigando.

Se configuró en la medida en que fuimos avanzando y requiriendo herramientas, para abordar las realidades y sus significados y símbolos que nos fueron surgiendo como

retos en el abordaje de esos sentires, lugares, historias, cuerpos y lugares de nuestra investigación. Al respecto, consideramos oportuno subrayar que el método no es una estructura a priori o una suerte de puerto seguro, desde donde zarpa el investigador. Se trata de una estructura en construcción, cuya edificación requiere la existencia de un singular andamiaje.

De conformidad con lo que se acaba de señalar, fuimos metódicamente construyendo la investigación paso a paso. Algunas veces, tuvimos que recorrer el mismo camino de ida y de vuelta en varias oportunidades, hasta hacer emerger las categorías subyacentes que como investigadores, estamos llamados a hacer brotar de la experiencia con el Otro (a) e incluso, en algunos momentos, con nosotros mismos.

Es por ello que, este trabajo de investigación, inscrito y comprometido con la descolonialidad, se desarrolló bajo una metódica con la cual creemos haber logrado la configuración de una narrativa que nos permitió dibujar los paisajes identitarios sucrenses, al trazo de los pinceles diversos de los espacios donde habita la subalternidad, sus imaginarios, identidad y saberes periféricos, explícitos e implícitos, declarados u ocultos, presentes o en trance de volver, como mismidad o envueltos en los múltiples ropajes de la alteridad radical.

Andando en Postura Decolonial

La metódica que se fue configurando en esta producción académica, ha sido posible en el ejercicio de repensar y desvelar conceptos y categorías que sirven a la colonialidad en sus diversas formas. En tal sentido, mostrar la colonialidad oculta en las manifestaciones identitarias principales del estado Sucre, resultó del uso metódico que adoptamos en la

búsqueda de los objetivos que nos planteamos lograr en el trabajo que hemos realizado, para poder exponer el alcance histórico, cultural y social, que ha devenido en las formas de relacionarnos que hoy tenemos; los imaginarios que la instituyen y los saberes periféricos que subyacen en su subalternidad. En otras palabras: Narrar la identidad sucrense desde una visión descolonial.

Queremos resaltar el hecho, de que en el desarrollo de esta investigación nos dotamos de una metódica que nos llevó a la realización de la presente producción. Ya habiéndola culminado y no al inicio, tal y como lo exigen los cánones establecidos por la “razón moderna colonizadora”, hemos sistematizado las formas con las cuales nos acercamos a la construcción de este trabajo, a tal punto, que luego de haber hecho el viaje investigativo, podemos sistematizar y presentar la experiencia de acuerdo con los métodos de los cuales nos servimos en determinados momentos.

Nuestra problemática de estudio requirió del acercamiento al Otro (a), de la visión del Otro (a) y de las voces de los (as) actores implicados en el fenómeno. Del mismo modo, nos permitió la comprensión y la interpretación de los acontecimientos referidos a nuestra investigación. Es importante describir las técnicas y procedimientos de cómo se fue metódicamente armando este trabajo que resultó en la utilización de un proceso transmetodológico.

Nos inscribimos en el uso de la transmetodología, un enfoque metodológico complejo y transdisciplinario que:

Articula diversas técnicas y métodos en forma coherente con la posición teórica del investigador para la producción de conocimiento científico de forma innovadora. Ello exige una práctica de interrelaciones en la cual entran en combinación una visión epistémica amplia, organizada y profunda con

reflexiones y experimentaciones audaces, donde además intervienen lógicas múltiples de comprensión de la realidad sociocultural (Murillo, 2020, p. 01).

Este trabajo, y en esto insistimos una y otra vez, fue realizado desde una postura descolonial. Nuestra propuesta metodológica es también parte de un esfuerzo por mantener un hilo de principios, en relación a las rupturas que necesariamente debemos hacer con la concepción del monometodo que impuso la visión eurocéntrica, epistemicéntrica de la colonialidad, para hacer ciencia.

Como se señala a continuación:

La investigación en las ciencias sociales y humanas, en lo que ha transcurrido del presente siglo, ha mostrado la necesidad de una nueva episteme que permita asumirla con una nueva cosmovisión en la que se integren saberes y culturas; y se reconozca la existencia de realidades múltiples (Maldonado, 2019, p. 03).

En esta investigación se ha tratado con mucho empeño el lograr acceder a nuevas formas de investigación que subscribieron “saberes y culturas” en el reconocimiento de realidades cercanas a una manera distinta de lograr captar y plasmar el conocimiento en una perspectiva que busca mirar descolonialmente. En este caso, mirar con la óptica de la necesaria descolonialidad de sus saberes, imaginarios y de su identidad subalterna.

Esta metódica que mostraremos -a continuación- fue hecha al final de la investigación como sistematización de los pasos dados en el recorrido de la misma, lo cual, de acuerdo con nuestras perspectivas, le da un valor adicional, por la búsqueda de nuevas formas de hacer investigación desde nuestras propias maneras de ser y de hacer. Esto no implicó que, en un principio, nos hayamos abstenido de la utilización de un método convencional.

En el punto de arranque, o punto uno, debimos valernos de una referencia que nos permitió iniciar este camino. En el momento de nuestra partida, iniciamos con el interaccionismo simbólico como guía. Pero, luego, durante ese vaivén de la investigación, nos convencimos de que para poder avanzar en postura descolonial debíamos también, avanzar en formas otras de metodologías y con nuestra propia metódica descolonial. En función de esa reflexión adoptamos la transmetodología.

Necesario es aclarar que, no ha sido un acto de rebeldía sin causa, ha sido un acto de tomar maneras otras que se expresan en civilizaciones más cercanas a la nuestra, como, por ejemplo, el concepto de retaguardia de los indígenas mejicanos Nahuas. Ellos señalan que se debe escudriñar la sabiduría en los ancestros, en el pasado, en “el tiempo atrás”. Su filosofía reza que “se es, haciendo”. Mirando estos conocimientos, repensamos en ese “ser, haciendo”, la construcción metodológica de esta investigación y rompimos con la línea de tiempo moderno, que nos impone la escogencia a priori del método a usar en una investigación determinada.

A continuación, pasaremos a mostrar el mapa metodológico resultante de la metódica de investigación descolonial, puesta en juego. No sin antes recordar que el enfoque de este trabajo fue de carácter cualitativo, por ser el campo en el que se mueve nuestra subjetividad y en el que esta investigación halló sus mejores maneras de desarrollarse. Del mismo modo, la aplicación de la transmetodología consistió en la combinación de diferentes disciplinas, métodos y técnicas, que nos permitieron en los distintos momentos investigativos, lograr acercarnos a la posibilidad de comprender la identidad sucrense, sus saberes periféricos y su imaginario social subalterno, con ojos descoloniales.

Mapa de una Metodica Descolonial Transmetodológica

Como ya hemos revelado, este trabajo se constituyó en un proceso colaborativo entre distintas ópticas disciplinarias (sociológica, psicológica, filosófica y saberes empírico-culturales, mítico-religiosos) y de diferentes métodos de corte cualitativo, aludiendo al uso de la transmetodología.

El método fenomenológico interpretativo, el hermenéutico, el interaccionismo simbólico, la etnografía y la netnografía, jugaron un papel significativo en la metódica que nos sirvió para desarrollar esta investigación con una postura descolonial.

A continuación, expondremos los aportes de estos métodos a la presente producción académica:

La fenomenología pone énfasis en la ciencia de los fenómenos. Esta radica en permitir y percibir lo que se muestra, tal como se muestra a sí mismo y en cuanto se muestra por sí mismo; en consecuencia, es un fenómeno objetivo, por lo tanto, verdadero y a la vez científico. (Heidegger, 2006, p. 108)

Partiendo de la cita anterior, se apunta lo siguiente:

La fenomenología por su naturaleza se enfoca en las vivencias y destaca el sentido que envuelve lo cotidiano, el significado del ser humano, es decir, la experiencia que somos. La fenomenología es sensible a la problemática desatada en torno al mundo de la vida. (Fuster, 2019, p. 207)

Recordemos, además, que la fenomenología alude a la conciencia creadora del conocimiento como premisa fundacional de toda interpretación de la realidad y sus significantes. En esa interpretación de sentido, se parte del Otro (a), de su “verdad”, apreciación de la realidad.

En esta perspectiva, lo primordial es el decir de quien vive el fenómeno. Por ello es que, para estudiar algún problema específico desde este panorama, es considerando el punto de vista de los participantes en la dimensión en que estos (as), lo significan. Para (Fuster, 2019) la fenomenología remite a explorar en la conciencia de la persona por medio de su lengua y de sus acciones. No hay acto humano que no sea intencional, es la conciencia puesta en algo, advierte la ontología hermenéutica desde los tiempos de Husserl y Heidegger. Es, tratar de entender la esencia misma, intentando percibir a lo investigado, desde su vida a través de experiencias, los significados que las rodean y que son definidos en la vida psíquica del individuo.

Para Van Manen (2003) “la fenomenología es una ciencia humana y se deslinda como ciencia natural, debido que el objeto de estudio son las estructuras de significado del mundo vivido” (p. 30). Según el mismo autor, lo importante para quien investiga con el uso de la fenomenología es poder llegar al lugar desde donde conoce el investigado (a), es decir, a las estructuras psíquicas y culturales que le permiten conocer la realidad y relacionarse con ella de una manera determinada.

Para Fuster (2019) la fenomenología hermenéutica de investigación se lleva a cabo a través de “actividades de naturaleza empírica (recoge la experiencia) y naturaleza reflexiva (analizar sus significados)” (p. 13). En ese mismo orden, Van Manen (2003) señala que “de modo general, se sigue la siguiente secuencia: entrevista conversacional, escritura de descripciones, formulación de preguntas, entrevista conversacional, reescritura de descripciones y reformulación de descripciones en el texto fenomenológico final” (p. 33).

En el abordaje y desarrollo de esta investigación adoptamos técnicas tales como observación en profundidad, descripción densa, intentado siempre preservar la esencia fundamental de “la cosa misma” por medio de la utilización de instrumentos, como diario de observación o de campo, grabaciones, el preguntar y repreguntar en la entrevista abierta y profunda. Por otra parte, hicimos arqueo-genealogía, conversar alterativo, reflexionar configurativo y descripción densa. Creemos oportuno aclarar lo relativo a la arqueogenealogía. La arqueología habilita para el estudio del discurso en tanto discurso o en atención a reglas lingüísticas. La genealogía en cambio, estudia el discurso en relación a la política y el poder.

De mismo modo, hicimos un despliegue investigativo de las etapas que componen al método fenomenológico interpretativo, como lo son: 1) clarificación de los presupuestos, (prejuicios), del investigador, 2) recolección de experiencias de vida y 3) etapa estructural o reflexión sobre la experiencia vivida.

Entrevista Abierta y Profunda

Ahora hablaremos de la entrevista en profundidad, ya que fue una de las técnicas del método fenomenológico que usamos con mucha relevancia en esta investigación y que nos sirvió para adquirir información acerca del problema de estudio, teniendo en cuenta que esta información está presente en la biografía del individuo entrevistado (a). Con este tipo de entrevista, se recopila la interpretación que el sujeto evaluado posee con referencia a su experiencia.

Por otro lado, la entrevista abierta desea conseguir el significado vivido de una experiencia específica e interpretar no solo lo que se dice, cómo se dice, sino, el contexto

en el que se dice y la manera como se dice. Esta técnica, se apoya en otras técnicas como el análisis gestual, el volver a preguntar lo mismo de otra manera, escuchar los tonos en que habla el entrevistado, entre otras.

Creemos oportuno aclarar, que, a diferencia de los tests y los cuestionarios, la entrevista no requiere de pruebas de validez y de confiabilidad. Por el hecho de posibilitar preguntas y repreguntas, de permitir aclaratorias y explicaciones adicionales a petición de las personas entrevistadas, la entrevista es válida y confiable en sí misma.

De acuerdo con Taylor y Bogdan (1994) "la entrevista en profundidad sigue el modelo de plática entre iguales, en una serie de encuentros reiterados cara a cara entre el investigador y los informantes" (p. 101). En ellas se estimula la participación del entrevistado, en un ambiente en el que la confianza es la norma. El respeto por lo que dice el entrevistado es vital en el diálogo que se establece respecto de sus vidas, experiencias o visiones.

La entrevista puede hacerse con diversos instrumentos como cámaras y videograbadoras, aunque puede prescindir de estos medios y hacerse oralmente, con anotaciones en una libreta de campo. En este caso, se adoptó un guion de entrevistas de baja estructuración que contuvo solamente los temas que fueron abordados.

Además de las entrevistas a cultores, se organizaron tres entrevistas a especialistas en el tema de la identidad sucrense, con miras a obtener información especializada de personas adscritas a dependencias culturales del estado Sucre y de investigadores del campo de la cultura.

La Observación Participante, una Técnica del Método Etnográfico y Netnografía

En palabras de Ayala (2008) “la observación participante es definida sucintamente como un proceso, en el cual la presencia del observador en la situación social, es mantenida para fines de investigación científica” (p. 11). El observador (a) está en relación directa con los observados (as) y en participación con ellos (as) del mundo en el que se desenvuelven, en sus lugares de vida, en sus espacios cotidianos y también en los de índole sagrado, significativos o cualquier otro que pudiera ser de utilidad para lo que el investigador (a) pretende comprender. La observación participante permite acceder a los significantes e imaginarios de los Otros (as), que son parte de la investigación.

Hoy en día, cuando el sujeto moderno son las redes sociales, emerge como campo la Netnografía y sus técnicas. Esta nueva manera de hacer investigación por medio de las tecnologías que permite la conexión de internet y el uso de las Tics, es hoy en día una forma de acortar distancias, establecer vínculos con personas para el estudio, que de otra manera nos sería imposible abordar y abaratar costos. Por medio de la Netnografía podemos investigar lo que ocurre en el mundo de las llamadas redes sociales y el comportamiento y aconteceres que ocurren en ese mundo, en relación con el tema que se investiga.

Cabe destacar que de estas asumimos las técnicas de entrevistas a distancia por medios tecnológicos, el uso del internet como fuente de interacción en grupos de Facebook como el grupo “Nacidos en El Pilar” o intercambio por grupos de WhatsApp como “Gabinete Cultural Ampliado-Sucre”, entre otros.

Método Hermenéutico Interpretativo

Otro de los métodos a los que recurrimos en esta investigación descolonial, ha sido el hermenéutico interpretativo. El proceso hermenéutico y, específicamente el hermenéutico interpretativo, estuvo presente en este trabajo durante todo su desarrollo, marcado por un vaivén de interpretaciones, acuerdos, desacuerdos, movimientos dialécticos y posturas sobre las que fuimos y vinimos, en un complejo proceso de enriquecimiento reflexivo; en el cual, las voces de los diferentes autores de la bibliografía empleada se fueron volviendo referencias de un dialogo entre ellos y la autora; así como, con el mundo que en esta investigación fuimos creando, a partir de las relaciones dialogantes con los Otros (as).

Es propicio recordar que para Gadamer (2000) la hermenéutica es de naturaleza ontológica que viene dada por el horizonte de la linguisticidad y temporalidad, donde se sitúa el ser. En cambio, para Ricoeur (2008) la hermenéutica es una epistemología, por tanto, tiene la connotación de método.

Algunos autores señalan que:

La hermenéutica se considera una disciplina de la interpretación de los textos, para comprender el todo, comprender la parte y el elemento y, más en general, es preciso que texto y objeto interpretado, y sujeto interpretante, pertenezcan a un mismo ámbito, de una manera que se podría calificar de circular a la comprensión, por consiguiente, la forma del lenguaje se concibe como agente existencial mediador de la experiencia hermenéutica. (Arráez, Calles y Tovar, 2006, p. 03)

En esa lógica, podemos afirmar que la estructura del método hermenéutico es de carácter conversacional y los resultados alcanzados no pertenecen únicamente a la persona que investiga, sino que, son fruto de una conversación que se hace en forma de preguntas

sobre el material que se investiga. No obstante, en la hermenéutica del texto, se sigue un juego circular de preguntas y respuestas entre el intérprete y el autor, similar al que sigue en la conversación. Comoquiera que el (la) autor (a) puede estar muerto o en otro lugar, quien pregunta y responde es el intérprete, en este caso, la investigadora, que busca la fusión de horizontes en ese “juego” de interpretaciones.

El precitado juego alcanza un momento de saturación, que puede ser ilustrado con la clásica figura del “círculo hermenéutico”. Se refiere al momento en que esta investigadora debió dejar el texto o los protocolos de entrevista. Aunque jamás se agota, debemos proseguir la actividad evaluativa de la investigación en ciernes.

En síntesis, del desarrollo precedente, el investigador (a) se pregunta y se responde a partir de los planteamientos hallados en las lecturas que consulta, hasta lograr lo que algunos autores han denominado una “fusión de horizontes”. Es un proceso de integración de perspectivas y una constante reflexión sobre lo que señalan los (as) autores a los que se recurre, en un circular de interrogantes que el (la) mismo (a) investigador (a) responde en concordancia con la interpretación que alcance de concierto con su episteme, en un acuerdo o desacuerdo con los planteamientos expuestos.

En ese orden de ideas, se dice que:

Los pasos más relevantes en toda investigación hermenéutica son: a) la identificación de algún problema; b) la etapa empírica que incluye la identificación de textos relevantes y su correspondiente validación; c) la etapa interpretativa en la que se buscan las pautas en los textos. (Mendoza, 2023, p. 12)

La etapa interpretativa, según (Sánchez, 2001) es la que los investigadores llaman erróneamente análisis de datos. No se trata de datos o de hechos. Es un continuum de

interpretaciones de interpretaciones. El intérprete realiza su actividad sobre un autor que interpretó a otros autores o a un mundo interpretado por historiadores. Por tanto, no hay límites teóricos sobre el número de géneros textuales ni de pautas que se pueden investigar.

Por su parte, North (1989, citado por Sánchez, 2001) apunta que “existe una pluralidad de enfoques hermenéuticos abarcando las teorías miméticas, expresivas, objetivas y pragmáticas -teoría de los esquemas, de la recepción, etc. Todas de mayor o menor aplicación” (p. 31). En ese mismo sentido, Sánchez (2001) propone tres contextos para dar respuesta a la pregunta de investigación: “retórico, intelectual/ético y disciplinar” (p. 05).

La hermenéutica hace uso de una especie de doble sentido, como esfuerzo de captación de lo que se dice y de lo que se pretende decir. Se trata de la existencia de dos planos de lectura, uno manifiesto y el otro que debe ser construido por el intérprete o hermeneuta. Este método no requiere de la especialización, sino a una posición ontológica, interpretativa, apegada a lo simbólico, a los signos y códigos, acoplada a la comprensión humana de los fenómenos culturales, según (Osorio, 2002). Es por ello que, para Mendoza (2003) se está ante la presencia de la hermenéutica como “una nueva manera del arte de interpelar, conversar, argumentar, preguntar, contestar, objetar y refutar” (p. 14).

En relación a la existencia de planos manifiesto y oculto de la lectura referidos por (Osorio, 2002), existe cierta similitud con los sentidos latente y patente de la hermenéutica.

Por lo cual:

Es también la condición indispensable de toda hermenéutica y de toda pretensión de pasar del signo al significado. En términos generales, cuando se intenta pasar de un lenguaje patente a un lenguaje latente, hay que asegurarse con todo rigor del sentido patente. (Derrida, 1971, p. 48)

Por otro lado, nos pareció relevante mostrar la siguiente cita, para tener una mayor comprensión de lo que ha significado para esta investigación, la incorporación de la hermenéutica interpretativa como parte de la metodología para su elaboración:

Otro criterio fundamental en la hermenéutica crítica, es que la capacidad interpretativa también participa de lo caótico y se define como una relación compleja de efectos intencionales y no intencionales, que la hacen una acción siempre incumplida; es decir que toda interpretación es siempre infinita y en permanente cambio. (Murillo, 2020, p. 23)

El texto anterior es significativo para nosotros, ya que reafirma la idea de que hacer investigación y crear saber científico, no debe significar cerrar la interpretación de un fenómeno susceptible de ser estudiado. Muy lejos de eso, creemos que esta investigación es una de las tantas interpretaciones del estado del arte de la Sucreñidad y los temas que la circundan y, que es posible seguir haciendo hermenéutica interpretativa de ella, al igual que aplicar cualquier otro u otros métodos para su estudio profundo. Cabe destacar que la visión paradigmática que nos ofrece este método, deja abierta las puertas a interpretaciones diversas y, hasta opuestas a la nuestra.

En otro orden de ideas, es menester señalar que también hicimos interpretación de gestos, de interacciones con personas, del lenguaje subyacente y también del lenguaje corporal de las mismas; de símbolos y signos, como parte de este proceso hermenéutico. Pudimos recurrir a estos recursos del lenguaje gestual o corporal, basándonos en el interaccionismo simbólico como método, en una articulación transmetodológica entre los métodos hermenéutico interpretativo, fenomenológico y el interaccionismo simbólico.

Interaccionismo Simbólico

Según Cedeño y Sucre (2019) el interaccionismo simbólico “es una tendencia distintiva del paradigma interpretativo, cuyas orientaciones metodológicas comparten” (p. 02). El interaccionismo simbólico es una corriente que tiene a Mead, Blumer y a Goffman entre sus más insignes referentes intelectuales que fundaron un movimiento llamado “Escuela de Palo Alto” o “Colegio Invisible”. Sin embargo, el desarrollo metodológico que nos propusimos poner en práctica para el desenvolvimiento de esta investigación, llevó el sello explícito de Blumer.

A continuación, colocaremos una afirmación de este autor que señala que el interaccionismo simbólico se funda en un coherente cuerpo de tesis: Las personas actúan sobre si mismos o sobre otras personas, en base a las significaciones que les atribuye. Es decir, según Blumer (1982, p.17):

1. Los humanos actúan respecto de las cosas sobre la base de las significaciones que estas cosas tienen para ellos, o lo que es lo mismo, la gente actúa sobre la base del significado que atribuye a los objetos y situaciones que le rodean.
2. La significación de estas cosas deriva, o surge, de la interacción social que un individuo tiene con los demás actores.
3. Estas significaciones se utilizan como un proceso de interpretación efectuado por la persona en su relación con las cosas que encuentra, y se modifican a través de dicho proceso.

El interaccionismo simbólico plantea un quehacer distinto al modelo cuantitativo en las ciencias sociales, a través de métodos que permiten explicar la realidad desde la acción y la interacción entre el sujeto, el mundo y sus formas de comunicación en un escenario relegado: Microsociología y vida cotidiana. El enfoque interaccionista, de acuerdo con Blumer (1982) “identifica a la acción como su unidad básica”. La actividad comienza con “un impulso interior en vez de con un estímulo externo” (p. 19).

Se considera desde esta perspectiva, que la actividad puede seguir un curso considerablemente amplio antes de manifestar una expresión externa. Esto es contrario al enfoque que establece el estímulo-acción como método de análisis de la realidad que pretendía llevar los fenómenos sociales a la práctica de laboratorio, que emplean las llamadas ciencias “puras” en el campo de la psicología, la antropología y la sociología. Los símbolos que fluyen en esos procesos discursivos y sus significantes, son marco esencial de estos estudios de carácter cualitativo.

Para Carabaña (1978) el interaccionismo simbólico como método, “resulta sumamente fecundo, en especial para el entendimiento de los aspectos psicosociales de los niveles estructurales” (p. 78). El interaccionismo simbólico obtiene de la cotidianidad elementos para su comprensión centrándose en el estudio de grupos pequeños. Según Blumer (1982) “la investigación puede emplear herramientas tales como la historia de vida, la entrevista, el estudio de caso, diarios personales y cartas” (p. 89).

Del mismo modo, el interaccionismo simbólico puede involucrar la observación directa, escuchar conversaciones, registros públicos, grupos de discusión, etc. También puede orientarse hacia nuevos ámbitos como las redes sociales, los chats, los grupos de

discusión, susceptibles de ser estudiados por su naturaleza con desarrollos hasta ahora desconocidos: Etnografía virtual, fenomenología virtual. Con estas herramientas la investigación estaría potencialmente habilitada, para “atrapar” la experiencia de las personas y hacer así inteligible su comportamiento, independientemente del lugar o no-lugar donde se encuentren, según (Forni, 2003).

Es oportuno partir de esta visión para “indagar” sobre las acciones y los contenidos significantes del mundo donde se produce el problema que nos planteamos. Para ello, la indagación científica comienza a través de la formulación de preguntas acerca del mundo empírico y su conversión en problemas, como aprendimos de (Blumer (1982).

Para lograr esto, fue necesario que la investigadora se familiarizara con esa parte de la realidad que fuimos a “indagar”, allí donde se encuentra el problema de la investigación. Recordemos lo que nos dice Forni (2003) sobre que los “esquemas, problemas, datos, conexiones, conceptos e interpretaciones deben ser construidos a la luz de la naturaleza del mundo empírico bajo estudio” (p. 27).

Lo antes expuesto indica un esfuerzo por parte del investigador (a) de estar en posición para desaprender preconceptos y prejuicios que obstaculicen una visión cercana de la particularidad investigada, de manera que pueda adquirir diversas técnicas de aproximación desde la otredad.

Para acercarse al objeto de estudio, se recomienda dos primeros pasos que pusimos en acción durante la presente producción académica: La exploración y la inspección (Blumer, 1982). A saber, de Forni (2003) para poder lograr ambos, se debe, en primer lugar, obtener “una familiaridad comprensiva y cercana” con la vida social donde existe el

fenómeno que se va a estudiar y que le es ajena al investigador (a) y, en segundo lugar, “desarrollar y afinar” la indagación de modo que el problema, la dirección de la investigación, los datos, las relaciones analíticas y las interpretaciones “provengan y permanezcan enraizadas” (p. 59), en la vida empírica bajo estudio.

Lograda la exploración, la inspección requirió que la investigadora realizase un examen intensivo y focalizado de los contenidos empíricos de los elementos propósito de análisis. Para graficar lo anterior, nos sumamos al entendido de que el investigador (a) debe también dilucidar las relaciones presentes entre dichos elementos, asunto que nos indica (Alexander, 2016), tarea que emprendimos con el fin de lograr una comprensión de la realidad investigada desde esta perspectiva.

Según Forni (2023) “Blumer denomina elementos analíticos a los ítems generales o categóricos empleados en el análisis de, por ejemplo, la integración, la alienación, la asimilación, la movilidad social, el liderazgo carismático, etc” (p. 09). Para este autor, la inspección de estos elementos analíticos es “flexible, creativa y libre de tomar nuevas direcciones” (p. 10). Con esta disposición que nos permite la inspección, nos fuimos a las instancias empíricas del elemento analítico, observándolas desde distintas perspectivas e intentamos mirarlas tal y cómo son, para luego hacernos preguntas y cuestionamientos sobre las mismas.

En la inspección, el elemento analítico se desarrolla a través del escrutinio del mundo empírico en sí mismo, no hay que formular hipótesis sobre este, ni descargar estímulos para generar algún tipo de reacción en búsqueda de respuestas sin tomar en cuenta la trayectoria de esta acción.

De igual modo, la inspección, es un procedimiento que nos sirvió para aislar las relaciones entre los elementos analíticos que señala Blumer (1982), esas que pudieran suponer la existencia de una conexión de sentido, entre los componentes en el mundo empírico y así poder comprender el significado de sus símbolos.

El objetivo de la etapa de inspección es refinar el concepto y establecer un componente analítico. El próximo paso es aislar las relaciones entre los componentes analíticos. El mismo Forni (2003), nos dice que “esta tarea presupone la existencia de conexiones de sentido entre los componentes en el mundo empírico” (p. 17). Es importante señalar que estas conexiones no son asignadas o hipotetizadas, son desveladas.

Una vez que las relaciones entre los componentes analíticos han sido “descubiertas”, pasamos a formular proposiciones, construimos un esquema teórico, nos acercamos empíricamente al problema, interpretamos las claves otorgadas por los informantes; las relaciones, las proposiciones y la teoría resultante a través de un examen renovado del mundo del fenómeno, tal y como señala la orientación metodológica de Blumer (1982). Estos fueron los aportes que el interaccionismo simbólico otorgó al desenvolvimiento de este trabajo.

De igual manera, hicimos una descripción densa de las informaciones que nos han suministrado las Personas para el Diálogo. Así, como de algunas de las observaciones que realizamos a lo largo de nuestro trabajo. De acuerdo con Geertz (2000), en su libro “La interpretación de las culturas”, la descripción densa es de suma utilidad a la hora de interpretar los significantes culturales. Con ella, podemos ir más allá del simple aparente y desentrañar los significados y los símbolos que se expresan codificados en cada

manifestación lingüística, pero también gestual o de los objetos que conforman un escenario histórico social en el que se desenvuelven las personas a las que investigamos.

Todos estos elementos pudieran ser importantes a la hora de describir densamente, lo que inicialmente fuera superficial. De esta manera, en esta investigación pudimos captar fenómenos implícitos en los códigos de la cultura suculense. Valga reflexionar acerca de la relevancia que tiene el conocer el lenguaje y las formas de expresiones de los (as) investigados (as), en este caso de los (as) suculenses, de su vida y de sus simbologías, para poder acercarnos a esta descripción densa, tal y como creemos que logramos hacer en esta producción.

Como ya hemos reiterado en varias oportunidades, por medio de la utilización de diferentes métodos cualitativos abordamos la temática de esta investigación. La hermenéutica interpretativa, la fenomenología, el interaccionismo simbólico, la etnometodología, el análisis del discurso, el análisis de conversaciones, al igual que diferentes técnicas que se desprenden de estos diversos métodos y también, el uso de una variedad de disciplinas, ya mencionadas con anterioridad, con las cuales logramos establecer mecanismos de complementariedad, para el aprovechamiento de sus potencialidades en el avance y finiquito de esta investigación.

Durante el ejercicio de esta metódica que empleamos en la presente investigación, nos propusimos cambiar algunas terminologías que nos han parecido contrarias al espíritu de lo descolonial que pregonamos. Esto lo hacemos persuadidos de que, en un mundo apalabrado como el nuestro, el lenguaje desde donde se enuncia es de gran significancia, al

igual que lo son, los símbolos lingüísticos con los que se comunique, con los que se aborde y desde donde se enuncie y pronuncie.

Estas formas otras de nomenclatura, con que denominaremos términos que son nombrados generalmente de un modo ortodoxo y estrictamente de una manera, no son un mero asunto de formas, por el contrario, estamos convencidos de que en la enunciación se encuentra buena parte del trabajo para lograr un cambio epistémico y político de nuestra sociedad.

Como veremos a continuación, no es un simple cambio de formas decir, por ejemplo: “informantes claves”, que decir: “Personas para el Diálogo”. Lo primero, remite a un personaje inédito y externo que espera pasivamente a que el investigador vaya y le extraiga alguna información clave. La segunda expresión, la que hemos utilizado en este trabajo, dota de carácter dialogante con el Otro (a) presente, activo, vivo en esta investigación.

Personas para el Diálogo

De acuerdo con lo anterior, nos fuimos a la búsqueda de “Personas para el Diálogo”, entendiendo que, en la investigación cualitativa la selección de las personas facilita al investigador (a), como nos muestra Martínez (2011) “la información necesaria para comprender el significado y las actuaciones que se desarrollan en determinado contexto y que tiene unas características claramente diferenciadoras” (p. 62).

La selección de estas Personas para el Diálogo, se hizo con criterio opinático, también denominado criterial o etnográfico. La autora de esta investigación, debió hacer

una reflexión profunda de quiénes eran esas personas que de manera activa participaron en este trabajo y que representaron un aporte importante para los fines de la investigación.

Las personas que seleccionamos para dialogar acerca de los fines y objetivos de la investigación, fueron escogidas en función de los temas y cuestiones afines a este trabajo, siendo los (as) mismos (as), vinculables a los aspectos del imaginario sucrense, sus elementos identitarios de la clase subalterna y a sus saberes periféricos. Son los casos de personajes de la cultura tradicional y la moderna sucrense; patrimonios culturales vivientes, cultores, cronistas, historiadores, personas nacidas y criadas en el estado Sucre.

Muestreo Opinático

Existe una diversidad de técnicas de muestreo: muestreo deliberado o por juicio de expertos, muestreo en bola de nieve, muestreo por cuotas, muestreo aleatorio simple, muestreo sistemático, muestreo por conglomerado, muestreo estratificado y muestreo por conveniencia. De tan amplia gama de procedimientos de muestreo, en la presente investigación se eligió el muestreo por conveniencia, también denominado muestreo etnográfico, criterial u opinático.

Las “Personas para el Diálogo” fueron seleccionadas a través del muestreo opinático. Recordemos que un muestreo opinático resulta, según Martínez (2011) de “la selección de los elementos y la determinación del tamaño de la muestra según el criterio del investigador” (p. 49). Por esta misma razón, a este muestreo también se le denomina muestreo etnográfico o criterial.

Los criterios que consideraremos para la selección de las “Personas para el Dialogo” en la presente investigación, fueron los siguientes:

a) Qué las “Personas para el Diálogo”, fueran nativas o de 30 años de residencia en el estado Sucre.

b) Qué las “Personas para el Diálogo” fueran hijos (as) de padres sucrenses.

c) Qué las “Personas para el Diálogo”, residieran en el estado Sucre para el momento de desarrollo de la investigación.

d) Qué las “Personas para el Diálogo” nacidas o criadas en el estado Sucre por más de 30 años, tuvieran un mínimo de 10 años de residencia consecutiva en el estado Sucre al momento de esta investigación.

f) Qué las “Personas para el Diálogo”, tuvieran vinculación con colectivos o movimientos sociales, cuyo activismo sea representativo de algún sector cultural o de la historia local o regional del estado Sucre, al momento de esta investigación.

g) Qué las “Personas para el Diálogo” tuvieran entre 30 y 90 años de edad.

Estos fueron los criterios que usamos para la selección de las Personas para el Diálogo.

Por otra parte, la selección de especialistas para ser entrevistados tuvo las siguientes consideraciones:

- 1) Personas de reconocida trayectoria en dependencias culturales gubernamentales.
- 2) Investigadores con trabajos en materia cultural y/o identidad sucrense.

3) Residentes o nacidos en el estado Sucre.

Cantidad de “Personas para el Diálogo”

Para la presente investigación debimos delimitar una cantidad de personas con las cuales establecer el dialogo y las entrevistas que nos planteamos. Por eso, para la definición de la cantidad de “Para el Diálogo”, nos valimos de interaccionismo simbólico, método que permite seleccionar muestras cuya fuerza radica en la cualidad de las mismas, su simbología y su influencia en el comportamiento entre seres humanos, en vez de la elección del tamaño muestral a través de ecuaciones y modelos estadístico-matemáticos. Esto no se hizo con el fin de hacer generalizaciones y transferencias, sino con miras a lo que Cedeño y Sucre (2019) plantean para “comprender la vida social a partir de la interpretación de los significados que el hombre le concede a sus acciones” (p. 92).

En tal sentido, la muestra que establecimos para tales fines fue de seis (6) “Personas para el Diálogo”, distribuidas en grupos de dos (2) en cada uno de los tres (3) ejes, en que decidimos delimitar al estado Sucre para efectos del presente trabajo, valga nombrar: eje 1: Valdez, Mariño, Cajigal, Libertador y Benítez. eje 2: Arismendi, Bermúdez, Andrés Mata, Andrés Eloy Blanco, Ribero y el eje 3: Sucre, Cruz Salmerón Acosta, Bolívar, Mejía y Montes. Estas seis (6) “Personas para el Diálogo”, tal y como mencionamos antes, son representativas del sector cultural del estado Sucre en cada uno de estos ejes, en los ámbitos que tienen que ver con este trabajo.

Para las entrevistas de los especialistas, escogimos a tres (3) personas.

Fuentes de Información

Las fuentes de información que usamos en el desarrollo del presente trabajo fueron de interacción directa con las personas que fueron definidas como “Personas para el Diálogo”, en nuestras entrevistas, conversaciones y reflexiones, de acuerdo con los criterios que hemos definido anteriormente.

De igual modo, recurrimos a documentos escritos como libros, textos literarios, de historia, literaturas y narrativas del estado Sucre y de sus personajes, poesías, entre otros; hemerotecas, revistas y todo documento que nos sirviera para los propósitos de la investigación. También fuimos en búsqueda de audios y documentos audio-visuales que nos fueran de utilidad, como conferencias virtuales con especialistas.

Técnicas e Instrumentos de Recolección de Datos

Las técnicas de recolección de datos son definidas, de acuerdo con Tamayo (1999) como “la expresión operativa del diseño de investigación que especifica concretamente como se hizo la investigación” (p. 126). Así mismo, según Bisquerra (2000) las técnicas son “aquellos medios técnicos que se utilizan para registrar observaciones y facilitar el tratamiento de las mismas” (p. 28).

A continuación, describiremos las técnicas de recolección de datos que usamos durante esta investigación:

Arqueo/genealogía

Construir un arqueo/genealogía de la Sucrenidad ha resultado uno de los esfuerzos más imperiosos del presente trabajo. Sin embargo, la laboriosa tarea de edificar una genealogía, de acuerdo con las relaciones de poder inmersas en ella, con el fin de lograr

observar la enredadera de intenciones, intereses, intersecciones y del ejercicio mismo del poder y sus dispositivos, nos ha dado una apreciación amplia de la magnitud de lo que subyace, en distintas manifestaciones de lo identitario suicense.

Este arqueo/genealogía, está inscrita en la propuesta del filósofo Foucault (2002). El tiempo deja de ser lineal y gradual y la reconstrucción de eventos está marcada por la interpretación de las relaciones y efectos de poder que convergen para que ocurran los acontecimientos.

Conversar Alterativo

Conversar con el Otro (a), ha sido para esta investigación una práctica cotidiana de hacer descolonial. No se trata de colocarse en el rol de investigador (a) y emitir preguntas, que pudieran inducir a respuestas o reacciones que deseamos obtener. Contrario a ello, es una manera de escuchar y de interactuar con el Otro (a), desde una condición de iguales.

Con la posterior cita, pasaremos a reforzar lo señalado:

El conversar alterativo se convierte en una condición *sine qua non* para la estabilidad y armonía en las relaciones humanas. El diálogo intercultural es un conversar afectivo y reflexivo, sin supuestos, sin expectativas, sin *a priori*, sin condiciones, permitiendo que “el otro” también pregunte y exprese sus emociones, juicios y valoraciones. Es un dialogar respetuoso y solidario, con afecto, entre iguales. El diálogo intercultural no es una entrevista, en la que una cultura predomina sobre la otra, es un conversar espontáneo y fluido, emergente. (Figari, 2009, p. 03)

Por otra parte, el mismo Figari (2009) nos indica que el conversar alterativo “no se propone “sacar” información, sino que pretende producirla” (p. 10). Por medio de esta táctica nos acompañamos, nos escuchamos e interactuamos en un reflexionar donde la voz de todos (as) se hace palabras y letras vivas.

Según Arias y Ortiz (2018) “el conversar alterativo no es una técnica (en lugar de ser un camino que nos conduce al conocimiento, es ya un lugar de conocimiento, una acción/huella decolonial)” (p. 03). Esto tuvo una relevante importancia para nuestro trabajo, ya que no solo los resultados han sido notables para nosotros, tan igual de significativos, han sido las maneras otras que usamos para obtenerlos.

En el mismo orden de ideas, así como para Maturana (2001) el presente se puede cambiar por medio del lenguaje, del diálogo respetuoso y fraterno, relacionar el vivir con el entrelazar tanto del “lenguajear y el emocionar” (p. 05), estamos convencidos de que en el hacer investigativo descolonial está la posibilidad de ese cambio.

Con la acción del conversar alterativo:

Se desea generar interacción con quienes se conversa, es decir, no hay imposiciones, solo se propone un tema de concertación y se respeta la forma como el interlocutor lo aborda, no existen restricciones en cuanto a lo que exprese la persona o personas. Se busca que la persona se autoconciencie y sobre todo escuche su propia voz a través de su reflexión. [...]. no es una entrevista, es un conversar espontáneo y fluido, emergente”. (Arias y Ortiz, 2018, p. 09)

En esta investigación usamos el conversar alterativo de manera reiterativa. El uso discreto de dispositivos tecnológicos como grabadoras o teléfonos móviles, nos permitió poder volver sobre la conversación en reiteradas oportunidades para lograr hacer emerger las categorías que subyacen en la conversación con el Otro (a) y con nosotros mismos.

Reflexionar Configurativo

El reflexionar configurativo implica volver a flexionar una y otra vez sobre una misma cosa. Nos conduce a interpelarnos, a soltar creencias, ataduras epistemológicas, horizontes predeterminados. El reflexionar configurativo nos induce a volver sobre el

conversar alterativo con las Personas para el Diálogo, a la pregunta, a la búsqueda de consensos, a la escucha profunda y al análisis de los objetivos que se buscan en una investigación, que deja de ser del investigador, para pasar a ser del colectivo que la ha construido; pero donde el investigador (a) realiza un complejo ejercicio de conversar alterativo, dialogar con los autores de las diferentes fuentes bibliográficas que consulta y reflexionar consigo mismo en un dialogar introspectivo.

Según Bisquerra (2000) el reflexionar configurativo “nos deslinda de lo ya configurado, manejado y manipulado con el interés de obtener información para provecho particular, ir creando un discurso habitual, lleno de cultura, acontecimientos que describan el mundo que hemos ido configurando” (p. 190). Es un reflexionar de gran complejidad, como dijimos en líneas anteriores. Este, tiene en cuenta los acontecimientos de manera holística. Pero, además, tiene en cuenta las relaciones e interconexiones en las cuales se desarrolla el fenómeno.

Importa en este reflexionar, el lugar, la historia, la cultura, en fin, la episteme que permea la investigación. De acuerdo con Bautista (2014) podemos decir que “aquí lo más importante no es la sustancia sino el proceso. No importa tanto el ente en cuanto a configuración ontológica, sino las relaciones entre los procesos” (p. 13).

En esta investigación utilizamos el reflexionar configurativo como técnica para interpretar el conversar alterativo que tuvimos con las personas para el diálogo, con el objetivo de hallar respuestas, en el entramado simbólico y en los significantes de la cultura suculense. El uso de esta técnica, o más bien táctica, como le señalan sus propulsores, nos sirvió para desvelar la trama oculta que debe surgir en la práctica colectiva de la reflexión.

Tal como señalan Arias y Ortiz (2018) del “entrelazamiento de discursos que configura la cotidianidad, el entretejido lingüístico que deviene realidad, el texto configurado en las biopraxis cotidiana, la configuración sígnica subyacente” (p. 04).

Entrevistas Semi-estructuradas

Hicimos entrevistas semi-estructuradas, con el fin de tener unas respuestas más precisas de algunos aspectos que nos interesaban para manejar el desarrollo de este trabajo. Las entrevistas semi-estructuradas tienen como instrumento, una guía de asuntos o preguntas y el entrevistador tiene la libertad de introducirle preguntas adicionales, para precisar conceptos u obtener mayor información sobre el tema investigado. Empleamos estas entrevistas en algunos momentos puntuales de la investigación, en los que sentimos que debíamos tener este tipo de herramientas, para orientar con mayor eficiencia la conversación, de acuerdo con (Hernández, 2016).

Observación Profunda

Del mismo modo, hicimos uso de la observación profunda para la recolección de datos. Esta consiste en observar al fenómeno de estudio dentro de una situación particular. Esto se hace sin intervenir ni alterar el ambiente en el que el objeto se desenvuelve. Esta técnica se operacionaliza con una guía de observación, en la que se incluyen los aspectos más relevantes a observar, según la Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL, 2003).

Cabe destacar que, en este caso, la investigadora que ha hecho observación profunda, es parte de la sociedad que estudia y de la cultura que investiga. Por eso, es una

mirada llena de la subjetividad del suceso en la búsqueda de la suceso, por lo que sigue siendo una mirada desde adentro.

Diario de Observación

Llevamos un diario de observación. Esta técnica permite al observador plasmar en un registro in situ, de forma clara y precisa, buena parte de la información obtenida para facilitar su posterior análisis (Hernández 2016). Es importante decir que, en este paso, hicimos de nuestras anotaciones un ejercicio bastante consciente de nuestra subjetividad, implícita en cada una de las palabras expuestas, ya que es nuestra manera de percibir la vida lo que va plasmado en el diario de observaciones.

Arqueo Bibliográfico

Consiste en un inventario de los materiales escritos sobre la temática seleccionada. Se requiere el ser acucioso, sistemático y cauteloso, en relación con la selección de la información, que posteriormente debe someterse a revisión. Para ello, en acuerdo con Ayestaran (2018) remarcamos que “así también es necesario descartar informaciones de dudosa procedencia, es decir, aquellas provenientes de fuentes no arbitradas” (p. 01). Del arqueo bibliográfico se obtuvieron los troncos teóricos que sustentaron la investigación.

Análisis Documental Interpretativo

Fue otra de las técnicas que usamos. El análisis documental interpretativo de los textos obtenidos del arqueo bibliográfico a los que hicimos hermenéutica es nuestro trabajo para una mayor aproximación al objeto de estudio. Esto, implicó que pudiéramos tener,

como señalan Arráez, Calles y Tovar (2006) “la posibilidad de interpretar, detectar nuevas direcciones y extraer conclusiones en horizontes de comprensión más amplios” (p. 03).

Nota Aclaratoria

Queremos recordar al lector (a) que ninguna de las técnicas e instrumentos seleccionados, necesitaron ser sometidos a pruebas de validez o de confiabilidad. La entrevista, por ejemplo, es válida en sí misma. Esto se deriva del hecho de que la entrevista posibilitó el chance de preguntar y repreguntar, hasta que se alcanzó la saturación de la misma en esta investigación.

La saturación es un momento en el que no es posible obtener nada nuevo del entrevistado, de acuerdo con nuestra perspectiva. Esto no implica que no hayamos tenido la rigurosidad y la prudencia como para guardar los instrumentos usados en esta investigación, sus resultados y sus auditorías. Para acceder a ellos, puede ir a los anexos de este trabajo, a los lugares y números de teléfonos, email de contactos, así como al canal de youtube Liliena Vargas donde podrá obtener los audios, fotografías y filmaciones originales que sirvieron de sustento a esta investigación y que resguardamos bajo el uso de estas técnicas de la netnografía.

CAPÍTULO III: MARCO TEÓRICO REFERENCIAL

Trabajos Claves

Antes de avanzar hacia los Fundamentos teóricos de la investigación, expondremos algunos trabajos relacionados con la misma. Se tratan de artículos científicos y tesis doctorales vinculadas a las categorías fuerza del texto en curso. Estos sirvieron para dar luces a la puesta en marcha de lo que hemos desarrollado.

Uno de ellos, es el artículo titulado “Globalización e Identidad Latinoamericana” de Arenas, publicado en la revista “Nueva Sociedad” nro. 147, en enero de 2007. Este escrito trabaja la categoría identidad vista desde América Latina bajo las nuevas circunstancias históricas y sociales de los acontecimientos contemporáneos y pasados.

Es una perspectiva que invita a la insurgencia desde la identidad como elemento de colectivización frente al marco de la globalización moderna. Las reflexiones que encontramos en él, ayudó a esclarecer la importancia de comprender la identidad en el ejercicio de lo colectivo, (la clave para su comprensión en el contexto de América Latina). De igual manera, nos permitió afirmar que a la identidad no es el elemento “puro” e “inamovible” lo que la define, sino, la expresión de la diversidad cultural y temporal, dialéctica, la que la compone, “así como del carácter procesal inherente a toda sociedad”.

Este artículo ha sido de gran provecho en términos teóricos para redimensionar nuestro concepto de identidad y de lo identitario desde una visión del Sur, una visión Latinoamericana.

Otro artículo relevante para esta investigación es el que ha desarrollado Ytarte y que lleva por nombre “¿Culturas contra ciudadanía? Modelos inestables en educación”. Ha sido publicado en la revista Iberoamericana de Discurso y Sociedad del año 2017. La autora reivindica lo identitario como el eje de la cultura de lo comunitario, algo que la modernidad y su empeño por homogenizar la vida, no pudo eliminar.

Sus aportes acerca del abordaje de lo identitario como constructo social de la otredad, nos sirvieron a los fines teóricos de nuestra investigación. Por otro lado, el análisis que hace esta autora acerca de la edad moderna de las ciencias y sus implicaciones, en términos teóricos y metodológicos mayormente eurocéntricos, para intentar explicar el universo todo, nos ha servido para reorientar nuestra investigación, desde una postura más autónoma que intenta buscar las claves de la misma, en una posición geopolítica definida.

Arias y Hernández (2010), nos presentan un artículo denominado “Interculturalismo y Hermenéutica: De la tradición como pasado a la actualidad de la tradición”, publicado en la revista Cuicuilco. En el texto se realiza una crítica a los usos del concepto “tradición” en el interculturalismo, por una parte, y a la distinción entre la tradición como pasado y la modernización como presente. La idea de que hay pueblos cuya identidad se define por su tradición, y otros cuya identidad no depende de ella, se pone en cuestionamiento en este trabajo de gran interés para nosotros.

Esta hermenéutica filosófica, venida de la “tradición” de Gadamer, expande el alcance de este concepto a toda comunidad humana, y propone un concepto multidimensional de tradición, lo cual redimensiona la mirada hacia la tradición, en diferentes ámbitos de la vida y de los “haceres” empíricos. La propuesta, critica la idea de

tradición que enfatiza como rasgo principal el pasado, mostrando razones para renunciar a la distinción, entre pueblos tradicionales y pueblos no tradicionales o modernizados. La idea de la diversidad, propia del concepto en Gadamer, que analizan los autores en este artículo y que tomamos como uno de los aspectos importantes de nuestro trabajo, nos señala a la tradición como “una pluralidad de voces del pasado que convergen en el presente, perdiendo así todo rasgo de homogeneidad” (p. 18).

“El Imaginario Social Instituyente”, por Castoriadis (2014), es un artículo que aclara al lector (a) acerca de la propuesta categorial a la cual se refiere el autor, y que se convirtió en uno de los más importantes elementos que sostienen esta investigación.

Castoriadis, nos instruye sobre su significado, al mismo tiempo que, muestra las dinámicas que genera la sociedad entorno a los “individuos” y la psique. Es un texto esclarecedor, que nos permitió comprender términos teóricos fundamentales para nuestro trabajo y nos dotó de herramientas conceptuales con las cuales nos pudimos acercar a desentrañar los imaginarios instituyentes de la cultura sucrense.

En este artículo, el autor nos explica que:

No hay oposición entre el individuo y la sociedad, el individuo es una creación social, en tanto tal y en su forma social histórica dada cada vez. La sociedad es creación, y creación de sí misma, autocreación... Es una cuasi totalidad cohesionada por las instituciones (lenguaje, normas, familia, modos de producción) y por las significaciones que estas instituciones encarnan (tótems, tabúes, dioses, dios, polis, mercancía, riqueza, patria, etc.). Ambas - instituciones y significaciones- representan creaciones ontológicas. (Castoriadis, 2014, p. 09)

De acuerdo con la cita anterior, queda claro que lo instituido en una sociedad no ha sido producto de una conjura celestial. Por el contrario, es lo que el propio ser humano ha

instaurado en cada época para hacerla parte del sentido común, a tal forma que se termina fetichizando, para decirlo en reflexiones con (Dussel, 2016) y se vuelve una especie de ente que a su vez instituye las relaciones humanas.

Lo anterior, al mismo tiempo nos hace mirar la importancia de la imaginación en la construcción de las instituciones y su influencia sobre la psique y viceversa, lo que nos dio luces en la elaboración de estrategias que nos permitieron poder mirar desde la perspectiva de nuestro trabajo a las instituciones, que dan “sentido” a la vida y a la muerte de los sujetos socializados, de acuerdo a los significantes que estas representan para ellos y al mismo tiempo, que fueron creadas y están sustentadas en las personas. Sin duda, este artículo fue, en gran medida, un impulso a nuestra investigación.

Nuevamente nos encontramos frente a un trabajo de Castoriadis (2008): “Transformación Social y Creación Cultural”. Este artículo, nos llevó a adentrarnos en conceptos que se convirtieron en referentes en nuestra investigación, y que tienen que ver con los valores que culturas otorgan a distintos significantes de acuerdo con las instituciones en las que tienen sentido dentro de sociedades situadas, en un contexto y tiempo determinados.

Para el autor:

Los valores no son dados por una instancia externa ni descubiertos por la sociedad en sus yacimientos naturales o en el cielo de la razón. Son, cada vez, creados por la sociedad considerada, como núcleos de su institución, señales últimas e irreducibles de su significación, polos de orientación del hacer y del representar sociales. (Castoriadis, 2008, p. 02)

El autor se pregunta “¿qué es lo que en la actualidad muere?”, para dar paso a una serie de argumentos que indican el fin de la modernidad y su manifestación en la cultura contemporánea.

Al mismo momento que destaca la ambigüedad de los valores de este tiempo, como señal de esa agonía y la necesaria realización de una sociedad autónoma, que se ancle en la creación de valores que instituyan una forma de vida, que como nos dice el propio Castoriadis (2007) en otro de sus trabajos, nos atrevamos a pensar que sea “justa, en la que los individuos autónomos, libres e iguales viven en el reconocimiento recíproco. Reconocimiento que no es solamente una simple operación mental, sino también y sobre todo, afecto” (p. 87). Esta perspectiva nos dio instrumentos metodológicos, teóricos y ontológicos, con los cuales nos arriesgamos a pensar en el marco de esta investigación.

Por su parte, consciente del silencio a que han sido reducidos los “Condenados de la Tierra”, Spivak (2003) se pregunta “¿Puede Hablar el Sujeto Subalterno?” Este trabajo interpela la voz del sujeto subalterno y nos increpa a tomar partida acerca del papel del investigador (a), en su ineludible subjetividad para internarnos en el mundo de la posición del “Otro” (a), el de la clase subalterna.

En este texto hallamos importantes aportes sobre los que logramos conectar nuestra investigación. la búsqueda de la voz de la subalternidad, fue parte activa de nuestros propósitos. En los saberes periféricos y en las expresiones de la identidad es posible escuchar sus ecos.

La subalternidad toma sentido para nuestro trabajo en especial atención a lo que en ella subyace. Es decir, a los símbolos y significantes desterrados de la superficie y del

centro de los lugares de la modernidad hacia la periferia. Saberes y sentires que resisten en diferentes formas latentes y soterradas como las tradiciones culturales, los ritos mágico-religiosos, entre otros que planteamos en esta investigación. Del mismo modo, estos estudios, llamados “Estudios Subalternos y Postcoloniales”, fueron preciosos para el enfoque descolonial que dimos a nuestra producción.

“Poder y Subjetividad. Un Discurso Vivo”, es el título de la tesis doctoral de Garay (2001), de la Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Psicología. Con un discurso que hace gala del título que anticipa esta obra, la autora nos conduce por el hilo de lo “vivo”. La profundidad de esta investigación se sumerge en la exigencia que requiere el análisis de categorías, como las aquí planteadas (subjetividad y poder), sin perder la fluidez que permiten las palabras dibujadas para los ojos y los oídos del Otro (a).

Su estilo literario, definido y honesto, lleno de alteridad convertida en foro ontológico, de otredad como práctica ética de la investigación científica, nos ha servido de inspiración para intentar configurar un discurso cercano y con estilo propio.

Por otro lado, el modelo que la autora asume para la construcción de las elaboraciones teóricas, es el socioconstruccionismo y la psicología social crítica. Asume al socioconstruccionismo, sin dejar de hacer deconstrucciones sobre las cuales reconstruye el método con propia idiosincrasia, que desarrolla en el trabajo que nos presenta. En el socioconstruccionismo de Garay (2001), se cuestiona el relativismo y se propone una visión contraria a la “indiferencia” que este presupone, dándole una redimensión a su propuesta.

Incluye Garay, para ampliar el abordaje metodológico de las categorías poder y subjetividad, a la psicología social de Armistead (1974), el interaccionismo simbólico de

Mead (1934) y la etnometodología de Garfinkel (1966) y Heritage (1984). En este trabajo se muestra una clara evidencia de la posibilidad de integración de métodos en los trabajos cualitativos, tal y como es la orientación en la metódica descolonial y transmetodológica que hemos asumido. Su trabajo nos fue de gran utilidad para adentrarnos en las nuevas propuestas metodológicas. También nos sirvió para comprender mejor al interaccionismo simbólico, la etnometodología y la psicología social que usamos en esta investigación como guías fundamentales.

El desarrollo de la producción de Garay, se sitúa en la postura epistemológica del paradigma cualitativo. El pensamiento crítico de su análisis abraza una decisión política sobre el poder y la subjetividad, tal como en nuestro trabajo se asume un compromiso con la descolonización, como eje transversal de la investigación. Cabe el momento para hacer un paréntesis y mencionar que entorno a la postura descolonial que hemos asumido, no pretendemos empantanarnos en una discusión que nos parece estéril acerca de otras categorías como decolonial, poscolonial o anticolonial, entre otras.

Para nosotros, la categoría descolonial refrendada por el filósofo latinoamericano Enrique Dussel (2007), en su propuesta de un mundo transmoderno, arroja los objetivos que pretendimos abordar con este trabajo y nos sirve como referente contundente para hacer uso de la misma, ya que, en ella reside la intención de accionar en todos los ámbitos, en este caso, en el ámbito académico, por lograr superar a la modernidad como proyecto civilizatorio de la humanidad, por medio del desentrañamiento de sus formas de opresión que deben ser demolidas y sustituidas por otras, múltiples alternativas como tantas culturas existen.

Siguiendo con Garay (2001), las categorías subjetividad y poder, nos han interesado desde esa perspectiva de lo “vivo”, así como lo señala la autora, y creemos que su visión se inscribe en el ejercicio axiológico de confrontar problemas del mundo actual, en donde se hace ineludible admitir la crisis de los postulados de la modernidad y la presencia de un clima cultural transmoderno, desde una nueva racionalidad de lo sensible que dé respuesta a la nueva sociabilidad del mundo de hoy, donde el tiempo ha dejado de ser lineal, en una sociedad que avanza por rupturas, en aceleración y vértigo, donde las relaciones parecen irse de nuestras manos.

En el mismo trabajo, existe una mirada hacia un camino que logra trazar una genealogía histórica, que nos deja observar las dinámicas que, sobre estas categorías y desde ellas, implican a los seres humanos en sus subjetivaciones y las significaciones que las construyen, desde las esferas de poder en los tiempos de la historia de la humanidad. Señala la autora que “las distintas concepciones del mundo son dependientes de su contexto cultural e histórico”.

En ese mismo orden, señala Garay “el análisis crítico del mundo en el que vivimos constituye una obligación indeclinable de la actividad filosófica”. Con esta aseveración nos indica el sentido teleológico de su propuesta. El camino que ha recorrido muestra la flecha hacia donde se pretende llegar, o más bien, indica un rumbo de quien camina, a la espera de encontrarse con un algo. Ese algo en la mirada de Garay (2021) pareciera ser tal como ella lo describe, “la obligación indeclinable de la actividad filosófica” (p. 122).

Ese caminar investigativo, que, valorado en la propuesta de esta autora, ese andar, nos remonta a la poesía de Machado, cuando se hace canción de un “golpe a golpe”, que

suenan más a “paso a paso”, a “cara a cara”, a “mano a mano”, para indicar la pertinencia del Otro (a), del que es sólo si existe el Otro (a) y porque pertenece a una comunidad, en la medida en que ésta le otorga sus atributos, parafraseando a (Mead, 1991). Todo camino de la subjetividad se hace entre el (a) investigador (a) y ese Otro, así como “se hace camino al andar”. Nosotros conseguimos en esta tesis, elementos ontológicos, teleológicos, axiológicos, metodológicos, teóricos y artísticos, que fueron relevantes para nuestra investigación.

Fundamentos Teóricos

Tal y como hemos señalado, la presente investigación contó con algunas categorías fuerza, como: identidad, subalternidad, saberes periféricos e imaginario social y descolonialidad. Por otro lado, están presentes la transmodernidad, dicotomía Norte-Sur, relación Sur-Sur, la modernidad como proyecto civilizatorio global, el colonialismo y colonialidad.

El eje filosófico que adoptamos ha sido “la filosofía de la liberación”, orientación epistémica y ontológica de elevada relevancia para este trabajo, enfoque que nos propusimos para que transversalizara el desarrollo de esta producción. En tal sentido, a lo largo de esta producción se ha desarrollado un debate sobre estos elementos que son parte a su vez del marco teórico referencial que presentamos.

En tal sentido, debemos señalar que el contexto del sistema neoliberal y la globalización ha pretendido homogenizar y, por consiguiente, debilitar y desestructurar el contenido simbólico, los imaginarios y los saberes de las culturas, las filosofías, los pensamientos y la vida misma en regiones del Sur global como Latinoamérica, en real

servicio de la acumulación de capital y de la persistencia del racismo, el patriarcado y el eurocentrismo como formas de opresión de la colonialidad. Se hace necesario para nosotros recordar que cuando nos referimos al Sur, no nos estamos remitiendo a un espacio geográfico en particular.

Lo anterior, se refiere a lugares geopolíticos que se contemplan desde la dicotomía Norte-Sur impuesta por la modernidad y que ha sido categorizada por los Estudios Postcoloniales como el desplazamiento de las clases subalternas hacia un Sur global en el cual se concentran los “sujetos” que, desde la mirada eurocéntrica racializada, son seleccionados como parte de un engranaje del sistema-mundo que le da sustento económico, político y cultural, basado, entre otras cosas, en la División Internacional del Trabajo a los países del norte, también global. Es decir, benefician a las potencias que controlan la hegemonía planetaria a costa de la mayoría de la población mundial, en medio de una serie de injusticias sociales que están presentes hasta dentro de sus propios países (el Sur dentro del Norte).

La persona resultante de este modelo civilizatorio que es “la modernidad de muerte”, como lo llaman un grupo de connotados filósofos latinoamericanos, los estudiosos vinculados en la Red Modernidad/Colonialidad, reproduce dispositivos para su propia opresión, en la medida que aisladamente intenta ser “competitivo” y “exitoso”. El sujeto, inoculado por los medios hegemónicos altamente tecnificados y con alcance global, a través de la internet, la televisión y otras formas de “comunicación”, parece ser el signo genérico de estos días, donde se percibe agonizar a la propia modernidad.

Uno de estos signos de tribulación, pareciera ser la imposibilidad del método cartesiano para explicar las nuevas socialidades, los saberes y la sensibilidad humana. También, el desastre ecológico y la pobreza mundial, son muestra de un proyecto fracasado. Sin embargo, la crisis de la modernidad, no ha soslayado la contundencia de la globalización, y con especial atención se han desarrollado las interconexiones cibernéticas como herramientas de la psicopolítica y de la necropolítica. Afortunadamente, esto no ha significado que los elementos identitarios de la subalternidad sigan presentes en las comunidades, por el contrario, tal y como podremos ver más adelante, siguen vivos y en resistencia.

Explica Díaz (2016) que “la identidad comunitaria, surge y logra generar altos niveles de cohesión social, imaginación y creatividad colectiva” (p. 66). Es “peligrosa” para el sistema neoliberal hegemónico, porque se plantea formas distintas de imaginarios sociales instituyentes, en el sentido que instituyen nuevas formas de vivir. Esta, se contrapone a la identidad globalizada moderna que sirve a la lógica del capital, al tiempo que se ancla en el espíritu humano de lo colectivo real, de la comunidad, de lo común frente a lo individual y frente lo efímero. La identidad comunitaria, nos muestra lo comunal y solo es posible de cara a la alteridad. Es decir, de cara el Otro (a). Quizás por eso, Segato (2021), insiste en que el camino de superación de la colonialidad, se encuentra en los girones comunitarios, en las vueltas a lo comunal y a su forma de generar identidad desde una mirada otra.

Hay una identidad que se construye entre la subjetividad de lo popular que resiste y que surge a partir de lo “nuevo”, pero con sentido en el hecho creativo de lo colectivo (Castoriadis, 2008). No es la identidad que subsume el capitalismo para hacerla parte de su

sistema, como si se tratara de la prebenda dadivosa para calmar un reclamo o una lucha popular, es la que se encuentra en la clase subalterna con todas sus contradicciones la que pretendemos desentrañar en este trabajo para hacerla emerger como categoría de análisis.

Según nuestra perspectiva, la globalización no logró su promesa de acabar con el Otro (a). Aunque el exterminio casi total de algunas civilizaciones ha estado presente en este sistema mundo, la resistencia de los pueblos y de lo comunitario como elementos de fuerza colectiva no moderna ha persistido por más de 500 años.

Según Castell (2012) “paradójicamente la globalización ha contribuido a realzar lo autóctono y el fortalecimiento de las identidades está resultando en una de sus más claras externalidades” (p. 203). Para efecto de nuestro trabajo, la identidad se fundamenta en lo colectivo. Es un grito subversivo, que se contrapone al proceso de acumulación y de individualismo de la sociedad capitalista. El concepto que aquí desarrollamos, es sincrético, histórico, dialéctico y dinámico. Se construye en la amalgama de culturas, tiempos, lugares y se define en la resistencia de sus movimientos.

Por otra parte, nos tomaremos unas líneas para introducir el concepto de subalternidad, que será clave a lo largo de este trabajo. No iremos directo al concepto, intentaremos hacer un cierto recorrido teórico por varios autores, con el fin de lograr mostrar la profundidad de esta categoría y la fuerza heurística que le da a nuestro trabajo. Para ello, es importante resaltar aquí el concepto de hegemonía en Gramsci (1985) para poder entender la subalternidad. Recordemos que es Gramsci quien despliega la teoría que pone de manifiesto la hegemonía con la cual el sistema capitalista preserva y reproduce las condiciones de su prevalencia.

No hay hegemonía sin base estructural, la clase hegemónica debe ser una clase principal de la estructura de la sociedad, que pueda aparecer como la clase progresiva que realiza los intereses de toda la sociedad. Gramsci (1975, citado por Varesi, 2007, p. 75)

Con lo anterior, este autor explica por qué “el sujeto oprimido” ha permitido su opresión, en palabras de Gramsci, su subordinación. “El sentido común”, como sentido de la lógica hegemónica, se impone a la sociedad y le da sentido al vivir y al accionar. Le da forma y legitimación a los imaginarios y significaciones del mundo en el que el ser humano de ese momento, vive. Con esto explica Gramsci como el oprimido acepta su condición de “dominado”, (entrecomillada la palabra dominación, ya que sabemos que ese estado es imposible en el ser humano, más bien deberíamos usar: oprimido). Incluso, puede llegar a subordinarse y secundar las acciones de los grupos o clases opresores y hegemónicos.

Por su parte, Lacan (2020) plantea el concepto de lo “inapropiado” o lo “inapropiable” del ser humano. Lo inapropiado como la no propiedad. Señala este autor que hay en el ser humano una condición que no es alienable y ésta, es la permanente búsqueda de la libertad. Eso de lo que no se puede apropiar nadie y que hace que el “hombre” (el ser humano), no concluya el proyecto histórico de la humanidad; ya que, siempre hallaría un proyecto de superación.

En otras palabras, que no se agote la obra del arte, parafraseando a Gadamer. aquello que hace, de acuerdo con Castoriadis (2008) que el ser humano, si llegara a satisfacer todas sus necesidades, “inventaría unas nuevas y nuevas maneras de satisfacerlas” (p. 89). Esto, le va a dar sustento al concepto de subalternidad al cual nos referimos en este trabajo.

Esto es lo que más adelante, Althusser (1969) va a tomar y que junto con los planteamientos de Gramsci, lo van a llevar a afirmar que no es posible la dominación, en tanto que el sujeto siempre busca mecanismos en los cuales halla espacios para la libertad, espacios donde se expresa la subalternidad. Es la clase subalterna de la que nos habla Gramsci, una clase subordinada por medio de mecanismos represivos y otros ideológicos como la escuela, la familia, la religión, etc, los que se vuelve subalterna porque acepta su condición, pero que no es totalmente dominada.

En el mismo transitar de pensamientos, se presenta el sujeto subalterno del que los autores de los Estudios Postcoloniales van a hacer uso. Ese, que recurre a los reductos de la posición que se le ha asignado en la sociedad, para hacer de ella, una trinchera de resistencia.

Necesario es apuntar que, es por ello que el surgimiento de la categoría subalternidad deja atrás el concepto de dominación, ya que aclara que no es posible un sujeto absolutamente dominado debido a ese sentido de lo inapropiado, o lo “inapropiable” y que debido a los niveles de resistencia que produce, es capaz de generar tal tensión en las fuerzas hegemónicas, de tal manera que estas se ven obligadas a ceder algunas concesiones por temor a perder el control de esa hegemonía, permitiendo la coexistencia de las fuerzas subalternas en una sociedad donde predomina un sentido común que le es contrario.

Por último, para cerrar estas aclaratorias referidas a la subalternidad, una de las categorías fuerzas de esta investigación, queremos referir que de la imposibilidad de apropiación del deseo de libertad de los seres humanos que imposibilita al mismo tiempo su dominación, se convierte en idea más clara en Castoriadis, cuando, sobre el estudio de los

imaginarios, propone el proyecto revolucionario de la autonomía como corolario de un universalismo intercultural.

En el mismo orden de ideas, debemos resaltar que la creación y la imaginación colectiva por un proceso de institución que inviste y desinviste de contenidos y sentidos a las culturas, jugó un papel fundamental para lo que desde esta visión es la identidad subalterna de lo suculense.

Cabe destacar que:

Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, son en realidad ese mundo: conforman la psique de los individuos... La sociedad no se conforma con la suma de individuos, sino, en la dinámica que se genera de la psique y su poder de crear instituciones que autorregulan su accionar. (Castoriadis, 2007, p. 23)

Esas significaciones que genera la psique y que dan sentido a la vida del individuo socializado, están marcadas por acontecimientos donde las relaciones de poder exteriorizan sus fuerzas. Los imaginarios, no solo crean instituciones, también crean materia prima humana, tal y como también nos aclara el mismo (Castoriadis, 2007). La hegemonía del sistema está basada en ese nivel, erróneamente designada como estructura de dominación. Así, Fanon (2018) nos narra que “el negro no quiere otra cosa que ser blanco”, aspiración que este mismo autor hace patente con el dictum “el negro saca el látigo del amo y se golpea” (p. 74). Tanto en “Los condenados de la tierra” como en “Piel negra, máscaras blancas”, Fanon sostiene que el esclavo llega a hablar en los mismos términos que el amo e introduce el concepto teórico de “endocismo”, para categorizar tal metamorfosis.

Este proceso se ilustra crudamente a continuación:

El poderoso, al universalizar su polo dominante, oculta al que sufre su poderío, la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal. La élite europea se dedicó a fabricar una élite indígena [sub-opresora]; se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujo en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a sus dientes; tras una breve estancia en la metrópoli se los enviaba de retorno a su país, falsificados. (Dussel, 1973, p.17)

A pesar de ello, la clase subalterna consigue resguardar sus imaginarios sociales instituyentes, distintos al sistema. Esos otros imaginarios, creados por la psique del sujeto subalterno son, en palabras de Castoriadis (2014) “quienes hacen la psique que logra comprender los significados de la vida y de la muerte de la sociedad” (p. 09). La imaginación y la creación son parte de este fenómeno que por cotidiano es casi imperceptible. Para esta investigación fue necesario intentar comprender las instituciones existentes (en los términos antes expuestos), los significantes que las contienen y los símbolos sobre las cuales se sustentan. De la misma forma, lo histórico juega, tal y como señala el mismo autor, “la condición esencial de la existencia del pensamiento y la reflexión” (p. 10).

La identidad se construye desde la psiquis, en un proceso humano de socio-construcción, en el que se entrecruzan los hilos de las significaciones imaginarias. La identidad se hace de la cotidianidad, y también de los hitos y de los mitos que la vuelven excepcionalmente distinta. Recordemos con Dussel (1993) que “el discurso filosófico no destruye el mito, aunque sí niega aquellos que pierden capacidad de resistir al argumento empírico de dicho discurso” (p. 20).

La dialéctica que se produce entre el reconocimiento de las habilidades, cualidades, la psicología de los pueblos, sus costumbres ancestrales que sobreviven, el reconocimiento

y la autoestima de sí mismos, es una composición que influye, positivamente o no, en los procesos para el desarrollo humano de esos pueblos.

El reconocimiento de esta dialéctica y el impulso de las cualidades que poseen las comunidades que se reconocen a sí mismas, puede significar un cambio importante en el ritmo de las dinámicas que se ejerzan en distintas áreas de la vida de estas. La capacidad de pensarse desde el “Sur”, (entiéndase en sentido geopolítico de la dicotomía “Norte” como “Centro” de poder y “Sur”, como Periferia), es la propia posibilidad de imaginar, de pensar y, sobre todo, de crear autónomicamente.

Aunque, según Dussel (2013) “en América Latina, el proceso de la conquista española destruyó los recursos teóricos de las grandes culturas amerindias” (p. 49), estamos persuadidos de que, en los pueblos de estas tierras y sus expresiones culturales, esencialmente comunitarias, se encuentran las claves para la construcción de una sociedad alternativa a la voracidad del capital y que éstas se pueden conseguir a partir de una hermenéutica de los mitos persistentes en nuestros saberes populares.

Nos dice Bautista (2002) que es necesario “ver hacia adelante en el pasado”. Para ello, esta investigación se designó entre sus tareas la de ir al encuentro del imaginario social instituyente sucrense en toda su complejidad, en especial en la interpretación de la clase subalterna. Intentar hacer de este trabajo un aporte por la militancia descolonizadora, fue un ejercicio que nos pareció ineludible. Como hemos señalado, esta investigación tuvo como fundamento teórico a la Filosofía de la Liberación y la propuesta de un mundo transmoderno. Nos pareció imprescindible, el giro que desde hace algún tiempo vienen empujando estudiosos, científicos e intelectuales de las filosofías del “Sur Global”, como

también son conocidas, de la “periferia”, en especial atención a la Red llamada Modernidad/Colonialidad.

Los estudios postcoloniales y subalternos, los decoloniales y anticoloniales, antineocoloniales, contrahegemónicos, contracultura, así como los descoloniales, son todos esfuerzos de los cuales tomamos interesantes aspectos que sirvieron a nuestros fines. Aunque como ya señalamos, adoptamos a la descolonialidad como enfoque principal para nuestra producción.

La superación de la modernidad, como dice Dussel (2007) “(no como post-modernidad, que ataca a la razón en cuanto tal, desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad, sino como trans-modernidad, que ataca como irracional a la violencia de la modernidad, en la afirmación de la "razón del Otro")” (p. 34), nos exige el abordaje y desarrollo de aspectos que la razón moderna dejó de lado.

Creemos firmemente, que la posibilidad de esta superación, pasa por la conformación de un “pluriverso”, donde el reconocimiento de las culturas, las filosofías y el diálogo entre ellas, sea capaz de generar sinergias que se complementen, o al menos, que se respeten de manera simétrica, en una nueva edad de la humanidad donde, de acuerdo con Dussel (2013) “todas las filosofías, situadas inevitablemente en alguna cultura, pueden sin embargo dialogar con las otras a través de los núcleos problemáticos comunes y de las respuestas de los discursos categoriales filosóficos, en cuanto humanos y por ello, universales” (p. 29).

Antes de cerrar este capítulo, no queremos dejar de entonar las palabras de Derrida (1977, citado por Spivak, 2003) que suenan como truenos y piden que nuestra voz, la del

investigador (a), salga “reproduciendo como delirante la voz interior que es la voz del otro en nosotros” (p. 45).

CAPÍTULO IV: DIMENSIONES MÁS RELEVANTES DE LA IDENTIDAD

SUCRENSE

Las dimensiones identitarias son los diversos entramados en los cuales y con los cuales, el ser humano conforma la identidad. Existen diferentes perspectivas teóricas que indican una serie de dimensiones en las que se desenvuelven relaciones que conforman la identidad individual o colectiva. En esta investigación, hemos trabajado con las dimensiones que, de acuerdo con algunos autores, son las principales para lograr mirar las expresiones identitarias.

Para nosotros, ha sido importante el haber definido las que a continuación mencionaremos, ya que, a éstas las hemos podido identificar dentro de la identidad sucrense, como parte de las dinámicas que allí se dan y han sido, al mismo tiempo, de sustancial apoyo en el ejercicio de nuestra interpretación del imaginario social, los saberes periféricos, la subalternidad y la propia identidad que estos componen.

Las dimensiones de la identidad sucrense exploradas en esta producción académica son las siguientes: Dimensión psicológica o personal, familiar, dimensión de identidad del barrio o territorio, la institucional-formal y dimensión de la identidad tradicional o subalterna. Siendo esta última una creación de nuestro trabajo.

Hay que señalar que, otros autores indican diferentes y diversas dimensiones de la identidad, pero, de acuerdo con las fuentes que hemos definido como fundamentales y a nuestro criterio como investigadora, hemos hecho uso de las que mencionamos, ya que las mismas representan para nosotros, la posibilidad de acercarnos a valorar con mayor certeza

las cualidades de la identidad sucrense que nos permitieron interpretar los elementos de la colonialidad presentes en ella, así como las manifestaciones de la descolonialidad.

A continuación, pasaremos a identificar y analizar cada una de las dimensiones de la identidad, con el objetivo de precisar la importancia de ellas y de su forma de generar identidad vinculada a la visión descolonial que nos hemos propuesto de la identidad sucrense.

Dimensiones de la Identidad Sucrense

Dimensión de Identidad Personal

La identidad de una persona se define a partir de un análisis complejo de distintas características y circunstancias. Se trata de un asunto de mayor complejidad que el que someramente se pudiera definir por medio de aspectos fisionómicos, territoriales o de clases. Es un fenómeno que, tanto a nivel personal como colectivo, tiene una enredadera de aristas que son necesarias mirar en conexión para lograr comprender la magnitud que tiene. La identidad personal se compone de elementos psicológicos, sociológicos, políticos, históricos, culturales, coyunturales y tradicionales que la constituyen a partir de la alteridad con los (as) Otros (as).

Como señala Ricoeur (2017) la identidad se compone por un elemento “ídem” y, por otra parte, por lo que éste denomina como “ipseidad”. El elemento “ídem” se refiere a los aspectos que persisten idénticos y que son parte intrínseca a una forma de ser de la persona. La identidad personal está íntimamente relacionada con la identidad colectiva, ya que el ser humano, solo es frente al Otro (a). Se hace identidad personal en el contexto de un colectivo familiar, comunitario, político, etc. Podemos hablar de la identidad del

sucrense, por ejemplo, solo si la composición individual está impregnada de elementos de lo colectivo sucrense, tal y como veremos más adelante.

En ese sentido, es necesario mencionar que, al igual que en la conformación de la identidad personal, la composición de la identidad colectiva, parece contar también con esos dos elementos que nos señala Ricoeur (2017): El elemento “idem” y el elemento “ipse”. El elemento “idem” se destaca a través de las tradiciones y manifestaciones culturales que son prácticas ancestrales de una comunidad y que, aunque una parte de ellas puede variar con el paso del tiempo y por las propias dinámicas de los momentos históricos en los que se ejerzan (“ipseidad”), conserva en su núcleo una especie de atributo inamovible que es lo que prevalece en la representación. Por su parte, la denominada ipseidad representa el aspecto dialéctico, de cambio continuo que también es correlativo a lo identitario y que explica los movimientos históricos, sociales, políticos, de cambios de subjetividad y psicológicos de una persona y/o de una localidad o comunidad.

La identidad colectiva está determinada por el conjunto de magmas constituidos por una serie de aspectos generales que le dan forma a la identidad de una localidad dada. Las actitudes, aptitudes, costumbres; la relación con el trabajo, con el entorno, la manera de entender la vida y la muerte; su relación con la naturaleza, la forma de ser, de sentir y pensar, el autoreconocimiento y las expresiones culturales y artísticas que prevalecen en el tiempo, son los aspectos que se encuentran intrínsecos en la identidad y que definen a una comunidad, localidad, región o Nación.

En estas expresiones, podemos hallar aspectos propios de la colonialidad producto del proceso histórico-social de colonialismo y opresión por vías violentas y por vías más

sofisticadas como los que se usan en la actualidad. Pero, también podemos hallar saberes periféricos y núcleos de preservación de la clase subalterna que se han mantenido resguardados durante mucho tiempo como parte de la resistencia descolonial. En el estado Sucre pudimos observar muchas de estas expresiones.

Para entender la relación entre sujetos sociales con una identidad personal y la conformación y, al mismo tiempo, reproducción de esta identidad a nivel colectivo, es necesario comprender lo que nos plantea Castoriadis (2014), acerca de las significaciones sociales y las instituciones, en concordancia con los “individuos” que son parte de las mismas:

Los individuos socializados son fragmentos hablantes y caminantes de una sociedad dada; y son fragmentos *totales*; es decir que encarnan –en parte efectivamente, en parte potencial- el núcleo esencial de las instituciones y de las significaciones sociales. No hay oposición entre el individuo y la sociedad, el individuo es creación social, a la vez en tanto tal y en su forma social histórica dada cada vez”. (Castoriadis, 2014, p. 04)

En este estudio en el cual nos planteamos la producción de una categoría que narrara la identidad sucrense desde un enfoque descolonial, hicimos uso de las categorías de Castoriadis (2014) de “El imaginario Social Instituyente”, así como las que lo explican: Instituciones y significaciones sociales. En este respecto, este autor, nos aclara que “la sociedad es creación, y creación de sí misma” (p. 12). Es una cuasi totalidad cohesionada por instituciones repletas de significaciones que estas instituciones encarnan y códigos propios que les dan sentido y las naturalizan. “Ambas -instituciones y significantes- representan creaciones ontológicas” (p. 05).

Comprender esto, ha sido esencial en el desarrollo del presente trabajo, ya que nos ha dado la ruta por la cual intentar comprender e interpretar a la identidad sucrense en sus

aspectos “normales” y en sus aspectos contra hegemónicos de la subalternidad y los saberes periféricos, por medio de los que se expresa en términos de sus instituciones y los significantes que en ella coexisten y que le son inmanentes.

Del mismo modo, ambas, (significaciones e instituciones), son parte de la persona que las vive. De tal manera que, la identidad personal toma otros matices cuando se le mira en esta perspectiva que nos señala el trabajo de Castoriadis (2014), ya que nos permite ver a la (s) persona (s), como esos “fragmentos hablantes y caminantes de una sociedad dada” (p. 23), en tanto a los aspectos de la identidad que lo conforma.

Siendo de este modo, pudimos escudriñar la sociedad sucrense a partir del estudio de algunos de sus personajes icónicos, así como de las Personas para el Diálogo que nos acompañaron en esta investigación y que, teniendo las características que nos permitieron su selección, entre ellas, haber nacido y haber vivido en el estado Sucre, fueron voces de resonancia identitaria con las cuales pudimos acercarnos a los objetivos que nos planteamos en este trabajo.

Es por ello que el uso de la dimensión psicológica o personal, aunque no sea de carácter colectivo, obviamente, ha sido importante para entender la identidad comunitaria, para conocer lo identitario sucrense y ha sido parte de la transdisciplinabilidad con la cual hemos abordado esta producción.

Dimensión de Identidad Familiar

La familia como construcción de lo social, es una institución donde se desenvuelven patrones y lógicas de la sociedad que la instituye. La familia es al mismo tiempo instituida e instituyente, es decir que en ella y con ella se instituyen costumbres y formas de

subjetividad de la sociedad en la que se encuentra. Las familias presentes en una sociedad determinada, son el producto de procesos que ocurren en esa sociedad y al mismo tiempo garantes de la transmisión de los significantes que la sustentan.

La familia moderna es un lugar en el que las relaciones del sistema capitalista, racista, patriarcal, eurocéntrico son latentes y en muchos casos patentes. Cabe resaltar que las formas de opresión presentes en la familia moderna, varían de una a otra de acuerdo con ciertas condiciones de lugar político, clase social, etc.

El tipo de familia y la identidad que generará en una persona, estará impregnada por los elementos sociales, religiosos, económicos e históricos de la propia conformación de la clase social a la cual pertenezca y del territorio en el que se desenvuelva. En este sistema mundo racializado y machista, la condición de etnia y de género influye en la subjetividad que se constituye en la familia.

En ese sentido, la familia es también parte del sistema de identidades que configuran la identidad de una localidad, de un país o de una región. No porque sean sumatorias, sino, por las interrelaciones que se conforman a partir de sus miembros, entre ellos y con otros. Las relaciones de poder que ocurren en una familia son parte esencial de la conformación de la identidad psicológica- básica de la gran mayoría, casi absoluta, de los seres humanos en la sociedad actual y de civilizaciones antiguas.

Al mismo tiempo, están configuradas según el tipo de sociedad a la que pertenecen. Una familia lleva el signo de la sociedad que le es intrínseca, entendiendo que cada sociedad es de igual modo el resultado de movimientos históricos hegemónicos y contra hegemónicos. La familia es una de las instituciones de mayor peso, si acaso no la de mayor

peso, para la enseñanza de códigos, normas y “sentido común” de la sociedad de la que forma parte.

Buena parte de la psiquis de los seres humanos se constituye a partir de las relaciones familiares. Es por ello, que no es lo mismo una persona nacida en una familia musulmana del medio oriente, a uno nacido en una familia musulmana de Latinoamérica. Aunque ambos compartan la misma religión, su actuación distará mucho en su forma de concebir el mundo, de su forma de actuar, de pensar y de sentir. Del mismo modo, una persona de estrato social bajo y negra, criada por una familia cristiana de los barrios de Brasil, nunca verá al mundo desde la perspectiva de un cristiano proveniente de una familia adinerada de Canadá o de una persona de bajos ingresos económicos proveniente de África y de la religión yoruba.

Así sucesivamente, pudiéramos colocar infinidad de ejemplos para resaltar el hecho de que la familia como institución en la que se desplazan los significantes de la sociedad, es una dimensión de gran fuerza en la construcción de la identidad cultural a la que responde y que en ella podemos hallar los signos que destacan la caracterización de esa sociedad a la cual sirve como “reproductora” de signos, símbolos y significantes.

La familia sucrense, en tanto, no escapa a esta relación. En ella se desenvuelven las dinámicas propias de la sociedad sucrense y desde ella se instituyen formas de ser, de sentir, de inteligir al mundo de acuerdo con una serie de elementos que son representativos de sus dinámicas coloniales y descoloniales. De igual manera, en la dimensión familiar hallamos claramente los signos de la dimensión personal, de barrio, formal y subalterna,

presentes en una confluencia de significantes que hicieron posible en este trabajo, interpretar desde ella, al imaginario social y a la identidad sucrense.

Podemos decir que la familia es en buena medida, al igual que el “individuo” de Castoriadis, una especie de capsula, (“fragmentos *totales*”), en la que se replican buena parte de los factores presentes en la sociedad a la cual pertenece. De acuerdo con este análisis, para lograr el estudio de la identidad sucrense, sus saberes periféricos, el imaginario social y las dinámicas de la subalternidad sucrense, es imprescindible lograr comprender los elementos presentes en la familia, tanto los que reproducen los signos de la colonialidad, como los que resisten a la modernidad. La familia nos da pistas para la construcción de una mirada descolonial de la identidad sucrense.

Según nuestra perspectiva, nos atrevemos a afirmar que la familia sucrense tiene unas características que han sido de mucha relevancia en el estudio que emprendimos acá, de tal manera que, la familia sucrense ha significado para este trabajo un eje de sustentabilidad de nuestra tesis sobre una categoría para narrar a la identidad sucrense desde un enfoque descolonial.

El estudio de la familia sucrense como matricentrada y extendida es uno de los aspectos que hemos escudriñado para entender los aspectos de la colonialidad y los de la resistencia descolonial presentes en la identidad sucrense, tal y como podrá apreciar en líneas posteriores en este mismo capítulo.

Dimensión de la identidad de barrio o identidad del territorio

La dimensión de “identidad de barrio”, o identidad del territorio, tiene intrínseca elementos emocionales positivos y negativos que influyen en el accionar de quienes habitan

en ese determinado lugar. Los vínculos afectivos entre los miembros de una misma localidad y el sentido de pertenencia a ella son aspectos que forman parte de la configuración de la identidad colectiva, pero también de la identidad personal de cada ser humano que se diferenciará de Otro (a), en tanto se defina de un sitio particular.

Este sentido de pertenencia a un territorio específico pudiera servir, no sólo para reconocer la identidad de cada localidad, si no, para reforzar los aspectos positivos que se desprenden de esta dinámica, en el sentido de sentirse parte de una comunidad, de un colectivo, lo que a su vez representa no pertenecer a otro lugar, si no, al de donde se es, ya que como hemos señalado anteriormente, toda identidad se conforma frente a Otro (a), en este caso frente a otra comunidad.

Esta dimensión que indica Austin (2010) es fundamental, ya que la identidad local, por lo general, procura acciones de solidaridad y cooperación entre los habitantes de un mismo lugar. Además, esta dimensión es opuesta de la dinámica hegemónica que pretende uniformar el mundo y banalizar la diversidad cultural. Sin embargo, la pertenencia a un lugar que genera la dimensión territorial, tiene su lado oscuro, en torno a que suele ser excluyente del Otro (a), de quien no pertenece al lugar. Es por ello que, sobre esta dimensión es de gran importancia resaltar la necesidad de la alteridad. Hay que recordar que solo somos, en la medida en que el Otro (a) también es. Es decir, la identidad se establece frente al Otro (a), al de la otra identidad.

En la dimensión identitaria del territorio, al igual que la dimensión familiar, se generan algunas dinámicas sumamente complejas que no siempre son positivas y que resultan en códigos perniciosos para la persona y para la sociedad, como por ejemplo la

solidaridad obligante frente a elementos contrarios a valores. La solidaridad de defender “al propio”, así se encuentre en situaciones negativas, es una de las expresiones comunes que genera la identidad del barrio y la familiar. Austin (2010) afirma que “así, como el capital social genera acciones positivas, también provoca acciones negativas que resultan en solidaridades y deudas entre los miembros de una pandilla. La solidaridad que genera el proceso de identidad territorial, suele producir el mismo esquema” (p. 202).

A pesar del aspecto negativo de esta dimensión, es de igual manera importante señalar los elementos positivos. La identidad del territorio es histórica, representa un sentido de vida territorializada, de concentraciones humanas con tradición, con relaciones sociales, conformaciones sociales, religiosas, políticas, económicas que le conforman. Se siente y se piensa según la cultura en la cual los seres humanos se forman y la cultura incluye el territorio como el mundo en el que se desenvuelven esos seres humanos. Así, como “el cuerpo es lo que al mundo”, de acuerdo con Milano (2020), el mundo es al cuerpo.

Dimensión de Identidad Formal-Instituida

Hemos denominado a esta dimensión de la identidad como “formal-instituida”, para denotar el movimiento que ocurre en las instituciones propias del aparato institucional de una sociedad. En este caso, nos referiremos a las instituciones visibles, fáciles de definir en términos de su delimitación; las que son parte de la normativa legal de un estado, país, localidad, Nación o comunidad y están muy bien demarcadas en sus funciones. Algunos ejemplos son: La escuela, el sistema de salud, el militar, la religión, el marco normativo, el sistema jurídico, entre otros.

La familia, la escuela, las leyes, normas y la religión, son instituciones formales desde las cuales se promueve, por medios de dispositivos de poder-saber, una identidad que responde a los intereses del sistema político-social. Estas instituciones de la identidad formal, se encargan de imprimir símbolos, códigos, costumbres y conductas en los seres humanos que forman parte de la sociedad, para (Austin, 2010). Son espacios donde las relaciones de poder alcanzan niveles sumamente marcados y en ellas, se debate la vida o la muerte (física o simbólica), de las personas.

Debemos señalar que en el estado Sucre, al igual que en el resto de los “Sures”, en términos de periferias, existen una serie de instituciones que son parte de las dinámicas de la dimensión identitaria de lo formal-instituido, que dan sustento y correlato al sistema que las contiene. En ellas, se expresan de forma soterrada a veces, y otras, de manera explícita, las relaciones de poder que se manifiestan en estas instituciones para acentuar el “sentido común”, (en el sentido de Gramsci), de lo establecido por el sistema hegemónico.

En la dimensión de lo formal-instituido de la identidad sucrense, de acuerdo con nuestra investigación, la familia, la escuela, la religión católica y la pentecostal o llamada evangélica, son, por ser de fuerte influencia en el imaginario social sucrense, al momento en el que realizamos esta investigación, instituciones pertenecientes a la dimensión formal-instituida donde se dan relaciones de poder con sentido del sistema hegemónico, cuentan con legitimidad para el uso del poder en contraposición con “otras” formas subyacentes, en un proceso de pulsiones que se produce en ellas y con relación a las manifestaciones de la subalternidad presentes en ellas mismas y en lo no formal-instituido o, como lo denominamos más abajo, en la dimensión de la identidad subalterna.

Intentamos en este trabajo, ver por las fisuras de esta dimensión de lo formal-instituido, sin pretender abarcar el estudio de instituciones por separado, ni de las mencionadas en el párrafo anterior, por ser las que consideramos de mayor fuerza simbólica en el imaginario sucrense, ni de otras que, como normativa legal, también forman parte de esta dimensión.

Más bien, ofrecemos acá nuestra reflexión acerca de algunos de los contenidos que hemos podido destacar durante el desarrollo de la presente investigación, por medio del método fenomenológico interpretativo en el estudio que realizamos a las diferentes voces (“Personas para el Diálogo”), por una parte. Y, por otro lado, con el uso del método hermenéutico, en la interpretación de las perspectivas de los especialistas y de las fuentes teóricas que estuvieron presentes en esta producción, ya que, querer hacer una exposición detallada de institución por institución, habría significado un trabajo distinto al que nos hemos planteado aquí y una innecesaria pérdida de tiempo.

Por ello, mencionaremos parte de esas dinámicas que se manifiestan en algunas de las instituciones formales a las que nos referimos, con especial atención a la institución familiar sucrense, a modo de ejemplificar, por una parte, y por la otra, de mostrar la influencia de los signos de la colonialidad y neocolonialidad, aun persistentes, como también los girones de resistencia descolonial que en ella se ejercitan, ya que en esta dimensión identitaria de lo formal-instituido, hemos buscando desvelar por medio de la institución familiar sucrense, los elementos de la colonialidad que en ésta se manifiestan.

Del mismo modo, observamos rasgos de resistencia de la descolonialidad, también allí presentes. En este trabajo, apreciamos a través de la familia sucrense, esas dinámicas de

la colonialidad y también ese pulso con lo descolonial que la ha hecho fundamental para los objetivos que nos hemos planteado.

De esta dimensión de lo formal-instituido de la identidad sucrense, nos hemos quedado con el estudio profundo de la familia, ya que ésta representa en sí misma una dimensión de lo identitario (la identidad familiar), y al mismo tiempo, está inmersa dentro de la trama de significaciones que contiene la institucionalidad formal. Pero, además, en la familia y, en este caso en la familia sucrense, se ejercen una dialéctica que permite que se concentren otras dinámicas contra hegemónicas, subalternas, descoloniales, que la han hecho de una enorme riqueza para nuestro trabajo, tal y como veremos en los capítulos siguientes.

Dimensión de Identidad Tradicional o Subalterna

Es una dimensión de lo no moderno, entendido como expresión de la no modernidad. Aunque ésta ha sido permeada por las lógicas del sistema mundo (capitalista, racial, patriarcal, eurocéntrico, neoliberal), conserva un núcleo “ídem” que guarda una especie de atributo de la resistencia al colonialismo y a la colonialidad como cimiento de su vivir y prevalencia en el tiempo. Por ello, ha sido capaz de resistir en el tiempo, como nos muestra (Castoriadis, 2007). En esta dimensión, se resguardan saberes periféricos, imaginarios subalternizados y manifestaciones de identidades no modernas, identidades contrahegemónicas; Identidades colectivas, comunitarias, propias de culturas no hegemónicas.

La dimensión tradicional, si bien no es una acumulación de manifestaciones “puras” de la subalternidad ni de la contrahegemonía, es el lugar en el que se manifiestan en forma

de tradiciones culturales, tradiciones populares, llamadas en muchos casos, de manera despectiva, “folklore”. No son vistas por la razón moderna como arte, son “cultura popular”, en el mejor de los casos.

Estas pertenecen al mundo de la artesanía, el dialecto, el bailado (bailadores en vez de bailarines), cantadores (en vez de cantantes), curanderos y curiosos contrarios a la medicina formal; vocablos que fueron contruidos para echar al destierro a estos saberes, por ser considerados como no “civilizados”. Como ocurre con todo lo que tiene que ver con la religiosidad satanizada por la religión moderna (católica y sus derivados), que se ha hecho de las visiones filosóficas y de los relatos cosmológicos de culturas no modernas, ejecutando en muchos casos lo que (Grosfoguel, 2022), denomina como epistemicidio.

La dimensión tradicional identitaria o dimensión subalterna, como la hemos llamado en este trabajo, se compone de elementos complejos. Una de sus características es la mimetización de los saberes que en ella podemos hallar. Producto, en primera instancia, del colonialismo y sus formas violentas y, luego con el proceso de colonialidad de los pueblos oprimidos, la clase subalterna buscó vías para camuflar prácticas y saberes ancestrales de su cosmovisión.

América como continente colonizado y oprimido fue sometido a este proceso. Los pueblos nuestroamericanos fueron forzados a prácticas culturales, religiosas, lingüísticas y todo tipo de formas de forclusión. Uno de los mecanismos de resistencia que emplearon para no perder su cultura, fue el de mimetizar en esas prácticas impuestas, las suyas propias. Aun así, en algunos casos, no fue posible burlar la imposición. La aceptación de

esas formas de mezcla de culturas, solo se dio después de muchas tensiones que obligaron a la clase opresora a ceder estas concesiones.

A pesar de lo antes mencionado, la clase subalterna, por medio de esta dimensión identitaria, logró resguardar algunos de sus saberes. Es por eso que, para nuestro trabajo, esta dimensión reviste un significado primordial. En ella, hemos conseguido una serie de manifestaciones culturales que denotan, a veces de forma clara a la luz de la descolonialidad y, otras veces de forma opaca, huellas de una lucha por la descolonialidad.

En el estado Sucre, podemos mencionar varias de esas expresiones con las que nos hemos acercado a esa identidad soterrada, a un imaginario oprimido y excluido, a saberes periféricos, que fueron a dar a los suburbios de lo tradicional. La lucha por la descolonialidad es una fuerza que ha viajado en forma de cultura popular y que sigue viva en muchas de las expresiones del pueblo sucrense. Cabe aclarar, que también en estas expresiones se encuentran los elementos de la colonialidad que solo podemos “aprehender” en un estudio profundo de ellas.

Dimensión Identitaria Familiar y Dimensión Tradicional o Subalterna. Principales Dimensiones de la Identidad Sucrense

De acuerdo a una serie de criterios que explicaremos en el capítulo siguiente y que introducimos acá, hemos seleccionado para ser abordadas en la proyección de los elementos de la colonialidad presentes en ellas y de sus aspectos descoloniales a la dimensión familiar y la tradicional o subalterna. Nos referiremos sucintamente a la familia, en primer lugar. Vale la pena mencionar que una de las razones por la cual la familia como unidad de análisis en esta investigación ha cobrado relevancia, ha sido porque en ella se dan

diferentes dinámicas que se generan en las demás dimensiones identitarias. La familia es la muestra casi perfecta de lo que es la sociedad en la que existe y en ella también se ven las diferentes relaciones de las dimensiones identitarias.

Por otra parte, para su análisis apelamos a la contribución de (Althusser, 1969) acerca de la existencia de la pareja familia- religión, y luego, en la modernidad, sin que la anterior perdiera del todo su fuerza cuasi hegemónica, la de la pareja familia- escuela, como los aparatos ideológicos de Estado de mayor eficacia en la reproducción del sistema capitalista, sus relaciones de producción y la reproducción de su fuerza de trabajo, en el sentido marxista. Lo cual nos permitió ver las relaciones de poder presentes en ella y en la identidad sucrense.

Desde esta perspectiva, nuestro trabajo toma muy en cuenta la dimensión familiar como punto eje para observar densamente a las demás dimensiones y las relaciones que existen entre ellas y entre la dimensión identitaria de la subalternidad, que es la otra dimensión que nos exigió mayor atención.

El estudio de lo formal-instituido presente en el territorio sucrense ejerce un claro papel en el establecimiento, control y resguardo de los signos por los cuales se rige la sociedad que se desenvuelve en este territorio desde esta dimensión identitaria. Creemos que las estructuras simbólicas y las explícitas que contiene la familia como institución formal instituida, responden hegemónicamente al intento de reproducción de la colonialidad, a través de la legitimación de los paradigmas racistas, de exclusión por género, neocoloniales, machistas, de supremacía eurocéntrica, depredadores del medio ambiente, propios del neoliberalismo y del sistema mundo capitalista neoliberal.

Pero, también encontramos en ella, rasgos de resistencia descolonial, que se expresan en símbolos y significantes de la clase subalterna que aporta a la constitución de la identidad individual, familiar, territorial, formal y al mismo tiempo contra hegemónica. La familia sucrense es para nosotros una especie de conglomerado de su identidad donde hallamos claves poderosas para lo que hemos pretendido en este trabajo.

Del mismo modo, es importante señalar que la dimensión tradicional o subalterna sucrense y su imaginario también fue de gran relevancia para nuestra investigación y los objetivos que nos planteamos alcanzar, ya que en ella se hallan manifestaciones de resistencia que no podemos mirar en las otras dimensiones con tanta claridad. Son sus manifestaciones culturales tradicionales, aunque en muchos casos soterradas, el signo con el cual la subalternidad logró resguardar sus saberes periféricos, sus filosofías y su ontología. Por eso son de un carácter primordial para nosotros.

En función de lo antes expuesto, hemos realizado de una serie de entrevistas con Personas para el Diálogo, así como de la información obtenida por medio de especialistas en materia cultural en el estado Sucre. Con ellos (as), pudimos acercarnos a la interpretación, que desde el enfoque descolonial, les presentamos en las siguientes líneas. Para ello, seleccionamos una manifestación identitaria tradicional de cada eje territorial que definimos en la investigación.

Eje 1: Comprendido por los municipios Valdez, Mariño, Cajigal, Libertador y Benítez. Aquí trabajaremos con las manifestaciones culturales que se desarrollan alrededor de la festividad del Día de la Resistencia Indígena en honor a “Nuestra Señora de El Pilar”.

Eje 2: Comprendido por los municipios Arismendi, Bermúdez, Andrés Mata, Andrés Eloy Blanco y Ribero. Nos detendremos a hurgar, en primer lugar, en los aspectos coloniales de la celebración del Velorio de Cruz de Mayo y luego, en sus elementos descoloniales.

Eje 3: Comprendido por los municipios Sucre, Cruz Salmerón Acosta, Bolívar, Mejía y Montes. En el próximo capítulo de este trabajo, deduciremos los aspectos coloniales de uno de los eventos tradicionales de mayor resonancia en la identidad sucrense como lo es la festividad de Santa Inés en Cumaná, capital del estado Sucre, para luego mirar los aspectos descoloniales que se encuentran en el mismo.

CAPÍTULO V: ELEMENTOS DE LA COLONIALIDAD PRESENTES EN EL IMAGINARIO SOCIAL Y LA IDENTIDAD SUCRENSE

Nos ha parecido pertinente hacer algunas aclaratorias de lo que hemos pretendido con el desarrollo de los elementos de la colonialidad presentes en el imaginario social y la identidad sucrense. En primer lugar, es necesario decir que la colonialidad, cara oscura de la modernidad y expresión de las relaciones capitalistas que ésta ha engendrado, se encuentra presente en todos los ámbitos de la vida, impregnado con su hegemonía todos los lugares; de manera que también se despliega en los aspectos identitarios de los pueblos. Esto ocurre, a veces de manera explícita y en la mayoría de los casos, de forma soterrada, casi imperceptible.

En ese sentido, lo que pretendimos en este capítulo y que podrá apreciar el (a) lector (a), ha sido interpretar los elementos de la colonialidad presentes en la identidad sucrense. Para ello, nos hemos centrado en dos dimensiones identitarias que para nosotros han sido reveladoras de estos elementos. Se trata, por una parte, de dimensión familiar y por la otra, de la dimensión tradicional o subalterna.

La dimensión familiar fue de gran apoyo para lograr visibilizar aspectos que están en otras dimensiones, sin tener la obligatoriedad de ir a cada una de éstas, ya que en su interior se encuentran dinámicas que incluyen a todas las demás dimensiones de lo identitario.

La otra dimensión de lo identitario con la que hemos trabajado en esta producción para la construcción de una categoría que narre lo descolonial de la identidad sucrense, es la

dimensión tradicional o subalterna. Las características de la misma, nos proporcionaron información sustantiva para poder interpretar los elementos de la colonialidad presentes en la identidad sucrense, esos que les fueron impuestos en un proceso de colonialismo y colonialidad, por medio de diferentes medios, en momentos distintos de la historia de la conformación identitaria sucrense.

En esta dimensión de lo tradicional o subalterno, pudimos mirar con mayor claridad esos elementos, que luego de un arduo trabajo, logramos interpretar para colocar en el marco de la colonialidad en contraste con los que son representativo de la descolonialidad. Los elementos neocoloniales o de la colonialidad que presentamos, hacen énfasis en la construcción de lógicas de la modernidad y destacan por ser parte de esa identidad que debería estar reñida, y lo está, con el sentido de resistencia de la clase subalterna, con la comunidad y la resistencia cultural y filosófica, en este caso, del pueblo sucrense. En palabras de Glissant (2005), es ese tipo de “resistencia convergente” (p. 96), que se construye en el relacionamiento entre identidades, que al mismo tiempo están constituidas por resistencia a lo interno de cada una de las culturas que se “encuentran”.

En este capítulo interpretamos los componentes de la colonialidad que persisten como fundamento de la hegemonía cultural y que les da sustento a las lógicas del actual sistema mundo: neoliberal, racializante, patriarcal y eurocéntrico, ecocida, presentes como parte de la identidad sucrense. Para ello, nos hemos centrado en el estudio de la familia y de algunas manifestaciones culturales tradicionales de la identidad sucrense, buscando los elementos de la colonialidad que en ellas se encuentran desplegados en sus relaciones de poder-saber.

Es necesario aclarar que la colonialidad se desliza por todos los ámbitos de la vida. Sin embargo, para efectos de esta investigación, hemos tomado a la familia sucrense y a las principales manifestaciones culturales tradicionales, como las primordiales dimensiones de lo identitario (familiar y tradicional o subalterna), ya que éstas abarcan a las demás dimensiones y son de mayor utilidad para los propósitos de lograr configurar una categoría que narre la identidad sucrense desde un enfoque descolonial.

Debemos decir que estas dimensiones: familiar y las manifestaciones culturales tradicionales de la identidad sucrense, fueron seleccionadas de acuerdo con información recogida en esta investigación en las entrevistas que llevamos a cabo con Personas para el Diálogo y con especialistas en la cultura sucrense, en observación profunda y otras técnicas que usamos, tales como: el “conversar alterativo”, el “reflexionar configurativo”, el análisis gestual, las entrevistas abiertas, entre otras, con la finalidad de lograr acercarnos a lo que presentaremos seguidamente.

Tal y como nos dibuja Colmenares (2023) “la colonialidad es un laberinto de espejos” (p. 17). Ésta, se manifiesta hasta en nosotros mismos, en la mayoría de las veces, de manera imperceptible para nuestra propia comprensión. De acuerdo con nuestra investigación, en el estado Sucre se hacen sustanciales algunas formas de la colonialidad y sus dispositivos y relaciones de poder-saber. La familia y las manifestaciones tradicionales culturales, aun teniendo expresiones de la subalternidad, llevan a cuesta el sello de la modernidad-colonialidad.

Aunque los rasgos de la colonialidad predominan en todos los espacios, creemos que existen lugares y tiempos en los que son trastocados por los procesos de resistencia de

la clase subalterna. Estos rasgos de resistencias se dan dentro de la identidad sucrense en sus diferentes dimensiones, pero, de manera muy pronunciada, en las dimensiones familiar y subalterna. En éstas, se halla de manera rizomática, en el sentido de las tejeduras de su complejidad, de sus relacionamientos y sus profundos sincretismos culturales.

En las dimensiones identitarias resaltadas, creemos haber mirado estos procesos con mayor fuerza que en otras, aunque esto no significa que estas expresiones identitarias no estén colonizadas, como veremos a continuación. En ellas, se expresan de diferentes formas la colonialidad y, al mismo tiempo, de lucha descolonial. La presencia de la relación saber – poder de la modernidad, se mueve de manera permanente por esa especie de enramada identitaria que se establece entre subalternidades. En este punto, es necesario recordar que la subalternidad europea estuvo presente a principio de la colonización. No llegaron a América en la primera expedición de Colón, precisamente la representatividad de la clase dominante, por el contrario. Sin embargo, prontamente, esa condición de subalternidad cambiaría y se posicionaría como brazo ejecutor de la hegemonía y como hegemonía misma.

Volviendo a la familia y las manifestaciones culturales tradicionales, es pertinente señalar que, en ellas se dan unas dinámicas únicas, contradictorias y pulsantes; dialécticas, que nos llevaron al acercamiento más auténtico de nuestra perspectiva sobre el asunto que intentamos interpretar en este trabajo, como lo es, la colonialidad presente en la identidad sucrense y las maneras otras de la resistencia descolonial. Una identidad descolonial que vibra al calor de las voces y miradas de un pueblo que sigue palpitando por la emancipación y la autonomía.

No solo la familia y algunos elementos que se encuentran en manifestaciones culturales tradicionales, son depositarias de estas dinámicas. Otras dimensiones, como las ya señaladas anteriormente en este trabajo, la personal, la formal, por ejemplo, son también impregnadas por la colonialidad. Aun siendo así, en esta investigación hemos decidido ahondar en estas dos dimensiones que nos han parecido de relevancia superior para comprender el tema que nos hemos planteado.

Los elementos de la colonialidad de mayor fuerza simbólica presentes en la identidad sucrense con los cuales nos encontramos durante el desarrollo de esta investigación fueron: El racismo, el machismo y el eurocentrismo, expresiones claras de las lógicas de racialización de la vida, del patriarcado y de la supremacía blanca eurocéntrica que constituyen a la modernidad como proyecto civilizatorio.

En este trabajo, pudimos visualizar tres elementos medulares que son parte del proceso de colonialidad, y que detectamos a lo interno de las expresiones que se encuentran presentes en la familia y en las principales manifestaciones culturales tradicionales sucrenses. De estos elementos de la colonialidad hemos sido víctimas los pueblos colonizados por la supremacía occidental. Estos son: El racismo, el machismo y el eurocentrismo, tal y como ya mencionamos.

Estos elementos de la colonialidad fueron instalados de varios modos en la psiquis del pueblo sucrense y se ponen de manifiesto en los signos y símbolos de sus imaginarios tal y como podrá apreciar el (la) lector (a) en líneas posteriores, no sin antes dedicarnos a, en primera instancia, conceptualizar de manera breve, a cada uno de estos componentes de la colonialidad que hemos señalado aquí.

Para entrar a hablar acerca de estos componentes de la colonialidad que hemos hallado presentes en las dinámicas que conforman la identidad sucrense, es menester aclarar con Quijano el concepto de colonialidad:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. (Quijano, 2014, p. 91)

La colonialidad es entonces, uno de los fundamentos en el que se sostiene el sistema mundo neoliberal actual. Ella lo legitima, lo naturaliza, lo hace lógico y aceptable por la mayoría, coadyuva con la hegemonía de la clase opresora para subyugar por diferentes medios simbólicos a las clases subalternas. La colonialidad es el andamiaje de concepciones que producen subjetividades e inducen diversas formas de estar en el mundo, formas de pensar y de sentir, así como modos de racionalidad, según Wynter (2003, citado por Fernández, 2017).

Esta misma autora señala que, “así, después de la colonización, la colonialidad dura más y requiere diferentes modos de resistencia y anulación” (p. 08). Es por ello que, la colonialidad se asemeja a una malla que recubre el mundo todo y que lo impregna de sus contenidos, haciendo a las personas colonizadas y a los colonizadores, coparticipes de un sinfín de comportamientos de los que en muchas ocasiones no somos conscientes, pero, que son parte de esa lógica de la “razón moderna” que conduce a actuar de una manera u otra.

En medio de este panorama, el ser humano consigue mecanismos para resistir. Las manifestaciones culturales tradicionales, presentes en la subalternidad de las clases oprimidas, son el ejemplo por excelencia de eso. Es por ello, que este estudio acerca de la

identidad sucrense, su imaginario, saberes periféricos y su subalternidad, cobra preeminencia y se convierte en una luz que permite mirar más allá de las tenebrosas sombras del colonialismo y de la colonialidad. Estamos necesariamente obligados a mirar en esas expresiones de la colonialidad que existen en las estructuras de la cultura sucrense, por dónde y de qué manera se expresan, para poder desenmascararlas y deconstruirlas.

Uno de nuestros principales trabajos en este campo de la simbología y los imaginarios, ha sido el lograr acercarnos a desentrañar las lógicas de la colonialidad, para luego, a partir de los elementos identitarios de los saberes otros, presentes también en la subalternidad sucrense, conseguir reconstruir una narrativa que cuente la identidad sucrense desde una mirada descolonial.

Con el fin de ir afianzando la contextualización del lugar desde donde y sobre el cual hacemos esta investigación, vamos a describir densamente a continuación esos tres elementos de gran importancia de los cuales ya hemos hecho mención, (el racismo, el machismo como producción del patriarcado moderno y el eurocentrismo), y que tienen que ver con la colonialidad presente en la identidad sucrense.

Valga señalar, que estos no son distintos a los elementos principales que sirven de base a la colonialidad mundial y, por el contrario, nos refuerzan la idea de que son inherentes a la modernidad, al sistema mundo neoliberal actual y a buena parte de los males que azotan a la humanidad y al planeta.

El primero de ellos al cual nos referiremos, es el racismo:

El racismo en las relaciones sociales cotidianas no es, pues, la única manifestación de la colonialidad del poder. Pero es, sin duda, la más perceptible y omnipresente. Por eso mismo, no ha dejado de ser el principal

campo de conflicto en todos los ámbitos sociales (Quijano, 2014, p. 012).

Como podemos ver en la cita que hemos hecho del pensador latinoamericano Aníbal Quijano previa a este segmento, uno de los elementos que sustentan la colonialidad es el racismo, elemento del que hallamos expresiones en la identidad sucrense. Sostiene este autor que antes de la conquista de América por parte de los europeos, la idea de raza no había sido conceptualizada. No se pensaba en términos raciales antes de este acontecimiento.

Nos ha parecido importante en este punto, recordar que (Quijano, 1999), al igual que (Dussel, 2016), afirman que es la conquista de América lo que permite las condiciones del surgimiento de la modernidad. La modernidad surge a partir del ejercicio del colonialismo en las tierras del llamado “nuevo mundo” y se consolida gracias al sustento que le otorga la colonialidad.

Según estos investigadores, el concepto de razas se instituye cuando el europeo funda su identidad supremacista frente al Otro (a), frente al indígena originario, a su cuerpo derrotado, es lo que (Segato, 2003) llama, la biologización de la guerra y otros autores, la racialización de la vida. El derrotado, pasa por primera vez a ser considerado inferior por sus condiciones biológicas, frente a las condiciones biológicas del vencedor- conquistador.

Con la llegada del hombre, blanco, europeo, de religión católica, ciudadano (de la ciudad), “civilizado”, en contraposición al indígena originario y luego, al africano que fue arrancado de sus tierras y traído a la fuerza a trabajar como esclavizado, se apertura la idea de razas y se comienza la justificación ideológica de la superioridad racial eurocéntrica sobre el resto de las otras civilizaciones del mundo y sobre la mujer.

Una suerte de conjuros maléficos empieza a surgir como teorías que justifican el genocidio con el que se impuso el proceso de colonización en estas tierras. Debates acerca de la humanidad o la animalidad de los Otros (as) no “civilizados”, (no blancos, no hombres, no de la ciudad, no católicos), dieron permiso a las peores atrocidades que se acometieron contra culturas enteras, al punto de su exterminio total o casi total.

Ya, con la consolidación de la modernidad el mundo se divide de acuerdo con esa concepción racista. La División Internacional del Trabajo se justifica en la especialización y se realiza bajo esta misma “razón”. Las civilizaciones no eurocéntricas se convierten en mano de obra barata. Se le confina a la imposibilidad casi absoluta de desarrollar tecnologías propias que hagan sustentables sus economías y se condenan a ser quienes soportan las grandes economías que controlan todas las formas de poder en la geopolítica mundial.

Muy pocas excepciones, pero para nada desdeñables, han podido evadir la lógica racial del colonialismo económico y sus implicaciones, aunque el precio de su avance pudiera estar en cuestionamiento, tal como lo es el caso de la China actual y de Rusia. Lo cierto es que, en base a una visión racista, el mundo se divide en un gran bloque de países pobres y un muy pequeño bloque de países con fortaleza económica, centros de poder financiero y político.

Se establece una concepción racista del mundo:

De una parte: "indio", "negro", "asiático" (antes "amarillos" y "aceitunados"), "blanco" y "mestizo". De la otra: "América", "Europa", "África", "Asia" y "Oceanía". Sobre ella se fundó el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio (Quijano, 199, p. 11).

A más de 500 años de haber ocurrido la violenta conquista europea de América, el poder geopolítico mundial se anidó al norte de este territorio, en los Estados Unidos de Norte América, en un proceso histórico de guerras y saqueos, que deslizaron a las fuerzas hegemónicas y sus formas de relacionalidad capitalista, neoliberal y eurocentrada, a este nuevo centro de poder. Por supuesto, con este desplazamiento de las fuerzas hegemónicas se continúan y se afianzan las lógicas del colonialismo y la colonialidad, y con ellos, la visión racista, machista y eurocentrada del mundo moderno, hoy en crisis.

Las huellas de esta realidad siguen presentes en nuestros espacios. El estado Sucre no es una excepción de tales acontecimientos. La conformación sociohistórica de la cultura sucrense está impregnada de estas formas que construyen la subjetividad del ser humano de estos tiempos. No nos es extraño el haber podido recabar información suficiente para estar persuadidos de que en la identidad sucrense se expresan formas de racismo. Una importante cantidad de los (as) entrevistados (as) en este trabajo manifestaron expresiones relacionadas con este elemento constitutivo de la colonialidad.

El imaginario sucrense está saturado de una especie de aceptación inconsciente de una inferioridad racial que se reproduce en formas simbólicas y sutiles, (otras no tan sutiles). Pero, que deja, casi sin lugar a dudas, la idea de que quien es de tez clara, facciones europeas y cierto “linaje mantuano”, que lo acerque a las características físicas del colonizador, tiene mayores posibilidades de ser exitoso que los otros con marcada fisionomía afro o indígena.

La idea de belleza, desde la estética hegemónica, por ejemplo, está mucho más asociada al fenotipo del conquistador europeo que al de los pueblos originarios y más

alejado aun del afrodescendiente. Cabe destacar, que estas aseveraciones las hacemos conscientes de que existen singularidades.

Sin embargo, expresiones populares como los chistes, recomendaciones de madres a hijas e hijos a la hora de escoger pareja, refranes, “memes” y todo tipo de estigmas contra los no blancos, han sido piezas comunes en esta especie de rompecabezas investigativo. En tal sentido, el racismo soterrado que persistente en el imaginario y la identidad sucrense es una muestra de la fuerza con la cual se mueve la colonialidad en todos los espacios de la vida.

La idea de la superioridad racial blanca, no solo se expresa dentro de los territorios, en ese endoracismo del que hablamos anteriormente y que se manifiesta claramente en las declaraciones de nuestros (as) entrevistados (as) y en los elementos coloniales de las expresiones presentes en la familia y las manifestaciones culturales tradicionales sucrenses. Se hace mayormente notable a la hora de comparar posiciones con otros pueblos. La ideologización entorno a esto ha sido efectiva.

En la subjetividad del venezolano y del sucrense se instaló durante mucho tiempo, el pensamiento de que los países donde la “raza blanca” predominaba, eran más avanzados producto de sus capacidades intelectuales y de disposición al trabajo y a la organización que le otorgaba su conformación biológica.

Así, los tanques de pensamiento del neocolonialismo dispararon sus artillerías teóricas para justificar y legitimar la pobreza generada por la desigualdad y la inequidad del propio sistema, consiguiendo en nuestro país eco en hombres de gran prestigio; académicos, historiadores y autoridades del mundo científico que fueron portavoces de

teorías que sirvieron para afianzar la vergüenza étnica del pueblo nuestro, por medio de la difamación y la injuria contra la identidad de las expresiones de las clases subalternas.

Trabajos de algunos intelectuales venezolanos, como Pedro Manuel Arcaya, Vallenilla Lanz y Gil Forttoul, sirvieron de sostén a la narrativa de difamación contra el pueblo venezolano y su supuesta inferioridad racial (Hidalgo, 2023). Estas ideas se difundieron a lo largo y ancho del país y fueron acentuadas por medio de una operación de guerra de nueva generación, con la llegada de la televisión y otros medios de comunicación que estuvieron al servicio de los grandes intereses hegemónicos, entronizando en el mundo simbólico de los (as) venezolanos (as) y de los (as) sucrenses, el imaginario de la inferioridad racial y de la vergüenza de ser hechura de una mezcla que les hacía barbaros, según esas afirmaciones- difamaciones.

Nos relata con mucha ironía Sanoja y Vargas (2022), en una descripción del relato que se imponía al pueblo venezolano de sí mismo desde 1830, con el fin de socavar su autoestima, justificar el fracaso del sistema, colocando sobre la espalda del pueblo que lo sufre y con el fin de aniquilar su espíritu de autonomía, que “la tragedia del pueblo venezolano era ser una mezcla de indios, negros y españoles... de los indios habíamos recibido la flojera, de los negros habíamos recibido la insolencia y de los españoles lo bonchón” (p. 22).

Éramos desde esa mirada, según nos cuentan Sanoja y Vargas, una especie de frankenstein que se autodestruiría a sí mismo si se le dejaba andar con sus propios pies. De esa manera, la intervención del “gran hermano”, el gobierno de Estados Unidos de Norte América (centro del poder hegemónico) y sus acólitos en Europa, era la solución a todas

nuestras carencias. Esta narrativa justificaba la “disposición de los ungidos por la providencia”, a ser “guardianes” de una riqueza que en nuestras manos no estaba segura y sería despilfarrada e incluso, podía ser objeto de nuestra propia destrucción. Por lo cual, despojarnos de ella, significaba hacernos un gran favor a nosotros y a la humanidad.

Con esa carga ideológica de difamación del pueblo venezolano llegamos al siglo XXI impregnados de colonialidad. En tal sentido, no es para nada excepcional que nuestro pueblo siga teniendo muy intrincado un sentido del mundo vinculado a la idea de inferioridad racial. Es necesario rescatar en estas líneas, que pese a estas profundas huellas de la colonialidad y la neocolonialidad persistentes y manifiestas de diversas maneras, las cuales hacen mella en la posibilidad de conseguir la plena descolonización, han habido avances innegables en la construcción de un imaginario colectivo descolonial el cual empezó a visibilizarse a partir del acenso al poder de Hugo Chávez como presidente de la República, quien apuntaló el surgimiento de una narrativa contrahegemónica de la historia y de la identidad venezolana y latinoamericana, rompiendo discursivamente con la línea colonialista que hasta ese momento era casi incuestionable.

Desde entonces, la enunciación de nuevas categorías y la emergencia de una nueva episteme bolivariana del socialismo del siglo XXI, se coloca como semilla sobre la tierra. La irrupción contrahegemónica de Hugo Chávez desde las altas esferas del poder político nacional, como Presidente de la República, significó un momento importante en el que pudiéramos hablar de un sismo en el orden epistemológico, que si bien, no logra derrumbar las bases de la colonialidad y de sus males, incluyendo al racismo, los pone en serios cuestionamientos ante la esfera nacional, en primera instancia y luego a nivel latinoamericano y mundial.

Esta realidad política-cultural supo colocar al pueblo venezolano en un punto distinto al anterior a 1998, en relación a la lucha contra la colonialidad. A pesar de las rémoras que persisten y que durante esta investigación hemos hallado en la identidad sucrense, el pueblo venezolano, y dentro de éste, el pueblo sucrense, ha adquirido una mayor conciencia de la necesidad de superar a la modernidad como proyecto civilizatorio y avanzar hacia un proyecto distinto, más solidario y justo.

Esto lo evidenciamos en temas que producto de este proceso son, desde hace más de veinte años, parte del debate de la opinión pública venezolana. Nos referimos a asuntos como la soberanía, la independencia plena, la autonomía, que se discuten en el constante debatir del pueblo.

De igual manera, creemos que es una evidencia de lo que afirmamos, el hecho de que el gobierno nacional sigue estando dirigido por quienes proponen el proyecto anticapitalista, en base a una narrativa que pregona el bolivarianismo. Por lo cual, podemos inferir que la mayoría de los venezolanos que han elegido democráticamente esta opción, apoyan la idea de una alternativa al capitalismo y al sistema mundo actual.

Lo anterior, no significa que no existan elementos coloniales y neocoloniales en la sociedad venezolana. Como ya hemos dicho en varias oportunidades, la colonialidad ha impregnado todos los lugares de la vida y de la muerte. Como apunta Quijano (2014), el racismo, como categoría imprescindible para comprender la formación del imaginario de la modernidad, sigue teniendo una fuerte carga en la vida nacional y en nuestro estado, a tal punto que es parte de los códigos cotidianos con los cuales nos interrelacionamos, incluso por medio de las expresiones identitarias.

Habiendo expuesto de forma sintetizada nuestras consideraciones acerca del racismo como estructura fundante de la colonialidad, pasaremos a explicar nuestra perspectiva sobre el tema del patriarcado y las manifestaciones machistas como elementos también constitutivos de la colonialidad persistente en la sociedad capitalista neocolonial y su presencia en la identidad sucrense.

La autora feminista (Oyéronké Oyewùmi, 2017) nos relata como el sistema de género colonial/moderno impuesto a través del colonialismo abarca la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida. Con el colonialismo se somete por la fuerza de la violencia bruta y simbólica a los cuerpos de los diferentes, no blancos, como ya vimos anteriormente. Se racializa la condición biológica y eso da paso a la jerarquización racial que luego, se desplaza hacia la división del trabajo y de todas las esferas de la vida, incluyendo al género. Oyewùmi (2017) nos señala que “la diferencia se entendió como inferioridad genética y esta inferioridad, a su vez, como la razón efectiva de las situaciones de desventaja social” (p. 37).

En el caso de la mujer, esta sufre una especie de doble racialización. Su condición de hembra (biológica), la coloca en una posición de inferioridad frente al hombre blanco y frente al hombre de su propia comunidad. Del mismo modo, ésta es desterrada al mundo de la naturaleza no racional. Al mundo de la no razón, ya que desde tiempos remotos la mujer ha estado estrechamente vinculada con la naturaleza y con el cuerpo. La mujer es cuerpo viviente, en tanto es dadora de vida.

Con la modernidad, la hegemonía cultural eurocéntrica se impone al resto del planeta y las relaciones de género son trastocadas ejecutando el desplazamiento del poder

político a la externalidad del mundo comunal, sacándolo del mundo de las mujeres. Si bien no existen consensos acerca de la existencia o no de una era matriarcal precedente a las jerarquizaciones sociales masculinas que dan paso al patriarcado moderno, lo que sí parece no ser objeto de dudas entre los (as) investigadores de género, es que la mujer en su interioridad comunal poseía un poder político tan relevante y vinculante como las confederaciones de hombres que tenían el poder del parlamentarismo extra-comunal, la guerra y la extraterritorialidad.

Hay que resaltar que, este proceso se fue perfeccionando en el tiempo, en la medida en que fueron surgiendo acuerdos entre hombre de diferentes “razas. Por ejemplo, el desplazamiento del poder político con exclusividad hacia la externalidad de lo comunitario, no se da por inercia, el colonizador blanco construyó una fuerza a lo interno de las comunidades tribales cooptando a los hombres colonizados a quienes se les fue dado roles patriarcales.

Una muestra de esto es lo que señala Allen (1986 citada por Lugones, 2008) cuando detalla las transformaciones de las ginecracias cherokee e iroqués y del rol de los hombres indios en el pasaje hacia el patriarcado. Ella nos indica que “los británicos llevaron hombres indígenas a Inglaterra y los educaron a la manera británica” (p. 93). En esa misma línea, (Dussel, 2000) hace mención a la falsificación de los oprimidos que fueron llevados a ser “educados” en los grandes centros de la academia de las metrópolis y luego fueron devueltos a sus lugares de orígenes con el fin de ser portadores y reproductores de la modernidad y sus saberes eurocéntricos.

Nos narra Allen (1986, citada por Lugones, 2008) que, las mujeres Cherokee habían tenido el poder de “declarar la guerra, el destino de los cautivos, hablar al consejo de hombres, intervenir en las políticas públicas, elegir con quién casarse y derecho a portar armas. El consejo de mujeres era poderoso política y espiritualmente” (p. 36).

A comienzos del 1800, los hombres cherokee redactaron una constitución que eliminaba los derechos políticos de las mujeres y los negros, bajo pretexto de prevenir el desalojo de sus tierras. El modelo usado fue el de la constitución de los Estados Unidos y la religión cristiana protestante. Los acuerdos entre hombres cherokees y los blancos estadounidenses, relegó a las mujeres a la posición de cosas, se les consideró como “piezas”, al igual que a los afroamericanos.

En ese sentido, la “educación” (conversión) de los indígenas en “blanqueados”, es decir, de los hombres no blancos al servicio de la lógica hegemónica patriarcal que se impuso, fue decisiva para que el proceso de opresión y la forclusión del mundo simbólico de las mujeres se diera de manera tan contundente. El caso cherokee se multiplica en el resto de América, pero también del mundo, a partir de la imposición del proyecto civilizatorio de la modernidad a nivel global.

No es muy diferente el proceso vivido en la india al de las mujeres del continente americano en ese sentido. La racialización de la que hemos hablado, dará sustento a la supuesta diferencia en términos biológicos para “explicar” una admitida superioridad de unos (los blancos), sobre otros (los no blancos). Pero, que, en el caso de las mujeres de civilizaciones no modernas, va a tener un mayor impacto, ya que van a ser doblemente racializadas por ser no hombres y por ser no blancas.

Con esta lógica de doble racialización hacia las mujeres se da un zarpazo a su mundo simbólico y a su espacio de poder. Se desconoce el lugar de la mujer no moderna como centro de poder intracomunal, tal y como era concebido por la mayoría de las cosmologías en casi todo el planeta antes de la conquista del continente americano. El lugar de las mujeres, el mundo comunitario, lugar de poder de las mujeres en diversas culturas alrededor del mundo y, en particular marca, durante el momento precolonización, es vaciado de vinculación con la toma de decisiones políticas y se recategoriza dentro de las estructuras de mercantilización de la vida, cosificando los cuerpos femeninos y feminizados sus acciones (Segato, 2021).

Según la autora argentina nombrada en la cita anterior, siempre ha existido una división de géneros de manera jerárquica. Sin embargo, el lugar de lo que conocemos hoy como el espacio doméstico o privado, es decir, la familia moderna, destinada en la modernidad para las mujeres, no existía de esa manera antes de la racialización y la división de géneros que ha hecho este sistema mundo (Segato, 2021).

La vida comunal concebía el lugar intracomunal, como el espacio de poder político donde las mujeres ejercían de manera vinculante la toma de decisiones que repercutían en todo el mundo comunal al cual pertenecían de forma integrada. Es por ello, que nuestro trabajo en este apartado acerca de las relaciones patriarcales y las expresiones del machismo, le dará mucha importancia a la familia como reducto de ese lugar intracomunal que algún día fue, con el fin de lograr una interpretación del mismo.

Acerca de este proceso que han sufrido las mujeres, se señala que:

El mismo proceso que las categorizó y redujo de hembras a «mujeres» las descalificó para roles de liderazgo. La emergencia de la mujer como una

categoría reconocible, definida anatómicamente y subordinada al hombre en todo tipo de situación, resultó, en parte, de la imposición de un estado colonial patriarcal. Para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género. (Ochoa, 2023, p. 123)

Las estructuras patriarcales están arraigadas en la vida del mundo actual. La idea de apropiación de la mujer está presente de manera repetitiva en casi la totalidad de las civilizaciones de hoy y es una clara muestra del machismo, al punto que se ha hecho parte del sentido común, en términos hegemónicos.

Nos detalla en su trabajo etnográfico el investigador Godelier (2002) que “la mujer es el falo mientras que el hombre tiene el falo”, a propósito de lo que se establece entre los baruya de Nueva Guinea, como una norma de justificación de la confiscación de la mujer y su lugar social como propiedad del hombre de la tribu. Esta afirmación, hace referencia al acto de apropiación de un ser humano por otro ser humano, que dista de ser pacífico. Por el contrario, como indica Segato (2003) es un acto de violencia que se replica a través de lo que ella denomina el mandato de masculinidad, un mandato “compelido a reproducirse por medios violentos y cotidianos” (p. 16).

La idea de la posesión del cuerpo de la mujer como parte andante de la territorialidad, aparece en diferentes relatos a lo largo de la historia de la humanidad. Esto, parece ser tan antiguo que nos lleva a la presunción que se remonta a tiempos inmemoriales, al punto de hacernos pensar que ha sido la mujer y no la tierra, el primer “objeto” de propiedad y, probablemente, la primera forma de mercancía.

Sin embargo, antes de la modernidad, la mujer tenía a la comunidad como lugar de poder y esto también se encuentra reflejado en diferentes mitos y relatos cosmológicos de diferentes civilizaciones premodernas. Incluso, es importante hacer notar que hay otros

autores que difieren de la tesis que señala que no ha existido el matriarcado, tal y como nos ha indicado Segato y otros (as).

Durante la etapa prehispánica existieron civilizaciones donde el poder político de la mujer era sumamente relevante, como para no pensar en la posibilidad de un matriarcado (Sanojas y Vargas, 2010). El mito de las amazonas, nos remite a esa idea. Y, como nos ha mostrado Galeano (2012) “los mitos son las narrativas de mundos posibles que solo pudieron sobrevivir de esa manera” (p. 03). Del mismo modo, Dussel (2016) afirma que “los mitos, narrativas simbólicas entonces, no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares, tienen un “doble sentido”, lo cual exige para su comprensión todo un proceso hermenéutico que descubre las razones” (p. 13).

Por otra parte, la jerarquía extracomunal masculina que se denota en diferentes civilizaciones a lo largo de la historia y a lo ancho del planeta, nos incita a creer que ésta pudo haber ayudado a propiciar las bases de sustento de la instauración del patriarcado capitalista, así, como las estructuras jerárquicas de las civilizaciones maya e inca dieron asidero a las estructuras coloniales que se establecieron con mayor eficacia que en las civilizaciones originarias que tenían una estructura política de mayor horizontalidad, pudo esta jerarquía, ser parte de la explicación acerca de la doble racialización de las mujeres frente a los hombres no blancos, a los hombres de sus tribus, comunidades, nacionalidades y de la violencia de género que se produce contra ellas en esos espacios.

Durante el desarrollo de nuestro trabajo hemos percibido como diferentes manifestaciones de la identidad sucrense están impregnadas de esta lógica del llamado machismo que genera la sociedad patriarcal moderna. Tal como señala Lugones (2008) una

colonialidad del género impregna de “lógicas y razones” nuestro mundo actual. La colonialidad del género vuelca su sentido sobre el “hombre” moderno, calificando, estratificando y segregando a los seres humanos de acuerdo con la raza, la clase y el género, en una interseccionalidad en la que se atrapa a la persona.

La identidad suculense no está exenta de esto. La presencia de la familia matricentrada, tal como veremos más adelante, es el signo normalizado en esta territorialidad, siendo imitadora del “mandato de masculinidad” a partir del cual se establecen las relaciones de opresión de seres humanos contra otros seres humanos y hacia ellos mismos, de acuerdo a la raza, clase y al género.

Aquí es importante decir que el mandato de masculinidad al cual nos referimos, es un planteamiento de Rita Segato en el desarrollo de una teoría descolonial que apunta a derribar las estructuras que sustentan la colonialidad de género por medio de la demolición de los imaginarios que le otorgan al hombre un mandato de macho alfa. Entre esas exigencias está el de ser más competitivo que otro, ser el más fuerte de la casa, la cuadra, el barrio, la empresa, entre otros roles que se le adjudican.

De igual modo, no tener actitudes ni aptitudes sensibles que los puedan hacer ver como hombres afeminados o débiles. Derrumbar el mandato de masculinidad significa hacer una nueva forma de relación entre géneros. Una forma más equitativa y no violenta. El mandato de masculinidad es el que recluta para la guerra y también para el feminicidio.

Este mandato de masculinidad es aquel que se genera con la nueva forma de jerarquía moderna en el colonialismo y luego, con la colonialidad. Es un mandato que, de acuerdo con Segato (2003) “emascula al hombre no blanco frente al hombre blanco

eurocéntrico” (p. 34), en el sentido del sentimiento de inferioridad, a partir de la idea de superioridad racial del blanco y que, de peor manera desplaza a la hembra hacia la categoría de “mujer”, una mujer racializada, vaciada de su espacio de poder político intracomunal y vuelta a racializar frente al hombre no blanco de su propio territorio.

El mandato de masculinidad, que es la expresión más compleja del machismo, es impuesto en la modernidad y diseñado en función de las relaciones capitalistas de jerarquización del trabajo, coloca al hombre como el padre, figura de autoridad superior, que además, tiene por mandato ser el proveedor principal, competir por ser el “macho alfa”, estar al frente de la toma de decisiones, “educar” y sancionar bajo sus lineamientos; tener el poder político vinculante con la vida extra e intracomunal, tener capacidades físicas de mayor rendimiento para el trabajo, entre otras tareas, que se les adjudican a los hombres en el mundo actual y que generan frustraciones y violencia, en particular violencia intrafamiliar y violencia de género.

El hombre no blanco y pobre, no puede alcanzar los niveles de exigencia del mandato de masculinidad y ejerce la violencia hacia el “Otro inferior”, hacia la Otra, hacia la mujer. Esa dinámica la hemos podido percibir en las familias sucrenses. Aunque existe hoy en día en nuestro país, una ley de protección a la mujer que intenta preservar la integridad y el derecho de éstas a una vida sin violencia, es común hallar casos de violencia de género en el estado Sucre.

Por otra parte, debemos mencionar que, en el estudio de la dimensión familiar de lo identitario, hemos observado una presencia significativa de las familias matricentradas en el estado Sucre. A diferencia de lo que se pudiera pensar, la relación familias matricentradas

Vs machismo no es antagónica, por el contrario, refuerza el mandato de masculinidad que la madre y la familia de esta inculca en sus hijos.

El hijo varón es colocado en el lugar del padre de manera simbólica, con los derechos que esto le otorga sobre las mujeres (hermanas, madres, abuelas, tías y otras que sean parte de su familia matricéntrica), pero también, con las mismas exigencias, en relación con la manutención y “protección” de ellas. Creemos que ésta es una de las probabilidades por la cual, el hombre fracasa en la consolidación de su propia familia.

El lugar de jerarquía del hombre dentro de las familias que conforman la sociedad sucrense se expresa desde visibles manifestaciones como los privilegios al primer plato de comida, a la mayor cantidad de alimentos para la dieta cotidiana, a su exoneración de su participación en los quehaceres del hogar, entre otras. Además, de la celebración de sus iniciaciones sexuales masculinas frente a las censuradas femeninas.

Asuntos como la normalidad de la exhibición del cuerpo masculino y el ocultamiento del cuerpo femenino, la autoridad de los hijos varones hacia sus hermanas, incluyendo la posibilidad de ejercer la violencia contra ellas, son algunos rasgos que pudimos mirar durante nuestra investigación en el estado Sucre y que son parte de este entramado del mandato de masculinidad que se refuerza en las familias matricentradas, que en esta cultura son numerosas.

Campo (2007) señala que, “si, como tantas veces se repite, la familia es la célula de la sociedad, entonces un buen lugar para empezar a buscar el origen de los males o bienes de una sociedad es en la propia familia” (p. 10). Esta reflexión nos invita a buscar en esta

institución, los imaginarios y las representaciones simbólicas que fluyen en un constante vaivén entre lo intra y extra lugar de las relaciones de poder de la sociedad misma.

En ese aspecto, la familia es de lo que se ha denominado “privado”, el reflejo mismo, de lo llamado público y viceversa. Por lo cual, no será extraño mirar las mismas dinámicas de una identidad determinada, moverse y ser de la misma manera en el espacio de la familia que en el resto de esa sociedad y su cultura. Al fin y al cabo, familia, cultura y sociedad son parte y todo de una misma cosa.

La familia matricentrada que observamos en el estado Sucre como un elemento generalizado de su identidad, no es distinta del tipo de familia que predomina en el resto del país. En Venezuela el hombre ejerce la pluralidad sexual de manera encubierta. El hombre venezolano vive en un mundo en que la poligamia oculta es aceptada para él, en muchos casos, muy bien vista y aupada por su familia de origen (materna). Pero, al mismo tiempo, la visión del éxito familiar está relacionada con el ejercicio de la monogamia (Campos, 2007).

Así, nos conseguimos que las convenciones y lo visible, aceptable en términos morales, es la monogamia. Esta contradicción es la razón por la cual surge y se consolida la familia matricentrada como estructura de protección a ese artificio masculino. Es la familia matricentrada la que garantiza la continuidad de ese esquema de masculinidad que le da legitimidad a sí misma y al sistema patriarcal-moderno y al mandato de masculinidad, de acuerdo con (Campos, 2007).

Por su parte, para Moreno (1995) “el hombre venezolano siempre será hijo, mucho más que esposo o padre” (p. 26). Las relaciones que se establecen en las familias

matricentradas, no apuntan hacia la ruptura con la doble racialización de la mujer, ya que, genera las condiciones para su repetición. Según este autor, el hombre venezolano, “busca en la pareja su realización sexual, pero es el vínculo materno, además extendido, es decir, incluido los parientes maternos, los que centralizan su mundo” (p 26). De esa forma, la afirmación que inicia este párrafo, cobra vigencia en el análisis.

Es por ello que las familias matricentradas, como parte de la identidad sucrense son espacios de fluidez de las relaciones patriarcales, machistas, sexualizadas, donde las mujeres son doblemente racializadas y donde el mandato de masculinidad encuentra las pulsiones necesarias para su despliegue.

Con esta perspectiva que hemos desarrollado en este trabajo, podemos apuntar a señalar que en el presente las relaciones de poder que se desplazan en la sociedad venezolana y en la identidad sucrense, siguen estando signadas por las estructuras que el patriarcado, constitutivo de la modernidad, junto con el racismo, el clasismo, el eurocentrismo y el neoliberalismo, han implementado como proyecto civilizatorio de la humanidad toda, a costa de la segregación y el ocultamiento del Otro (a) (Grosfoguel, 2021).

Por otra parte, en este capítulo nos ha tocado también reflexionar sobre un tercer elemento de la colonialidad, como lo es el eurocentrismo. Este nos ha parecido importante para el estudio de la identidad sucrense, intentando siempre mirar desde el lente de la mirada descolonial a esos aspectos que son constitutivos de la modernidad. En esta oportunidad, hablaremos de las relaciones de saber cómo sostén de la colonialidad. El

eurocentrismo presente de diferentes maneras, forma parte de los elementos de la colonialidad que infiltran la identidad sucrense.

Como ya hemos visto, la modernidad es un proyecto civilizatorio que se hace hegemónico a partir de la racialización de las relaciones humanas en todos sus niveles. Este acontecimiento se inicia en 1.492, como fecha icónica de la colonización del territorio de lo que hoy conocemos como América.

Lo anterior, se fundamenta en la idea de que la conquista bélica de América fue posible producto de una “superioridad racial” (biológica) del hombre blanco europeo sobre los hombres y mujeres nativos (as) de ese continente. A partir de la implantación de ese pensamiento, podemos hallar el germen que cimentó las bases de la visión eurocéntrica expandida al resto de la humanidad, de su supuesta superioridad sobre todas las demás formas de vidas y de las otras de civilizaciones del mundo. Al hombre blanco europeo se le coloca como centro del universo, como referencia antropocéntrica de toda la humanidad, que radica en la premisa de la razón cartesiana, con la cual se viene a consolidar este proyecto civilizatorio, que es un proyecto civilizatorio de muerte, en palabras de (Grosfoguel, 2021).

Desde ese momento se posicionan, por diferentes medios, incluidas las formas de esclavitud, represión y opresión; las relaciones de producción, los dispositivos disciplinarios de control y actualmente; por los diferentes medios de conexión, el imaginario globalizado de la superioridad eurocéntrica. En ese sentido, con la expansión de la modernidad, el hombre europeo, y valga decir hombre literalmente, se hace casi incuestionable como idea de lo bueno, lo bello, lo sabio, lo mejor, lo moderno, lo

inteligente, lo superior. La modernidad ha hecho tal blindaje de su imaginario que, con tan solo nombrarla, ya nos remitimos a algo positivo y de avanzada.

Esa idea de lo eurocentrado como referencia de todo lo “bueno”, ha estado presente de manera global desde el surgimiento y consolidación de la modernidad, hasta llegar a nuestros días, de tal manera, que se han cometido a lo largo de la historia de la modernidad, los crímenes y genocidios más atroces, justificados en la “necesidad” de someter a otros para su “desarrollo”.

Por otra parte, nos ha parecido pertinente aclarar que, el eurocentrismo hoy, hace alusión a un bloque hegemónico que se extendió fuera de Europa. Se trata de una visión de poder donde el centro del mundo está en manos de los que tienen control del proyecto civilizatorio de la modernidad en todos los planos, dígame: económico, político, cultural, racial, patriarcal, clasista. Este es el caso de los Estados Unidos de Norte América.

El eurocentrismo no nos remite exclusivamente a Europa, sino, a los centros de poder hegemónicos del mundo, donde Europa y Estados Unidos de Norte América juegan un papel estelar como portadores del proyecto de la modernidad, un proyecto que se desliza por todas las capas de la vida y que representa una negación con la vida misma, ya que niega al propio ser humano cuando es el otro y a la naturaleza. Es decir, niega a la vida.

De esta manera, con el eurocentrismo se han estigmatizado otras civilizaciones bajo la idea de la inferioridad racial y al mismo tiempo de una inferioridad intelectual moral, biológica, de todo tipo. Esto ha sido un arma de justificación de muchas de las guerras, saqueos, genocidios, muertes y aniquilamiento del diferente, que se han dado durante este terrible periodo de la historia en el planeta.

El eurocentrismo es la naturalización de una aberración que pretende dar asidero a la idea de la existencia de una raza superior, de una razón única, de una cosmovisión única, de una forma de vivir capitalista única, anunciada como única alternativa. Por eso, Colmenares (2023), llama a la modernidad como el proyecto del uno. Un pensamiento único que niega a todos los pensamientos que existen, que han existido y también a los otros posibles.

En el estado Sucre, hemos advertido que este elemento constitutivo de la modernidad, que tiene implicaciones sumamente significativas, tiene sus fauces incrustadas en diversas expresiones de lo identitario, así como en las relaciones de poder-saber que se expresan en ámbitos como la escuela, la comunidad y la propia familia.

Existe una especie de autoestima vilipendiada de los pueblos no eurocéntricos que menosprecia los saberes de los mismos, sus formas de inteligir el mundo, sus saberes ancestrales y sus filosofías. Esas expresiones se encuentran y se manifiestan en la familia y en las tradiciones sucrenses como parte de un imaginario alienado. Recordemos que el eurocentrismo considera a la razón moderna y su ciencia basada en el método cartesiano como única forma de “conocimiento” válido, en desmérito de todos los demás saberes de los otros pueblos que conforman el planeta. Esa valoración de los saberes fue introducida en el mundo por diferentes medios, unos más eficaces que otros, a lo largo de más de 500 años de colonialidad.

La identidad sucrense no ha estado ajena a esta inoculación. La visión eurocéntrica de sí mismos, a partir de lo que generan los centros de poder hegemónicos, está viva en el imaginario colectivo sucrense, aún con los cambios que en materia de descolonización han

habido sobre las narrativas de nuestra venezolanidad desde la entrada en escena de Hugo Chávez y con la incorporación, al mundo de la política nacional, de un relato distinto a las categorías, símbolos y significantes que sustentaron, durante mucho tiempo, ese “sentido de inferioridad racial” sin que casi nadie lo cuestionara y, por el contrario, contando con voces “validadoras”, supuestamente calificadas, para darle fuerza a esa serie de construcciones que ubicaron a Venezuela, y en ella, a Sucre, como pueblo de bárbaros, brutos, flojos y salvajes.

Sobre lo antes mencionado, Hernández-Garcés (2024) refiere que se ha estigmatizado al sucrense de tal manera, que se ha producido en ellos (as) una especie de “vergüenza de ser como se es”. Por ejemplo, un signo muy notable tiene que ver con la condición afable de la identidad sucrense, su familiaridad y cercanía entre sí y con los (as) Otros (a). Eso, que debería ser visto como una cualidad positiva, ha sido usado para catalogarlos como “lisos”, que se deslizan, en el sentido de la proximidad. Visto desde una postura descolonial, esa manera de la identidad sucrense es un gran potencial para lo colectivo, para la construcción de fines comunes, comunitarios. Por el contrario, “se ha marginalizado en el sentido peyorativo de la palabra” y también en lo concreto, echándola a los confines de la periferia.

Las diferentes entrevistas, observaciones e investigaciones que hemos hecho durante este trabajo, nos han permitido palpar que el eurocentrismo sigue siendo una manera de ver el mundo, aún desde lo identitario sucrense y desde la Venezuela de hoy. Por otra parte, las fuerzas pulsantes de la resistencia presente en la subalternidad del pueblo sucrense también son una realidad que se asoma como alternativa a ese eurocentrismo. Es por ello que podemos ver agentes que se movilizan en la construcción de narrativas de

transformación del enfoque despreciador de lo propio y de lo no eurocéntrico. Esa es la esencia de la identidad venezolana y sucrense que se contrapone al eurocentrismo.

Como pudimos observar, el racismo, el machismo expresión del patriarcado y el eurocentrismo son elementos constitutivos de la modernidad que se encuentran en la identidad sucrense. A continuación, pasaremos a ver más de cerca sus expresiones más concretas, manifiestas en las dimensiones de lo familiar y lo tradicional-subalterno de la identidad sucrense.

Hemos querido tomar a la familia sucrense y a las principales manifestaciones culturales tradicionales sucrenses como vitrinas para mostrar algunas de las dinámicas que se dan dentro de ellas, en las cuales estos tres elementos están presentes. Esto, lo hacemos para aproximarnos al problema por medio de estas dimensiones de lo identitario que son una muestra significativa de la identidad sucrense y que para nosotros han sido reveladoras.

La Familia Sucrense. Desentrañando la Colonialidad

La identidad familiar juega un papel relevante en la constitución de las identidades colectivas y locales, regionales y nacionales. En ella, se construye buena parte del “sentido común” y de la episteme a través de la cual el ser humano adquiere, según el tipo de relaciones que se dan en la familia a la que pertenece. Esto tendrá que ver con el estrato social de clase, la nacionalidad, las ideologías políticas, las creencias religiosas, que tenga dicha familia. Esta, es la primera institución con la cual se enfrenta todo ser humano.

En tal sentido, y a propósito de las distintas conversaciones con Personas para el Diálogo que hemos analizado en el transcurrir de la presente investigación, obtuvimos algunos insumos importantes que nos permitieron hacernos de argumentos con relación a la

mirada que los (as) sucrenses tienen de sus familias y las relaciones que en ellas se desenvuelven.

Al mismo tiempo, logramos conseguir unos datos que nos han servido para aproximarnos a la perspectiva del problema. Entre ellos, se cuentan los resultados de una investigación realizada por el MPV (Movimiento por la Paz y por la Vida en el estado Sucre, 2018). Según el MPV (2018) “en el estado Sucre el 85% de las familias son matricentrales” (p. 211). En ellas, se encuentra presente el marcado testimonio de la ausencia paterna producto de procesos migratorios en búsqueda de oportunidades laborales u otra condición de alejamiento voluntario o no del progenitor.

Por otra parte, en nuestra investigación hemos hallado vestigios de una ancestralidad indígena donde la custodia materna era sustantiva. Esta tendencia a lo matricentral de la familia sucreña, de arraigada presencia, hace que la familia materna ocupe el lazo de mayor fortaleza en la crianza y formación de los (as) hijos (as), al mismo tiempo que refuerza el imaginario al cual pertenece, dejando en minusvalía la línea paterna en asuntos referidos a la responsabilidad y el apego emocional con los (as) hijos (as) y la mujer.

La gran paradoja del matricentrado es que, ésta convierte a la mujer y miembros de su familia, es decir, a la familia materna de sus hijos (as), en víctimas de la nueva carga familiar con todas las implicaciones morales, económicas y emocionales que esto conlleva. A diferencia de lo que se podría pensar, el matricentrado refuerza al machismo en el seno de la familia y con él, a las relaciones de poder propias del patriarcado moderno y del mandato de masculinidad que éste produce. Siendo el machismo uno de los elementos constitutivos

de la colonialidad, expresión más diáfana del patriarcado moderno, está claramente presente y es base de las relaciones de la familia sucrense.

Es revelador entender la apreciación que algunos de los dialogantes de esta producción académica tuvieron sobre la influencia de la familia materna en sus vidas y de las huellas que dejó la ausencia o poca participación del padre y de la familia paterna en el desarrollo de sí. El porcentaje de los entrevistados es muy similar al planteado por el estudio que citamos en líneas anteriores, del MPV.

El 70% de las “Personas para el Diálogo” que hemos entrevistado en este trabajo, expresaron sus vivencias en torno a la familia y la relación matricentral en la cual se desarrollaron y, posteriormente, establecieron relaciones con sus descendencias bajo el mismo esquema. Un esquema en el que el machismo y el mandato de masculinidad tienen prevalencia.

P.N, una de nuestras entrevistadas, relata que: “Ellos lo fueron todo para mí”, refiriéndose a sus abuelos maternos. Más adelante, en la misma entrevista, se queja de que la familia del padre de sus hijos (varones), ha tenido una participación casi nula en la crianza de sus hijos y de sus nietos (as). Sobre estos últimos, buena parte de la crianza la ha tenido que asumir ella, repitiendo así, el paradigma matricentrado que reproduce el machismo en su faceta de desapego familiar, irresponsabilidad emocional y material. Esta declaración es muy similar en la mayoría de las historias relatadas por las Personas para el Diálogo que sirvieron en nuestra investigación. Cabe destacar que, en algunos casos, esta relación se establece incluso cuando el padre se encuentra “presente” en el seno familiar.

El testimonio de otro de nuestros entrevistados (J.A), en este caso, de sexo masculino, nos da más pistas acerca de esta relación: “a mi padre lo conocí cuando era un muchacho ya grande. Crecí con la idea de que mi tío, el hermano de mi mamá, era mi padre. Con los años fui entendiendo, no porque alguien me lo explicara, sino por lo que oía hablar entre mis tías, de que mi papá era otro”. Y prosigue: “un día, él me vio en la calle y me llamó y me contó”. En este relato, el padre biológico fue sustituido por uno adoptivo, que pertenece a la familia materna. “La forclusión del padre”, parafraseando a Lacan (2020), es parte de estas relaciones de construcción de familias matricentradas, que se ven con regularidad en la familia sucrense.

Por otra parte, la relación hombre-mujer en la composición de la familia sucrense, al igual que en el resto del país, pone de manifiesto el sentido hegemónico del ejercicio masculino del poder. En la mayoría de los casos las relaciones de poder están basadas en la cotidianidad de la costumbre de la familia patriarcal. Esto no es contradictorio con lo anterior, ya que en las familias matricentradas, las relaciones de poder siguen estando marcadas por la prevalencia del hombre en la toma de decisiones, en el manejo administrativo de los recursos y de las decisiones relevantes.

Nos cuenta H.G, una de nuestra Personas para el Diálogo, en conversación alterativa, que: “En mi casa mandaba mi mamá. Ella decidía todo dentro de esa casa y de mí y de mis hermanos, mientras fuimos niños. Pero, paíto se encargaba de los negocios. Cuando empezamos a crecer, paíto decía quién se quedaba ayudándolo en la venta de los animales y en la finca, y quién iba a estudiar. Éramos once hermanos y dos hembras. A mí, y a los tres varones más grandes que yo, me tocó quedarme con él y a mis hermanas con mi mamá”. En esta familia, cabe destacar la presencia física del padre de H.G. Pero, sus

testimonios y en particular el citado, nos dan cuenta de los roles desempeñados por sus padres, de acuerdo con las relaciones de poder-saber según el género.

Recordemos que:

La familia venezolana es matricentrada, pero la sociedad venezolana sigue siendo patriarcal. La madre ocupa prominencia como eje del orden familiar, pero sigue siendo el hombre quien ocupa la posición de poder. El poder de la madre es emocional, pero nada más. Asimismo, la madre nunca asume por completo la centralidad de la familia venezolana. Ante la virtual ausencia del padre en las relaciones familiares, la madre casi siempre recurre a una figura paterna para que, castamente, asuma la responsabilidad paternal. (Moreno, 1995, p. 12)

Al igual que señala la cita referida, en el estado Sucre se repite el patrón en el cual la madre recurre a una figura paterna que, no solamente suple la ausencia de la relación padre-hijos, sino, que ejerce el lugar del macho alfa en relación con ella. De esta manera, la mujer permite y, en muchos casos promueve, la reproducción del sistema patriarcal moderno por medio de concesiones de poder en las que se codifican elementos machistas frente al resto de la familia (mujer, hijos y otros).

Por otra parte, la doble racialización de la mujer está presente de manera contundente, en la identidad de la familia matricentrada sucrense en relación con los hombres de la familia. Hijas, esposas, madres, sobrinas, nietas de hombres, son puestas en una posición de minusvalía en la que se les establece la carga familiar en términos de atención doméstica, cuidado emocional y atención del hogar y todos los quehaceres correspondientes, aún si estas estuvieran ejercitándose en el campo laboral.

La figura activa de las mujeres sucrenses en los hospitales, cárceles y en los velatorios de los miembros de la familia (enfermos, presos y muertos), es notable y, se ha

naturalizado de tal manera, que se normaliza la ausencia de los varones en esos lugares de cuidado y atención. Los hombres, en la mayoría de los casos, si se involucran, juegan un papel de proveedores distantes de recursos, mientras la mujer, asume el cuidado directo de la persona en riesgo, con su presencia física y, también en algunos casos, haciéndose cargo de los recursos económicos necesarios.

La familia sucrense, matricentrada, con una observable estructura extendida y con un alto componente de relaciones de poder patriarcal, tiene en su seno dinámicas de un machismo naturalizado que somete a la mujer a una posición de inferioridad frente a los hombres. Las relaciones de inferioridad racial que ocupa la mujer están latentes, y también patentes, frente a los hombres. Eso implica de igual forma las relaciones de ser y saber, lo que no impide que en estas familias la mujer tenga una voz con mayor resonancia en términos emocionales para los hijos que la del padre.

El hombre sucrense en su rol paterno, por lo general ausente del hogar emocionalmente y, muchas veces, físicamente, es excluido por la mujer de las relaciones cercanas de toma de decisiones en los aspectos emocionales de los hijos. Es casi una generalidad en el imaginario sucrense, que el rol paterno se circunscriba a la cuestión del abastecimiento de los recursos de vida de los hijos y no de los asuntos relacionados con su mundo personal. En la identidad sucrense la madre es quien maneja este aspecto con las implicaciones psicoemocionales que esto representa.

En la familia sucrense se despliegan signos claros de machismo. Los niveles de violencia intrafamiliar son dirigidos de manera elevada en contra de la mujer y, en segundo lugar, contra los hijos, en relación con los casos de violencia hacia hombres. De igual

manera, aunque no encontramos índices oficiales sobre violencia de género en el estado Sucre, la observación a profundidad, así como las entrevistas que realizamos, nos permitieron detectar un alto grado de presencia de violencia de género con mayor fuerza en las zonas rurales, de manera que, aunque existen leyes de protección hacia la mujer, se ha naturalizado de forma tal, que en algunos casos es ocultada y/o justificada por la propia mujer.

En este imaginario patriarcal moderno, donde el machismo da lugar a la violencia contra la mujer, es “natural” que haya episodios de violencia física, psicológica, sexual, hacia ellas, al punto que, en algunos casos, cuando la víctima decide hacer la denuncia ante las autoridades, pasa a convertirse en la “agresora” frente a los ojos de la familia del hombre, de sus afines y, muchas veces, hasta de su propia familia, quienes ven como una medida “extrema” la acción de la denuncia. Claro está que, gracias a los avances legales en materia de protección a la mujer en nuestro país, se vienen creando condiciones y elevando consciencia en función de este mal.

De acuerdo con Maita (2024), una de nuestras especialistas entrevistadas, “es necesario que se estimule un cambio cultural en las relaciones intrafamiliares para combatir la colonialidad que se expresa en la opresión contra la mujer en los espacios de lo público y, principalmente, en el lugar de lo privado”. La violencia hacia la mujer, es un signo de la violencia de género de la colonialidad; y la violencia hacia el Otro (a), es un signo de la modernidad.

La investigación que hemos realizado acerca de los elementos del machismo presentes en la familia sucrense, nos señalan que sigue vigente de manera contundente. La

matricentralidad y lo extensivo de la familia sucrense no han logrado romper los signos patriarcales modernos. El mandato de masculinidad tiene asidero en esta familia, aunque, como veremos más adelante, también se dan dinámicas contrarias a lo que hemos señalado en este segmento.

En la familia sucrense también se ejercen mecanismos del poder- saber vinculados con el eurocentrismo y la racialización de la vida. El machismo no es el único mal de la modernidad que se encuentra presente en las manifestaciones de la identidad sucrense y en su imaginario legitimador de prácticas de la colonialidad. La idea de que lo externo a nuestra cultura originaria representa un símbolo de desarrollo, es proporcionalmente igual a la idea errada de que nuestros saberes ancestrales tradicionales, propios de los pueblos originarios o de otras subalternidades, son atrasados.

Aún con la resignificación del ideario venezolano que hiciera el presidente Chávez, es lugar común en las familias sucrenses aceptar que lo exterior es superior a lo nuestro. Se manifiesta en una especie de estima vilipendiada, de la cual seguimos padeciendo producto de una artera difamación que ha durado más de quinientos años y que hasta la llegada del presidente Chávez al poder, tuvo un casi nulo contrapeso, que se muestra de manera endógena cuando se trata de sopesar el centro con la periferia interna (ciudad- campo), por ejemplo. De igual manera, esa relación se manifiesta en comparación de lo externo a lo sucrense, más, si se trata de expresiones “blancas”, es decir eurocéntricas, racistas.

La tendencia a la hospitalidad, uno de los aspectos de la identidad sucrense más resaltantes y apreciados por propios y extraños, ha sido romantizada. En los hallazgos de esta investigación pudimos apreciar que en ella se encuentra implícita una parte de este

razonamiento eurocéntrico y racista que socava nuestra autoestima y que procura enaltecer lo externo por encima de lo interno de la cultura sucrense.

Algunas de las Personas para el Diálogo se refirieron a la importancia de la hospitalidad, en especial atención, a los inmigrantes que durante décadas han llegado a nuestro país. “Hay que tratarlos muy bien, son gente de mundo”, señala P.N. Esta y algunas otras expresiones, surgieron en las entrevistas acerca de esta cualidad del sucrense y las razones que la promueven. Sorpresivamente, una de las razones que se dejó aprehender ha sido la de un sentido de inferioridad frente al visitante de otras tierras.

No quiere decir esto que la hospitalidad sucrense no sea un aspecto identitario de fuerte resonancia espiritual, que nos coloca al mismo tiempo dentro de una esfera de autoadmiraación y reconocimiento a este valor tan importante, pero, lo que aquí señalamos es que, dialécticamente, ambas visiones son caras constituyentes de una misma moneda que hay que saber mirar sin ingenuidades.

La literatura, la televisión, las redes sociales de hoy en día, y también la oficialidad de diferentes gobiernos, han construido una narrativa que socava la fuerza de la identidad sucrense como fuente de saberes otros. La identidad sucrense cuenta con una amplia gama de culturas, desde las más ancestrales como las indígenas, hasta las contemporáneas de la contrahegemonía, pasando por los saberes de las comunidades de marcados rasgos culturales afrodescendientes.

En la familia sucrense nos conseguimos con refranes, chistes, motes, segregaciones y exaltaciones raciales. Es frecuente observar las preferencias por los miembros de la familia que tiene el fenotipo europeizado. El estereotipo de belleza sigue estando

relacionado de manera general con el estereotipo que la racialización impuso de lo bello blanco.

La persona se acercará o se alejará de la belleza cuando más o menos parecido al hombre europeo sea. Las derivaciones que esto tiene para millones de seres humanos no blancos, son contundentes cuando escudriñamos en diferentes ámbitos como la escuela y la relación con los maestros, la comunidad y la aceptación de unos (as) y otros (as), el campo laboral, entre otros.

La colonialidad se presenta en las dinámicas de las relaciones de la dimensión familiar, formando parte de la identidad sucrense en estos tres elementos con muy marcada presencia. La identidad sucrense en su dimensión familiar tiene en los elementos del eurocentrismo, el racismo y el machismo tres aspectos que buscan, por medio de sus dinámicas perversas, sutiles y directas, replicar las relaciones de poder-saber que la modernidad requiere para su reproducción como sistema neoliberal, patriarcal, cosificador de la vida y de los seres humanos.

Manifestaciones Culturales Tradicionales Sucrenses. Desvelando la Colonialidad

Lo primero que debemos alertar es que no pretendemos abarcar todas las manifestaciones culturales que se expresan en el estado Sucre. En este trabajo, hemos seleccionado las que para nosotros son principales por el carácter mestizo de las mismas, en las cuales el núcleo primigenio es referido a manifestaciones propias de los indígenas americanos o de los africanos. De igual manera, se podrá apreciar que en algunas de ellas

están presentes rastros de civilizaciones no eurocéntricas que, siendo de Europa, están dentro de la subalternidad. Este sincretismo permitió la concurrencia compleja de estas culturas.

Estas manifestaciones culturales toman un nivel relevante en nuestra investigación, ya que dan cuenta del constante pulso entre lo hegemónico y la resistencia cultural de las civilizaciones. Otras que fueron oprimidas brutalmente por el colonizador y luego por la colonialidad, produciendo así, el surgimiento de formas mimetizadas, subalternizadas y mitificadas para conseguir su subsistencia y prevalencia en el tiempo.

Un ejemplo de lo anterior es lo que nos indica Briceño-Guerrero (2009), acerca de esa identidad en la que residen formas antagónicas. Para este autor, por un lado, “somos europeos instalados en América. Portadores de la cultura occidental... representantes de la modernidad” y, al mismo tiempo, somos un “nos-otros”. Pero, nos advierte que “además de nosotros, hay gente aquí de otro linaje. Rara vez están frente a nosotros, por lo general están debajo, oprimidos, renuentes; o detrás, rebeldes, insidiosos, ladinos” (p. 265).

La pregunta que surge de inmediato acerca de la reflexión anterior de Briceño-Guerrero (2009), es: ¿a qué gente se refiere? ¿Quiénes son esos otros (as)? Pronto, descubrimos que esos (as) otros (as), “no solo viven debajo o detrás, sino también dentro de nosotros” (p. 266). Ese “nos-otros”, complejo, en la mayor de las veces impredecible, es la resulta de una identidad que no se atomiza y que debido a sus pulsiones se compone y se descompone de tal manera que somos colonialidad y descolonialidad. Somos sures y norte. Somos un norte dentro del sur y sures dentro de un norte.

Cada una de estas manifestaciones, tiene en su corazón, la dialéctica de los contrarios. En las manifestaciones tradicionales o subalternas encontramos esa complejidad a la que nos referimos. Allí, se pone de manifiesto la mezcla contradictoria de la propia resistencia. Una subalternidad obligada a camuflarse, a mimetizarse a olvidar parte de su memoria y a reinventar nuevas configuraciones identitarias.

A continuación, señalaremos las manifestaciones culturales tradicionales de mayor arraigo y cuya esencia ha tenido una mayor permanencia en el tiempo, haciéndose ostensible como parte importante de lo que compone a la identidad sucreña. Cabe recalcar que las manifestaciones culturales tradicionales que mencionaremos acá, no son las únicas con esas características. Sin embargo, para nuestro trabajo, han sido las que, con relevante significado simbólico, representan la particularidad identitaria como parte de la subalternidad que vive y se pone de manifiesto en cada uno de los tres ejes geopolíticos que hemos delimitado en el territorio del estado Sucre y que nos permiten poder observar las diferentes expresiones de esa subalternidad indígena, negra, mestiza e incluso europea, que se exhibe en forma de cultura popular- tradicional en esos territorios.

En Sucre existe una espesa diversidad cultural. El grosor de lo identitario es una de las características esenciales del estado Sucre. En este trabajo hemos escogido algunas de las manifestaciones culturales que hemos considerado de mayor importancia debido a varios elementos que hemos apreciado a la hora de hacer esta escogencia de manera criterial.

Las mismas se han seleccionado de acuerdo con las informaciones suministradas por las Personas para el Diálogo que fueron escogidas por eje territorial, como aclaramos

en su momento. Han sido las Personas para el Diálogo y, con ellas, la opinión de los especialistas, las voces que hemos escuchado para la selección de las manifestaciones culturales que se consideraron como de mayor relevancia y pertinencia para nuestra investigación.

De igual manera, hemos considerado el tiempo de prevalencia de la manifestación tradicional. Nuestra investigación nos ha permitido seleccionar las manifestaciones culturales que siguen practicándose en el territorio sucrense y cuya trayectoria en el tiempo es de larga data. Por otra parte, hemos considerado a las manifestaciones culturales de gran arraigo popular. Es decir, que son íconos culturales que representan a los ejes que delineamos para esta investigación como ejes geopolíticos del estado Sucre.

Un último criterio para su escogencia es que en ellas pudiéramos observar las dos caras de la identidad. Tanto, a los elementos constitutivos de la modernidad que hemos seleccionado para desencubrir a la colonialidad y, del mismo modo, que en ellas estuvieran presentes los signos de una nueva forma de enunciación que se expresa de manera soterrada en estas manifestaciones de la resistencia de las clases subalternas del mestizaje y del camuflaje de los saberes, imaginarios y propuestas contrahegemónicas de la identidad sucrense.

En ese sentido, presentamos las manifestaciones culturales tradicionales sucrenses que, según nuestra perspectiva, son de mayor importancia en cada eje territorial, en relación con los objetivos perseguidos por nuestra investigación y de acuerdo con el criterio de selección que usamos y que explicamos anteriormente.

Eje 1: Celebración de la Fiesta en Honor a “Nuestra Señora de El Pilar”. 12 de octubre, Día de la Resistencia Indígena:

Esta celebración tiene unas características muy importantes para este trabajo, en particular, porque se da en una zona en la cual la influencia de poblaciones indígenas sigue aún hoy, siendo de marcada presencia en los distintos ámbitos de la vida. La presencia de comunidades indígenas Waraos, dan arraigo a costumbres gastronómicas, bailes, cantos, labores, quehaceres y celebraciones que se expresan, no solo en dichas comunidades sino, que han dejado su herencia soterrada en la cultura de todos los pueblos de ese eje que, antes de la colonización, fueron uno solo.

La celebración de la fiesta en honor a “Nuestra Señora de El Pilar” es un buen ejemplo para mirar la colonialidad desplegada en una manifestación de tradición popular, en la que se exponen en su mayoría los elementos del mundo indígena, pero, que contiene elementos neocoloniales que la hacen acreedora de nuestra investigación y que nos deja mirar las contradicciones existentes dentro de la dimensión identitaria de lo tradicional-subalterno.

Actualmente, esta fiesta patronal del poblado de El Pilar, municipio Benítez del estado Sucre, lleva por nombre “Feria Oriental de la Resistencia Indígena en Honor a “Nuestra Señora de El Pilar”, cuyo nombre fue el epónimo con el que se fundó colonialmente este poblado en 1.662 por el Padre Fray Francisco de Carabantes.

Cabe destacar que el cambio de nombre de esta festividad se enmarca dentro y a partir de la lucha indígena venezolana, que halló en el gobierno del presidente Chávez, en el año 2002, la posibilidad de reivindicarse. Recordemos que ese año, el presidente Chávez

emite un decreto para derogar el que hiciera el dictador Juan Vicente Gómez en 1921, en el que se decretaba al 12 de octubre como Día de la Raza y se establece la conmemoración de ese día como el Día de la Resistencia Indígena en Venezuela.

Uno de los relatos coloniales que construyó el eurocentrismo en esa zona es “el asedio” al cual estuvieron sometidos los españoles que fundaron la primera estructura geopolítica colonial en ese año de 1662, en esos lugares, que eran tránsito y asentamiento de los indígenas Caribes y sus diferentes ramificaciones tribales. Sobre esa historia se empezó a celebrar la fiesta de El Pilar, con hegemónica narrativa colonial eurocéntrica y racista. De igual manera, se legitima el culto mariano de la religión católica monoteísta y patriarcal, que establece la redención de los pobres con el paso al “cielo”, es decir, después de la muerte, solo y solo si, se alcanza una vida de resignación en la tierra.

La dimensión formal identitaria, asumió la historia oficial desde la perspectiva del colonizador y fue transmitida por el sistema educativo y por la jerarquía de la iglesia católica durante más de 500 años, incluyendo los 40 años de la democracia representativa de los gobiernos de la llamada IV República en Venezuela.

Algunos pobladores mayores de 50 años de El Pilar y pueblos aledaños, aún recuerdan que se les enseñaba en la escuela y en sus hogares que habían sido los españoles los que, gracias a la divina intervención de la Virgen en representación de “Nuestra Señora de El Pilar”, fundaron esta población después de tener que soportar los ataques de los “indios” que se resistían a la fundación de este pueblo.

Es esa, la narrativa colonial que fue aceptada por la mayoría de las personas luego de un largo y violento proceso de colonialismo y colonialidad. En ella, se nos muestra a los

indígenas como salvajes. Seres que se oponían al desarrollo, que no se dejaron “civilizar” de buena gana por los conquistadores y que se constituyeron en una amenaza contra el progreso que les llegaba por obra de Dios, de tierras lejanas.

En otras palabras, que los indígenas vilipendiados, expulsados de su territorio, de la posibilidad de su propia cosmovisión, eran los culpables de no dejarse someter, vilipendiar, saquear, violar, robar y oprimir por los elevados intereses de la civilización europea y su capacidad de violencia y apropiación indebida de su mundo, del mundo originarios de miles de años antes de la llevada de los colonizadores. Esto es un claro ejemplo de lo que en oportunidad anterior señalamos de (Dussel, 2013) y lo que él denomina el mito del civilizado.

La fiesta de Nuestra Señora de El Pilar, aunque es tomada por la subalternidad indígena sucreña de todo el eje 1 del estado Sucre, como posibilidad de preservación de sus saberes de manera mimetizada, como veremos en el capítulo que prosigue; en su cara colonial contiene los elementos fundantes de la colonialidad: El eurocentrismo que niega toda cosmovisión otra, que se impone como necesaria civilización, que construye narrativas de legitimación del proyecto de la modernidad, que atenta contra la alteridad en todas sus formas y que oprime y busca someter por la fuerza y por forclusión la legítima respuesta de resistencia del oprimido y se usan todos los mecanismos para instalar en el imaginario social esta idea.

De igual manera, hemos podido observar como el racismo se encuentra presente en el concepto con el cual se fundamenta esta festividad. En primer lugar, se establece como festividad un hecho que representó el genocidio de mayor magnitud que hasta ahora haya

vivido la humanidad, incluyendo el genocidio terrible que se comete actualmente (2024) contra el pueblo de Gaza. Se celebra lo que debía conmemorarse cada 12 de octubre desde 1492, cuando llegó a tierra firme americana la expedición comandada por Cristóbal Colón.

Se recrea el mito, desde la perspectiva colonial, que este momento histórico del 12 de octubre de 1492 representó el inicio de la civilización. La idea que subyace es que antes no hubo civilización, no había seres humanos antes de la conquista según esta visión. La perspectiva racial fundamentalista es clara.

Por otro lado, el mito en el marco de la festividad se repite en varias localidades del estado Sucre. Es el mismo mito base de Santa Inés en Cumaná, por ejemplo, provisto del relato de una población civilizada, que pretende fundar una ciudad, y es asediada por los salvajes indios. Luego, por intervención divina, es capaz de sobrevivir y vencer milagrosamente a estos seres animalizados, inferiores, no humanos, no personas, crueles y maléficos. La construcción de esta narrativa racializadora de la vida no fue nada inocente, y su inoculación lo fue mucho menos.

El otro elemento dentro de esta cara colonial es el machismo. La iglesia católica patriarcal, monoteísta, coloca al culto mariano como escudo de protección ante el sufrimiento. Le brinda a los oprimidos, al mismo tiempo que los despoja de sus fuentes ontológicas, del refugio para sus calamidades usando la imagen femenina para su conversión y aceptación.

Sin embargo, el carácter patriarcal de la jerarquía eclesiástica de esta religión que se impuso a cruz y espada en estas tierras, promueve el blanquismo de los hombres indígenas que se convirtieran al cristianismo (Segato, 2003). En este caso, desde el culto a Nuestra

Señora de El Pilar, ellos (los hombres no blancos), fueron captados para su conversión religiosa y cultural. Las mujeres indígenas no tuvieron esta posibilidad en ningún momento.

La preminencia de los rituales de orden eurocéntrico cristiano en estas festividades sigue siendo asumida por los hombres. Dentro de los lugares de culto de esta religión, alrededor de esta festividad no se permiten manifestaciones de la subalternidad indígena y menos de su ancestralidad femenina. La jerarquía de lo femenino es expulsada de la celebración oficial de la religión católica, aunque se consigan modos de burlar las normas de esta hegemonía. En tal sentido, es clara la delimitación de género que segrega a las mujeres y las coloca en el lugar de subalternidad de la subalternidad, en la inferiorización de lo inferior y en la doble racialización del racismo del sistema patriarcal moderno.

Eje 2: Celebración del Velorio de Cruz de Mayo:

El velorio de cruz de mayo es una festividad que se celebra en diferentes lugares de Venezuela, pero que tiene un profundo arraigo en la espiritualidad del pueblo sucrense. Sus manifestaciones se dan en casi la totalidad del territorio del estado Sucre, siendo varios pueblos del eje 2, portadores de su ritualidad y ejecución que ha sido registrada en su actual versión, por al menos 150 años.

Según el Ministerio del Poder Popular para la Cultura en Venezuela (Min. Cultura, 2024) “esta tradición fue impuesta en Venezuela por sacerdotes y conquistadores españoles que conmemoraban el 3 de mayo como el día del descubrimiento de la cruz donde murió Jesucristo por parte de Santa Elena en el año 324” (p. 01).

Desde la visión eurocéntrica la cruz representa el calvario sufrido por Jesús, el Cristo, en su ascensión a los cielos y pronta resurrección, como el mismo Dios. La narrativa

oficial cuenta que la cruz fue usada como símbolo para cristianizar a los nativos del “nuevo mundo” que acudían a esta festividad como aceptación y conversión al cristianismo católico. Pero, esta celebración en torno al simbolismo católico no fue la excepción en relación con las imposiciones que se hicieron sobre los pueblos indígenas y, más tarde, contra los africanos secuestrados y traídos a tierras del continente americano.

Lo que para algunos era símbolo de devoción, para otros fue símbolo y realidad del propio martirio. Aunque no hallamos fuentes indígenas ni afroamericanas escritas en nuestro país, que nos indiquen una narrativa sobre los hechos, podemos usar la técnica de leer en contrapelo la historia oficial del colonizador y poder imaginar, en el sentido del imaginar investigativo de Castoriadis (2008), que el Velorio de Cruz de Mayo debió tener en sus inicios un fuerte componente de resistencia en la subalternidad del pueblo indígena todo, del venezolano y en particular del pueblo sucrense.

Esto lo podemos argumentar en el hecho de que, solo después de una larga y cruenta pulsión entre las clases opresoras y los oprimidos, era posible la aceptación de algunos de los rituales, costumbres y filosofías de los colonizados, que eran incorporadas de manera mimetizada en las expresiones y manifestaciones culturales y en la religiosidad hegemónica, como señalan (Sanoja y Vargas, 2010).

Quizás, por lo que sabemos de manera oral por parte de los indígenas Waraos, que cuentan parte de su historia en la festividad de Nuestra Señora de El Pilar y por referencia de algunos pobladores que hemos entrevistado como Personas para el Diálogo, para uno de ellos, W.P, la celebración de Cruz de Mayo fue aceptada porque coincide con la ritualidad de bienvenida a las lluvias y con el ciclo que da inicio a las cosechas. De igual manera, los

indígenas, estudiosos de las estrellas, en el inicio del mes de mayo hacían ofrendas a la constelación Crux que tiene forma de cruz. Por lo que es probable que, de manera oculta, la asociaran con ello.

Es importante rescatar que el concepto y la forma de esta tradición danza entre una cosmología y la otra y que esta dimensión identitaria de la tradicionalidad tiene esa cara de la colonialidad, que está impregnada de eurocentrismo y de racismo. Pero, además, se “contrapuntea” con la resistencia simbólica y mimetizada de la subalternidad que en ella subyace. Claro está, que es la pretensión colonial y de la colonialidad, el no reconocimiento del Otro (a) como igual, lo que echa al fondo de la subalternidad los saberes que sobre esa ritualidad se hacían y se hacen, en las cosmovisiones indígenas.

Por último, es importante señalar que, del mismo modo, como ocurre en otras partes del país, esta manifestación cultural se mezcla con la cosmovisión africana, tal como es el caso de la población de Choróní, estado Aragua.

Eje 3: celebración de Santa Inés. 21 de enero en Cumaná:

La celebración de la festividad en honor Santa Inés como Patrona de la ciudad de Cumaná cumplió este año 2024, 452 años de acuerdo con el Padre José Miguel Zapata. Según sus declaraciones y de acuerdo con el relato oficializado, la Patrona se ganó su lugar por haber “salvado a los pobladores” (invasores europeos), del ataque bestial de “los indios que intentaban asaltar la ciudad recién fundada por ellos”.

Esta narrativa eurocéntrica, como ya vimos, es la justificación de una visión que inferiorizó a los habitantes originarios del territorio que hoy es el estado Sucre. Satanizados, los indígenas son puestos como los salvajes que atentaron contra los

pobladores de la ciudad. Por cierto, una ciudad que se hace llamar primogénita como fundación hispánica, pero que no reconoce los asentamientos prehispánicos que estuvieron con mucha anticipación a la conquista europea y que son parte fundamental de su conformación histórico-social y cultural-identitario.

El mito de la consagración de Santa Inés en Patrona de la ciudad de Cumaná, es la historia de los vencedores europeos sobre los racializados indígenas. Ese es el primer sustento de este acontecimiento que se celebra de forma normalizada por la mayoría de los contemporáneos habitantes de Cumaná. La historia oficializada de la iglesia católica y también la narrativa común, hacen de esta perspectiva la hegemónica un relato eurocéntrico que se repite hasta la fecha, aún con los avances que en el tema de reconstrucción del imaginario descolonial en Venezuela se han tenido.

Esta manifestación cultural de la dimensión tradicional identitaria es muy reveladora para nuestro trabajo, ya que en ella se dividen muy notoriamente los momentos de la ritualidad eurocéntrica y de la ritualidad subalterna. Hay una notoria lucha entre la versión blanqueada y la versión a contrapelo que podemos desentrañar de ella. Esta contradicción la hallamos en lo discursivo de las perspectivas históricas narradas y en los dispositivos de poder extradiscursivos. Basta mirar lo que ocurre dentro de la Basílica de Santa Inés, el ceremonial de la religión católica y eurocéntrica, mientras a las afueras de la iglesia, en sus escalinatas y sus alrededores, se expresan las subalternidades, con sus bailes paganos, sus cantos, sus maneras otras de conectar con la espiritualidad de un pueblo que fue sometido y prácticamente borrado de la faz de esta tierra.

Desde la colonialidad que se muestra en la festividad tradicional de Santa Inés en Cumaná, podemos ver el racismo, el eurocentrismo y, una vez más, el soterrado, pero no menos terrible, de los elementos de la colonialidad: El machismo, presente y subyacente en todo el catolicismo europeo.

Como el (a) lector (a) pudo apreciar, en la familia y manifestaciones culturales tradicionales o subalternas de la identidad sucrense laten elementos colonizantes que sirven para el desplazamiento de las dinámicas de la ideología moderna hegemónica. El racismo, el machismo y el eurocentrismo, son tres de esos elementos que encontramos en estas dimensiones y que nos sirvieron para desarrollar con mayor fuerza la producción de esta investigación.

Es necesario aclarar que, estas dimensiones identitarias de lo familiar y de las manifestaciones tradicionales o subalternas, también contienen un conjunto de valores necesarios para la vida y la convivencia con el Otro (a). Valores que construyen el sentido positivo humano que le da cierto nivel de legitimidad al sistema y, por otra parte, valores de expresiones de la subalternidad, de una resistencia que se ancla en una racionalidad divergente a la moderna y que se manifiesta en éstas, como parte de las complejidades, pulsiones y contradicciones de estas dimensiones y expresiones de lo identitario.

CAPÍTULO VI. SUCRENIDAD: UNA CATEGORÍA PARA NARRAR LOS ELEMENTOS DESCOLONIALES DE LA IDENTIDAD SUCRENSE

En esta parte del trabajo, nos propusimos categorizar los aspectos descoloniales de la identidad sucrense. Para ello, nos hemos asentado en la investigación que hicieramos de las dos dimensiones identitarias más relevantes según nuestra perspectiva. Estas dimensiones son la familiar y la tradicional o subalterna. En relación a ambas dimensiones, -en el capítulo anterior- logramos interpretar los elementos constitutivos de la modernidad (el machismo patriarcal, el eurocentrismo y el racismo), que son parte de la identidad sucrense. Estos son la cara de la colonialidad presentes en lo identitario sucrense.

En este segmento, mostraremos los elementos descoloniales que están en esas mismas dos dimensiones (familiar y tradicional o subalterna). Algunos de estos elementos se encuentran ocultos o mimetizados y logramos desencubrirlos por medio de la interpretación de la subalternidad que subyace en las expresiones identitarias sucrenses en las dimensiones antes mencionadas.

Hemos utilizado, en el caso de la identidad tradicional sucrense, las mismas referencias que usamos en el capítulo anterior, alusivo a los elementos de la colonialidad. Creemos que este ejercicio facilita la comprensión de nuestra producción, ya que contempla manifestaciones culturales idénticas para interpretar los elementos de la colonialidad presentes en ellas (Celebración a “Nuestra Señora de El Pilar”, “Velorio de Cruz de Mayo”, “Fiesta a Santa Inés”) al mismo tiempo que, nos permite lograr categorizar los elementos de la descolonialidad.

Elementos Descoloniales Presentes en la Dimensión Familiar y en la Dimensión Tradicional o Subalterna de la Identidad Sucrense

Elementos de la Descolonialidad Presentes en la Dimensión Identitaria de la Familia Sucrense

Daremos lugar a la dimensión familiar sucrense, desde una visión descolonial. Esperamos mostrar estas expresiones, los saberes periféricos que en ella se encuentra y el imaginario contrahegemónico que en ella resiste. Creemos que, si efectivamente, en la familia sucrense conseguimos elementos de la colonialidad como el racismo, el machismo patriarcal y el eurocentrismo, también se hallan en ella, expresiones de resistencia, manifestaciones de tenacidad, movimientos que burlan la hegemonía, girones de comunidad y saberes periféricos que son manifestaciones de un viaje de lucha descolonial.

La identidad sucrense, por una parte, alienada por la colonialidad del género, contiene una raíz de fuerza contrahegemónica. Por ejemplo, la presencia de la mujer sucrense inmersa en la trampa del matricentrado, no pierde con ello, su carácter de cuidadora. Siendo la administradora por excelencia de eso que se ha llamado “el espacio privado”, la mujer genera condiciones para establecer su mundo. Un lugar en el cual también se ejercen dinámicas de amor y de justicia.

En la familia sucrense, la figura femenina juega un papel de gran importancia. En ella, se deslizan saberes relacionados con mitologías indígenas, afros e incluso de la subalternidad europea en la que las mujeres eran cuidadoras del mundo. De alguna manera, la mujer sucrense sigue asumiendo el rol de madre cuidadora. De igual forma, la mujer (madre, abuela, hermana, hija, sobrina), es bisagra que une a los miembros de la familia. La

mujer sucrense, buscará reestablecer los lazos entre los miembros de la familia, si estos se encontrasen rotos y tratará de mantenerlos unidos, en cualquier caso.

Cabe destacar, que nos referimos a la familia conformada en su mundo propio. Esto quiere decir que, por lo general, buscará unir a los miembros de su clan, del clan materno y extensivo. Sin embargo, lo resaltante de esto es que la individualidad no es estimulada en el mundo familiar sucrense. La mujer procura mantener los lazos intrafamiliares y luego, cuando sus hijos forman hogares propios, interfamiliares.

El machismo y la visión eurocentrista, no han podido socavar este elemento de unión familiar que es parte de un saber ancestral en el que la mujer convoca lo intracomunal. Lo intracomunal se redujo a lo intrafamiliar en la sociedad sucrense, siendo parte de su identidad, en la que se conserva este aspecto como eje de su existencia y, aunque se encuentra reducido, de igual manera conserva su misión y, en muchas ocasiones traspasa los muros de ese “espacio privado” al que se le ha confinado.

Que la familia sucrense sea extendida (por consanguinidad o por afectividad), es otra de las expresiones descoloniales que logramos desentrañar. La extensión de la familia sucrense, aunque este término se refiera a la extensión del grupo familiar nuclear (padre, madre e hijos), a otros de orden consanguíneo como los tíos (as), abuelos (as), sobrinos (as); en ésta, se extiende hasta la comunidad e incluso hasta las amistades. No es extraño tener en la familia sucrense un “miembro adoptado”, bien sea un vecino de la comunidad a la que se pertenece o un amigo. Lo cierto es que esta extensión atípica, está normalizada en la identidad sucrense y es parte de esa descolonialidad que busca en la solidaridad, en la

bondad, en la comunidad, las fuerzas de combate contra el individualismo y la negación de los lazos comunitarios.

En reflexión configurativa con Hernández Garcés (2024), éste presenta una posibilidad de suma importancia acerca de esa extensión no sanguínea de la familia sucrense, a la cual hemos llamado extensión afectiva, ya que se fundamenta en lazos emocionales. Sobre esto, nos dice Hernández-Garcés que, es probable que el rastro de la historia afroamericana esté presente en esa forma de conformación familiar. “El Caribe se conformó de lazos adoptivos. La gran parte de las familias raptadas en África y traídas a América como esclavizados, fueron desmembradas y colocadas en diversos lugares con otras familias también africanas, pero de diferentes pueblos, con idiomas distintos. No solo surgió de eso (sic), nuevas lenguas para comunicarse entre ellos, sino, además, nuevas familias”.

Creemos que este tipo de familia extendida (por consanguinidad o por afectividad), genera dinámicas no modernas, contrahegemónicas, de resistencia descolonial. Se tratan de girones donde se expresa una manera de ser y de sentir que se contraponen con la lógica patriarcal y al aniquilamiento de la comunidad. Es la presencia de una alternativa de vivir la vida, distinta a la que ofrece la visión de mundo individualizado, desconectado emocionalmente, que elude al amor como compromiso con el Otro (a). Debemos señalar que, aunque la mujer sucrense es quien, por lo general, incluye al miembro extendido en la familia, es común que todos los miembros lo acepten y, en los casos en que el padre está presente de manera física y emocional, también lo promueva.

Por otro lado, debemos mencionar como otro de los elementos descoloniales presentes en la identidad sucrense, el carácter contestatario de la mujer, siempre a flor de piel, auténtico y desenfadado. Nuestra mujer tiene unas características muy marcadas. Su carácter extrovertido le da fuerza a su figura en cualquier ámbito de la vida en el que se desempeñe. El hecho de tener poder dentro del ámbito comunitario e intrafamiliar, pareciera haber profundizado en ella una voz que le llega desde sus ancestros indígenas originarias de estas tierras, africanas y también de la subalternidad europea.

Para explicar este aspecto que se opone al machismo, al eurocentrismo y a la doble racialización de las mujeres, debemos entender las características de la sociedad indígena precolonial. En ella se encontraba, lo que Lugones (2008) llama: “la estructura social bilateral complementaria; el entendimiento del género; y la distribución económica que solía seguir un sistema de reciprocidad. Los dos lados de la estructura social complementaria incluían una jefa interna y un jefe externo” (p. 52).

De acuerdo con los estudios realizados por Lugones (2008) en las tribus americanas del sur, “la jefa interna presidía la tribu, la villa o el grupo, ocupándose de mantener la armonía y administrar asuntos internos. El jefe macho, presidía el parlamento extracomunidad entre la tribu y los que no pertenecían a ella” (p. 18). Continúa diciendo Lugones (2008) que en las civilizaciones prehispánicas “el género no fue entendido ante todo en términos biológicos” (p. 18).

La mayoría de los individuos encajaban dentro de los roles de género tribales, según Lugones (2008) “en base a propensión, inclinación y temperamento” (p. 195). Nos relata esta autora que, por ejemplo, los indígenas Yuma tenían una tradición para designar el

género que se basaba en los sueños. Si había “una hembra que soñaba con armas se transformaba en macho para todo tipo de propósitos prácticos” (196).

Por otro lado, en un contexto que nos atañe en el presente trabajo, para el colonialista español enviado por el rey a gobernar lo que se denominó la provincia de Cumaná y que hoy se extiende al estado Sucre, las indígenas cumanasas (mujeres), hacían en sus años de inmadurez, es decir, en su niñez y adolescencia, lo que el hombre de su tribu. No existía diferencia alguna en la enseñanza que recibían. de esta forma, la hembra era capaz de sembrar la tierra, aprender el arte de la caza y de la guerra. Solo en su madurez era cuando se le atribuía un destino diferente que el de los hombres y en algunos casos, excepcionales, pero frecuentes, el mismo destino y el mismo rol (López, 1552, citado por Rojas, 1973).

Sobre la anterior paráfrasis que acabamos de hacer, debido a la complejidad lingüística de la traducción de la que nos hemos servido para traer hasta acá esta perspectiva del colonizador, nos interesa sobremanera que el (la) lector (a), pueda mirar, la lectura a contrapelo que hacemos de estas aseveraciones y, de esa forma, por comprender el rasgo igualitario que las mujeres y los hombres tenían en nuestros pueblos originarios, en sus relaciones de poder-saber. Sin que esto signifique que estamos diciendo que no hubiese estructuras jerárquicas o división de roles en el trabajo y otras funciones, marcadas por la concepción de género.

En este hallazgo de nuestra investigación acerca del carácter contestatario de la mujer sucrense se puede contemplar otro señalamiento que hacemos con postura descolonial y es que la mujer indígena que habitaba estas tierras tenía un nivel de

emancipación muy superior al de la mujer europea al momento de la conquista en 1.492 y durante buena parte del colonialismo, asunto que parece perdurar en la subalternidad que resiste culturalmente como fuerza identitaria de esas formas de vida que aún resuenan en nosotros (as).

No es nada extraño entonces, ver a una mujer sucrense establecer una posición de liderazgo comunal, de organización colectiva e incluso, de defensa férrea de una posición, aunque para ello deba oponerse a los mecanismos de opresión, machismo y de racialización que se ejercen sobre ella, desde la hegemonía de la “superioridad” del hombre blanco, como frente a la supuesta superioridad del hombre no blanco.

La capacidad organizativa de la mujer sucrense, su poder de influencia comunal, intrafamiliar; sus conductas “impropias” al género mujer que se les atribuyen. Es decir, su capacidad contestataria, impetuosa, irreverente, con liderazgo; son características notables de la mujer sucrense, protectora de la familia (por lo general extendida), y de la comunidad.

Un ejemplo de esto lo podemos apreciar en el alto nivel de participación de la mujer sucrense en las vocerías principales de los Consejos Locales de Abastecimiento y Producción Socialista (CLAPS), en los cuales estas mujeres ocupan el 87% del liderazgo, según cifras dadas por del partido de gobierno, que es quien administra esta forma de distribución (PSUV, 2023). Similar a esto, es lo que ocurre en los Consejos Comunales, Juntas de padres y representantes, organizaciones comunitarias y todo espacio que se encuentre cerca del mundo de lo mal llamado doméstico, que es resonancia y girón el mundo de la intracomunalidad.

Es importante resaltar que de lo que se trata es de volver a colocar en el lugar de la intracomunalidad, el ejercicio de un poder vinculante con decisiones que tengan repercusión en los importantes ámbitos de la vida toda y no solo del espacio de lo que se ha llamado, a partir de la división moderna de género, como lo privado o campo de lo doméstico (Segato, 2003). La sustitución del lugar de intracomunalidad, en el cual las mujeres no modernas tenían poder político que transversalizaba las decisiones de la comunidad a la que pertenecían, se convirtió en la modernidad a lo que hoy conocemos como el espacio de lo privado o doméstico.

Entender el lugar del género en las sociedades precolombinas, rota el eje para una mejor interpretación. Al mismo tiempo, nos da pistas para comprender el impacto que ha tenido la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias de las mujeres, la casi desaparición del pensamiento ritual femenino, el imaginario de autoridad y el proceso colectivo en toma de decisiones en la administración de los recursos y en la economía.

Con la implantación forzosa del modelo eurocéntrico del mundo, lo intracomunal se remite, a partir de ese momento, de manera exclusiva a lo que para la modernidad va a ser un núcleo de mayor importancia para la sociedad, y en el cual el ejercicio del mandato de masculinidad despliega a sus anchas todo su poder sobre la mujer y los niños, tal como lo es el caso de la familia y del mundo de intrafamiliar. Con esto, es desvinculado de la vida, que ahora pasa a ser llamada “pública” y reservada para los hombres, las dinámicas de la sociedad en su conjunto.

Con la modernidad, se le da superioridad a la vida extra-familiar que viene a sustituir a la extra-comunal que tenía el hombre premoderno y que conserva, en algunos

casos el hombre no moderno. Esto establece la presencia del hombre, sus signos y significantes como hegemonía en las relaciones de poder, que va a conservar cuando regresa a la esfera de lo privado. Es por ello que el mayor porcentaje de violencia de género se da dentro de las paredes de eso llamado espacio doméstico, sin que, se vuelva un asunto que nos atañe a todos (a lo comunitario).

Una mujer siempre estará más vulnerable a ser víctima de la violencia si no tiene mecanismos que la unan con lo colectivo, lazos de hermandad y protección con otras mujeres y también, con hombres con conciencia de lo perverso del sistema capitalista patriarcal. A pesar de que en la cultura suculense siguen existiendo altos índices de violencia intrafamiliar, cuando la mujer es participe de organizaciones comunitarias, el riesgo baja considerablemente.

Es por ello que creemos en la importancia de esa cualidad identitaria que prevalece en la sociedad suculense en la que las mujeres poseen un espíritu que las impulsa a la contestación y a la búsqueda de la autonomía. En esas formas de ser se encuentran anuncios de un nuevo mundo en el que la mujer tiene voz propia y no se subordina a los cánones discriminatorios del patriarcado.

Clara está la contradicción de esta fuerza con las implicaciones que se desarrollan dentro de las lógicas de la familia matricentrada, que por el contrario sirve al sistema patriarcal y a sus expresiones de machismo y misoginia. Distinto a ello, es esa cualidad que se escapa por los bordes de un sentido alternativo basado en una identidad de la subalternidad que privilegia a los lazos intrafamiliares complejos, debido al carácter extensivo (por consanguinidad o por afectividad), y a los lazos comunitarios. De estas se

desprenden valores como la bondad, la solidaridad, la búsqueda de entendimientos comunes, la hospitalidad, el amor por el prójimo, valores que son contrarios al individualismo moderno.

Al respecto, es importante remarcar que a lo que nos referimos en torno de esa peculiar forma de ser de la mujer sucrense, lo hemos constatado durante las diferentes entrevistas que realizamos en el presente trabajo y también por medio del uso de la observación profunda. No es el mismo el accionar que realiza la mujer sucrense, que el que desempeña la mujer del centro del país o de los Andes, por ejemplo.

La capacidad de ejercer resistencia ante la sumisión, pareciera ser de una mayor fuerza mayor en las primeras que en las otras. Ese rasgo característico nos dice mucho de los significantes que aún persisten en la subalternidad de este pueblo, que asumimos como parte del proceso de construcción histórica-cultural de la identidad sucrense.

Uno de los argumentos con lo que explicamos esta caracterización de la forma de relaciones entre géneros en el estado Sucre, es que hubo en los indígenas de la parte oriental de Venezuela -antes de la violenta conquista del europeo- sistemas sociales de una gruesa horizontalidad. De igual manera, la relación con la naturaleza y el respeto hacia la tierra definía su conducta y su vida (Sanoja y Vargas, 2006). Esa horizontalidad en las relaciones de poder incluía a todos y todas los (as) miembros (as) de la tribu o comunidad. Esta forma de estructura política nos señala una manera distinta de civilización que nos pertenece como parte de nuestra conformación sociohistórica y que debemos mirar desde una postura que nos permita descolonizar el lente por el cual pretendemos acercarnos a la

realidad que sobre este asunto nos conforma como venezolanos (as) y en este caso, como sucrenses, hijos e hijas de una dura historia de transiciones violentas.

Es resaltante decir, de acuerdo con lo que acabamos de mencionar, que no se trató de una transición para nada amistosa. Por el contrario, el hecho de que en lo que hoy conocemos como el estado Sucre se encontraran establecidas civilizaciones en las cuales predominaban las relaciones políticas horizontalizadas o espiralizadas, como nos atrevemos a recrearlas en este ejercicio de imaginación legítima para investigar los imaginarios, significó una doblemente y férrea incursión del sometimiento europeo sobre los pueblos originarios, ya que, a diferencia de las culturas mayas o incas, por ejemplo, estos no comprendían las relaciones jerárquicas verticales y patriarcales que se les imponían.

De tal forma que la opresión que ocurrió en estos territorios, se hizo de manera aún más brutal que en otras zonas del continente donde existían civilizaciones con estructuras políticas determinadas por líneas de jerarquías bien definidas. Cabe destacar que en esas estructuras horizontales de nuestras civilizaciones originarias y, como rasgo bien pronunciado en las civilizaciones que estuvieron asentadas en lo que hoy es el estado Sucre, estuvo presente la presencia femenina como parte de esa horizontalidad, tal y como describe el propio colonialista (López, 1.552, citado por Rojas, 1.973).

Hablar del desenfado, la irreverencia, la contestación y el humor, que es carácter identitario de la mujer sucrense, pensando en una especie de rebeldía sin causa, es hacer un análisis simplista. Por el contrario, esa particular forma de ser, nos ha parecido un elemento de la descolonialidad que se instauró en el imaginario colectivo sucrense y que ha viajado soterradamente como manifestación de esa lucha que busca emancipar el saber periférico

femenino y el propio saber ancestral que veía en la mujer su complemento y su fuerza natural.

Por otra parte, hemos intentando hacer arqueología de los procesos que nos ayuden a comprender las bases de la identidad sucrense y de su subalternidad, en este caso, de la mujer y su carácter contestatario que perdura, a pesar de la globalización. Se hace imperativo señalar que, un poco más entrado el colonialismo y con la traída de los hombres y mujeres que fueron traficados (as) por los europeos desde África como máquinas de trabajo, debido a la falta de mano de obra indígena que produjo el genocidio que estos mismos colonizadores ejecutaron contra las civilizaciones que estaban en América; parte del estado Sucre es convertido en zona de resistencia relevante para los mismos. Es decir, para una nueva resistencia, la africana, que se convertirá en afroamericana.

Los africanos esclavizados y sus descendientes vieron en la geografía del territorio sucrense una posibilidad para escapar a la bestialidad a la que eran sometidos. Algunos sectores conocidos hoy como Cariaco y Campoma, fueron convertidos en asentamientos de resistencia afroamericana. Los Cumbe o Quilombos, eran zonas de liberación de los “negros” que huían de las manos de sus “amos blancos” y se internaban en esos difíciles territorios en donde se conformaron comunidades con estructuras de poder político propias del mundo africano y con toda una dinámica de remembranza de su civilización, opuesta a la eurocéntrica.

Sobre lo anterior, las mujeres negras jugaron un papel relevante. Una de las formas culturales que aún se conservan en estas zonas del estado Sucre son los peinados trenzados que hacen formas en el cráneo de las mujeres. Esta tradición, que para el observador

desprevenido la toma por estética, se remonta al tiempo en que las mujeres afroamericanas tejían en sus cabezas los mapas para llegar a los quilombos. Con esto, podían salir y volver a estos asentamientos, burlando la vigilancia colonial y llevar consigo a otro (a) persona esclavizada que lograra escapar. También, en sus trenzas y, en otras ocasiones, en sus cabellos afros, introducían semillas para llevar hasta los quilombos y poder sembrar lo que le permitiera la subsistencia al resto de la comunidad allí asentada.

Las mujeres afroamericanas, con alta presencia étnica en el estado Sucre, especialmente en las zonas mencionadas anteriormente, son herederas de una cosmovisión que aún resuena en sus seres. Caben destacar, la religiosidad y espiritualidad africana en ese latir irreverente. La conexión en el análisis con las diosas africanas en cuyas cualidades destacan su condición de guerreras, subversivas y cuidadoras incondicionales de la comunidad, es importante para mirar la cosmovisión que estas civilizaciones tenían de la mujer, la mujer de sí misma y que se mantiene hasta hoy.

Ese espíritu impetuoso es advertido con facilidad por propios y extraños. Su capacidad contestataria y su voz de mando dentro de las comunidades afrodescendientes, es el eco de una voz que cruza ultramar y se remonta a un lugar en el cual la percepción sobre género y mujer, eran totalmente diferentes de la visión patriarcal capitalista.

No podemos dejar de lado en este trabajo, la destacada actuación y participación de la mujer sucrense durante la lucha por la independencia. Nombres como los de Leonor de la Guerra, Martha Cumbalé, Carmen Mercié, entre otras, siguen resonando, casi en el anonimato. Pero, innegablemente, son parte de las expresiones de conformación histórico-

cultural del temple femenino que destaca en la caracterización de la identidad que constituye a estas mujeres.

Cabe señalar que, estas historias de mujeres sucrenses, desde el origen indígena hasta la actualidad, son poco conocidas por las y los propios sucrenses. Esto es parte de la segregación de la cual han sido víctimas las civilizaciones no blancas del epistemicidio y el etnocidio, que parte del ocultamiento del otro, en este caso, de la otra.

El análisis que hemos hecho de este intento de breve síntesis de un recorrido arqueo-genealógico, ha sido para explicar nuestra visión de un rasgo que nos ha parecido distintivo de la identidad sucrense, y que se expresa de manera clara y casi generalizada en el accionar femenino, como lo es el carácter contestatario y rebelde de las mujeres, formando parte importante de la resistencia y de las características de la subalternidad que se expresan de manera difusa, pero que se expresan de forma contraria a los cánones establecidos por la hegemonía eurocentrada, presente en las lógicas que prevalecen simbólicamente en las relaciones de poder-saber de la sociedad sucrense.

Con esto no pretendemos decir, que las mujeres sucrenses están emancipadas, ni nada parecido. Solo que esta característica es resaltante y destaca para la comprensión de posibilidades y alternativas de lucha contra el sistema patriarcal y el mandato de masculinidad, que aquí se aplica con la misma contundencia con que se aplica la racialización de la sociedad, la división de clases sociales y el ecocidio y los dispositivos de control eurocéntricos del poder y del saber.

Es necesario entender también, que estos rasgos no son constitutivos a *per se* de una conciencia feminista ni anti patriarcal, ni anti sistémica, ni anti modernidad-colonialidad.

Son vistas por nuestra perspectiva como finos hilos de la subalternidad que viajan en manifestaciones que expresan una resistencia a lo hegemónico y que enuncian la posibilidad del surgimiento de un nuevo proyecto civilizatorio, si se logra un giro descolonial. Es decir, si la Sucreñidad toma el lugar primordial al que está llamada a ocupar como miembro convocante y convocada de una episteme otra, con fuerza emancipadora para la descolonización.

Debemos aclarar que, en este trabajo, hicimos énfasis en el relato descolonial de la mujer sucreñense, para mirar a la dimensión familiar porque en ésta, en sus cuerpos, almas y epistemes, se encuentra el lugar de mayor sufrimiento del mundo moderno. El cuerpo femenino ha sufrido como ningún otro, el desafuero de la modernidad. Es, al mismo tiempo, el lugar de enunciación de un mundo otro. Es por eso, que el lugar que ocupa la mujer en la dimensión familiar identitaria sucreñense, es harto importante y sus elementos descoloniales la colocan como fuente que nos revela la subalternidad del pueblo todo.

La identidad sucreñense, aunque permeada de racismo, eurocentrismo y machismo, es al mismo tiempo, resistencia, solidaridad, hospitalidad, unión, comunidad, en espacios intrafamiliares y comunitarios. Aunque pueda sonar contradictorio, los sucreñenses aprenden esos valores descoloniales en la familia, más que en cualquier otro ámbito. Es menester aclarar que decimos que son valores descoloniales, porque no están inscritos en la lógica de la modernidad, estimulante del individualismo y que, aunque los enuncia, coloca por encima de todos éstos la perversa impronta de la acumulación de capital, la expulsión de lo distinto y la explotación de la naturaleza.

En Sucre se dice que: “el agua no se le niega a nadie”, que “donde come uno, comen dos y tres”, “la comida es sagrada”, “nadie es mejor que nadie”, “achica y rema” (para señalar que se puede avanzar mientras se va haciendo otra cosa no tan grata), entre otros refranes que dibujan esa forma resiliente de la socioemocionalidad nuestra. Se enseña a que la primera comida es para el invitado y que la cama debe estar lista para recibir a quien nos visite. Son expresiones cotidianas que pertenecen a la sabiduría popular y que han permanecido bajo las mismas estructuras por muchísimos años. La hospitalidad es uno de los valores que todas las Personas para el Diálogo con quienes nos entrevistamos realzaron como característica del sucrense.

Del mismo modo, la alegría como instrumento para soportar los males y como signo de esperanza, es otro de las características que nos señalan. En un mundo en el que la desesperanza provoca pesimismo, en el estado Sucre la gente se autoreconoce como un pueblo alegre en el que “la esperanza es lo último que se pierde” y, anota M.B, una de nuestras entrevistadas, entre risas: “Y si se pierde, la buscamos y nos la traemos de regreso”, demostrando con esto, que en todo momento el pueblo sucrense usa los mecanismos necesarios para su resistencia.

Esas frases, refranes, chanzas, formas de ser que usan el humor, son para los sucrenses, la muestra de un saber periférico que ha logrado sobrevivir, para enseñar con simpleza, pero con gran profundidad, una filosofía de vida que ha permitido al sucrense sobreponerse a catástrofes naturales, invasiones, conquistas, cruentas guerras y a la propia colonialidad.

Elementos de la Descolonialidad Presentes en la Dimensión Identitaria de las Manifestaciones Tradicionales o Subalternas Sucrenses

Como ya señalamos, en este segmento vamos a trabajar con las mismas expresiones tradicionales con las que trabajamos para deducir los elementos de la colonialidad. Ahora descubriremos la otra cara de estas manifestaciones. Creemos que hemos desvelado los elementos descoloniales que se encuentran en dichas manifestaciones tradicionales o de la dimensión subalterna, como la hemos llamado.

Recordamos que estos son los ejes geopolíticos definidos en nuestra investigación:

Eje 1: Municipios Valdez, Mariño, Cajigal, Libertador y Benítez, festividad del Día de la Resistencia Indígena en honor a “Nuestra Señora de El pilar”.

Eje 2: Municipios Arismendi, Bermúdez, Andrés Mata, Andrés Eloy Blanco, Ribero, Velorio de Cruz de Mayo.

Eje 3: Municipios Sucre, Cruz Salmerón Acosta, Bolívar, Mejía y Montes, festividad en honor a Santa Inés Patrona de Cumaná, capital del estado Sucre

Festividad del Día de la Resistencia Indígena en Honor a “Nuestra Señora de El Pilar”:

El centro de estas festividades es el culto mariano de la religión católica. Como ya pudimos ver, se construye el mito eurocéntrico en el que, gracias a la Virgen, la población de El Pilar, de fundación hispánica, es atacada por unos indios salvajes que pretendían acabar con el asentamiento y sus habitantes. En el capítulo anterior, nos referimos a estos

relatos, que fueron contruidos de forma premeditada y que han servido de sustento a la narrativa colonial durante siglos.

A pesar de ello, en El Pilar y en las festividades se conmemora, lo que a partir de 2002, se denomina como el Día de la Resistencia indígena, en reivindicación a los millones de seres humanos que fueron asesinados, ultrajados, violados, saqueados y torturados desde el instante en que en 1492 Cristóbal Colón pisó tierras nustramericanas. Lo que nos ha llamado la atención de estas festividades ha sido que, aun cuando durante más de 400 años, el núcleo de la celebración ha girado en torno al relato eurocéntrico, el contenido principal está repleto de expresiones indígenas.

La subalternidad de los indígenas se apropió de esta manifestación cultural, aunque para ello tuviera que aceptar la narrativa oficial eurocéntrica y racista. En estas festividades desfilan los indígenas Waraos y, en menor grado, los Chaimas, haciendo muestras de su ancestralidad. Son días en los que se producen encuentros extraordinarios de indígenas de diversas partes del estado y del país. Se juntan para reestablecer los vínculos y para transmitirse las enseñanzas que solo se pueden otorgar de boca a oído. La oralidad del pueblo indígena, presente con mucha fuerza en la Sucreñidad, se pone de manifiesto en esta festividad.

La mayor riqueza de esta festividad, nos indica Y.T (Persona para el Diálogo), consiste en la “conservación de los mitos originales del surgimiento de esta tradición, por medio de la oralidad Warao”. Según J.G, ellos cuentan su historia en su idioma “cada año y se la van enseñando a los más jóvenes para que no se pierda... La cuentan en forma de poesía, narraciones mágicas y lo hacen en su dialecto”.

El espíritu de los ancestros se invoca, se leen poemas en sus idiomas, mientras se van traduciendo para el resto de la comunidad. “Bajan como monte”, nos cuenta J.A (Persona para el Diálogo), refiriéndose a la gran cantidad de indígenas que se aglomeran en la población de El Pilar. La expresión “bajan”, alude al hecho de que los ven venir de lo alto de las montañas hacia el pueblo. Usan sus atuendos con el simbolismo de cada uno de ellos.

Los atuendos femeninos “Nebatumuaras”, en los que se muestra la estrecha vinculación de la mujer con la naturaleza. Sus ropajes recrean las olas del mar, la montaña y el cielo, en perfecta armonía con sus cuerpos, que son también elementos de esa naturaleza de la que son parte. Con sus atuendos masculinos “Pentu”, se muestran los hombres con sus accesorios, amuletos de protección, signos, tótem y demás accesorios.

La desnudez que proscribió hipócritamente la mirada moderna es rota con la exhibición de sus cuerpos, en este caso, de los varones. Cuerpos sin pecados, cuerpos libres que se muestran en concordia con la naturaleza y con las virtudes que ésta les ha concedido. Son cuerpos que danzan al ritmo de una cosmovisión en la que son un todo. La mirada del cuerpo Warao dista de la segmentación que hace la modernidad, la cual divide al cuerpo de la mente y al “hombre” de la naturaleza. Para ellos, nos señala Y.T “la naturaleza es su propio cuerpo”, no hay límites entre la naturaleza y el cuerpo humano. Es una concepción distinta, contraria a la lógica eurocéntrica. Se es parte de un todo y se es un todo al mismo tiempo.

Las implicaciones prácticas de esta postura sobre el cuerpo son muy ricas a la hora de establecer lazos con nuestra Sucrenidad. Esa, que se preserva en cada hogar sucrense

con la incorporación de plantas y animales como cuasi miembros de la familia, pero que representan una herencia más profunda. Una herencia que subvierte las maneras de explotación de la naturaleza que ha generado el capitalismo y que hoy ponen en peligro al planeta. Este legado patente y latente en lo identitario sucrense es un grito de descolonialidad que empuja a formas alternativas de relación con la vida misma, con nosotros como un “cuerpo sintiente y pensante”, en palabras de Milano (2023), y con la naturaleza.

Los elementos de la descolonialidad presentes en estas manifestaciones saltan a la vista. Obviamente, conociendo el proceso histórico por el cual ha atravesado el universo indígena en este continente, no es difícil inferir que muchos de sus saberes fueron exterminados. Pero, la fuerza con que acuden a esta festividad, nos da señales de que hay una consciencia en el uso de espacios en los cuales ser lo que se es y mostrarles a los otros (as) que una parte de ellos (as), es eso que somos como pueblo. Como identidad y como cultura que contiene una cosmología, una episteme, una ontología no moderna que se convierte en una de las alternativas para vivir la vida, frente a los males del proyecto civilizatorio único de la modernidad.

En esta fiesta se reconstruyen los mitos indígenas en los que la madre, la diosa, (en mezcla con la virgen católica), sale del lago de Guanoco para dar de amamantar a sus hijas y a sus hijos. Los cánticos a los guerreros Gauatamare, Chicauntar, Tunapuy, Jurupu y otros, se hacen presentes en medio de ceremonias para su recordatorio. La constante presencia del mundo espiritual, del cuidado de los ancestros es otro elemento descolonial que nos llama a mirar en lo humano una transcendencia que está ligada a la labor que se

ejerza para mantener a la comunidad, entendiendo comunidad, no solo entre humanos, sino, con los no humanos, con “los espíritus” y con la naturaleza.

La gastronomía (fundamentalmente a base de tubérculos y frutos sembrados, cosechados por ellos y extraídos de la naturaleza de la misma forma en lo que hicieran sus antepasados) y la medicina indígena está presente en esta fiesta, junto con los conjuros para sanar. Una cosa y la otra son lo mismo (alimentos-medicinas- conjuros).

Es necesario aclarar que cuando nos referimos a conjuros, es porque en nuestra lengua no existe un término que describa con exactitud lo que para los Waraos significa hablarle a los alimentos y a sus hierbas medicinales con el fin de que se haga la curación o se obtenga el propósito para lo cual fue solicitado a la naturaleza antes de consumir por el ser humano. Estos son saberes periféricos de la ancestralidad indígenas que aún persisten y que son parte de lo que se celebra en esta dimensión identitaria tradicional.

Esta festividad cuyo eje es eurocéntrico, fue mimetizada y es una muestra de la resistencia descolonial de nuestros indígenas que ven en la comunidad, los lazos de hermandad entre humanos y con la naturaleza, que no expulsa al cuerpo, que tiene conexión con los ancestros como mirada de orientación al pasado, en búsqueda de lo que fue y de lo que no fue, pero de lo posible, y que se encuentra en la literatura, la poesía, los oficios por condición y no exclusivamente por géneros, la lengua y la filosofía, como una maneras otras de vivir en el mundo de forma distinta al modelo neoliberal de acumulación y explotación, al racismo y al patriarcado moderno.

Velorio de Cruz de Mayo:

Distintas civilizaciones en el mundo hacen rituales para rendir culto a la naturaleza, para iniciar o terminar el ciclo de cosechas, así como, para la crianza de animales y de sus propias crías. Las civilizaciones paganas europeas, cuyos saberes fueron prohibidos durante la inquisición, son ejemplo de ello. Los indígenas de América también rinden tributo a la naturaleza.

Los estudiosos de la astronomía y de los cambios terrestres, lo indígenas americanos desde el norte hasta el sur y del este al oeste, basaban su vida de acuerdo con la madre tierra. La conexión que existía y existe entre ellos, se remonta a tiempos inmemoriales y su réplica actual es un desafío a la modernidad y uno de sus elementos constitutivos más perversos, el capitalismo. Este sistema económico, en su ambiciosa acumulación, explota sin contemplación a la naturaleza.

La base de esta explotación insensata, se encuentra en la premisa de la modernidad fundada en la visión antropocéntrica del mundo. El hombre pasa a ser poseedor de todo lo que es considerado entorno y no parte. la acumulación de capital justifica la explotación de todo lo que la razón moderna considera ajeno a ella misma. Es por lo que, tanto la naturaleza como el cuerpo, son cosificados. Claro está que, en la medida de que el cuerpo es menos blanco, la cosificación se intensifica y con ella, la racialización y la explotación.

El Velorio de Cruz de Mayo, ritual consagrado por la iglesia católica para honrar la cruz del calvario de Cristo según el relato hegemónico, fue tomado por la subalternidad indígena y africana, no sin antes suponer que debieron haber pasado por muchas pulsiones,

incorporando ceremonias que eran propias de estas cosmovisiones de relación materna con la naturaleza.

En el estado Sucre el Velorio de Cruz de Mayo es una de las tradiciones más antiguas de las que se tenga registro oral. Aunque, la oficialidad escrita la data desde hace aproximadamente 150 años, pueblos del eje 2 de este trabajo, como Cariaco, por ejemplo, cuentan haber practicado esta ritualidad desde mucho tiempo antes según nos indica Maita (2024). Pero, aunque el tiempo de la tradición es importante para nosotros, lo que realmente nos convocó de forma apremiante a estudiar esta manifestación son los aspectos culturales otros que le han dado forma y que la han convertido en devoción y tradición atesorada por el pueblo.

Esta festividad que se da para adorar a la Cruz de Mayo, tiene sus orígenes paganos en la constelación Crux o la Cruz del Sur, que era apreciada por diferentes subalternidades del mundo porque anunciaba el ciclo para las cosechas. Esta relación entre el mito cristiano y los rituales subalternos del mundo y en este caso, en el estado Sucre, no es casual. Se asumió como parte de una ritualidad obligada al exilio, que encontró una posibilidad de mimetizarse.

El Velorio de Cruz de Mayo en la identidad sucrense está repleto de signos no modernos. Las ofrendas a la cruz son hechas con los mismos frutos que la naturaleza otorga, marcando de esta manera una honra y el reconocimiento de que lo obtenido ha sido gracias a ella. En el ritual del velorio a la cruz, se manifiesta una relación íntima con la naturaleza y sus bondades, no solo en las ofrendas que se hacen a la cruz, tal y como ya mencionamos, sino en la gastronomía que es propia de la festividad. El carato de mango, el

arroz con coco, los besitos de cocos y, el buen sancocho, son señales de esa estrecha relación que usa y venera los ritmos de la época en la que se realiza.

En tal sentido, no es casual que cada región tenga sus particularidades a la hora de la práctica de esta manifestación cultural tradicional, siendo éstas, de acuerdo a la actividad de cada sitio (frutos de plantas de montaña o planicies, frutos del mar) y, en la actualidad, ofrendas sobre peticiones contemporáneas relacionadas con otras labores, pero que, al fin y al cabo, siguen siendo producto de la devoción de la subalternidad.

En estas fiestas existen tres momentos muy distinguidos el uno del otro. En primer lugar, se hace la ceremonia católica. Se rezan los “Santos Misterios” y alguna otra oración que sean pertinente. En algunas ocasiones se cantan oraciones y se reza el “Padre Nuestro” y la “Santa María”. Luego inicia la simulación del peregrinaje de cristo. Siete, nueve u once parejas, de un lado hombre y del otro lado mujeres, van en fila caminando al altar que está dispuesto con el mismo número de escaleras que el número de parejas. Este número, representa de igual modo, los años consecutivos que el anfitrión de la casa debe hacer para cerrar el ciclo de compromiso con la cruz. A mayor número de años, mayor la manifestación de devoción y mayor las solicitudes.

Las parejas van haciendo un baile en forma de cruz. Los que van adelante llevan al santo madero y van colocándolo uno a uno en cada peldaño de la escalera, mientras bailan al ritmo del canto de fulía. Este canto va anunciando cada paso del ritual y cuenta la historia de esta tradición. Allí en ese segundo momento, se mezclan lo eurocéntrico y lo subalterno. El ambiente va tomando tonalidades diversas.

Hay un tercer momento, en el que se alcanza el clímax de la festividad. Se da inicio a los cantos de galrones. Por lo general son voces masculinas que cantan a la cruz e improvisan de acuerdo con las solicitudes de los presentes. Ya hecho la formalidad de las peticiones, se escucha una voz que indica que hay que voltear la cruz “y que se prenda el joropo”. Se voltea a la cruz para ella, que no vea lo que viene ahora. Es la parte claramente de la subalternidad de la fiesta. Bailes, cantos, risas, algarabía, son el signo que corresponde ahora. El (a) esclavizado (a), el (a) oprimido (a), el (a) ocultado (a), el (a) segregado (a), tiene su momento de liberación. La libertad como valor supremo del oprimido se pone de relieve en este momento.

En la identidad sucrense hay elementos que se hiperbolizan durante esta fiesta: la alegría y el vínculo con lo sagrado de la naturaleza. La alegría como herramienta para soportar las adversidades es un valor de nuestra identidad tradicional que ha resistido a toda prueba. Llama la atención la expresión de López (1552, citado por Rojas, 1973) cuando se queja de que “el indio de Cumaná siempre está sonriendo” (p. 331).

Por otro lado, el vínculo con la naturaleza que conservan los sucrenses es una maravillosa demostración de cómo ha viajado en esta identidad subalterna la idea de esa sagrada relación con la madre tierra. Es común ver en Sucre plantas en las casas y saber de personas que hablan con ellas, así como con los animales.

En el Velorio de Cruz de Mayo se comparte el carato de mango, el arroz con coco, el majarete y los besos de coco. Son gastronomías típicas que se produjeron en mezcla entre esas diferentes civilizaciones de las que estamos hechos los americanos. Ellas son de algún modo, muestra de lo que las civilizaciones no modernas debieron hacer para conservar.

Hoy la neurociencia dice que uno de los recuerdos más perdurables es producto de haber inspirado frente a lo que aconteció y lo que ese olor logró grabar del momento en nuestra memoria, según (Castell, 2012). Es posible que esos olores de nuestra gastronomía nos lleven a los recuerdos de otras civilizaciones, sus saberes y sus filosofías. Es posible que no se trata de crear, sino de ir al pasado y recrear con lo que es nuestro, nuestra herencia, como señala (Mignolo, 2007).

Festividades en honor a Santa Inés Patrona de Cumaná:

Al igual que en las anteriores manifestaciones de la dimensión identitaria tradicional o subalterna, esta celebración tiene su centro en la narrativa eurocéntrica cristiana de la iglesia católica blanca. Como ya señaláramos en líneas anteriores, la fundación hispánica de la ciudad de Cumaná encontró resistencia en los “barbaros indios” que no se dejaban someter por los “buenos colonizadores” y gracias a la intervención celestial de la Santa Inés, se dio el milagro y la ciudad fue salvada. Los aspectos coloniales de esta narrativa ya los hemos explicado.

En este segmento, nos detendremos a exponer los elementos descoloniales presentes en esta manifestación tradicional que tiene más de 450 años. En esta festividad, al igual que en muchas otras en las que la subalternidad se ha camuflado para sobrevivir, se dan momentos muy marcados en los que las clases sociales hacen uso de los límites de sus posiciones. En esta ritualidad se consigue la ceremonia oficial dentro del templo a Santa Inés, por cierto, una de las pocas iglesias que conservan su estructura arquitectónica de tiempos de la colonia. En ella, se dan los protocolos y los discursos oficiales de exaltación a las virtudes de la Santa y su intervención frente los satanizados indígenas.

Terminada la misa y todos los actos protocolares, la imagen de la Santa sale de la iglesia para recorrer las calles de la ciudad. A las afueras la espera la subalternidad con sus cantos, bailes, diversiones y expresiones ritualidad. “La culebra” es una diversión que se popularizó producto de su simbolismo. Es la madre creadora del universo, es el río Kumana, el movimiento de la tierra, la gran serpiente, el agua creadora, cosmovisiones indígenas que fueron suplantadas a fuerza de espada y cruz por la santidad de las vírgenes blancas y castas.

El joropo se baila y se canta estribillao en Sucre. No es por nada que así sea. Se baila y se canta de esa forma en Sucre, porque ese canto y ese baile son la gestualidad del sucrense. Ese (a) que habla rápido, que salta y mueve las manos, que entona alto su voz de marinero (a), que piensa con “chispa” y ríe con bullicio contagioso. El sucrense alegre, jovial, fuerte por las labores del mar, del río y de las montañas, encontró en la mezcla de esos sonidos, una fórmula que expresa su ser y su sentir. El joropo estribillo, es el resultante de intersubjetividades que le han dado vida como manifestación icónica de la danza y la música sucrense.

A las afueras de la iglesia de Santa Inés se baila joropo estribillo y se canta cotorreo, como las cotorras que surcan los cielos cumaneses. Estas son expresiones que desafían a la hegemonía, que guardan en su seno saberes y cosmovisiones otras que nos muestran saberes ancestrales. Las diversiones cuentan, y cuentan lo que seguramente era proscrito. La diversión de la culebra, es nuevamente, la relación de veneración a la naturaleza. Es la promesa del despertar de la diosa que vuelve cada año a las escalinatas de un templo que la echó al exilio de las canciones, los bailes, cuentos y las representaciones teatrales “folclóricas”.

Como hemos podido apreciar, en la dimensión de lo tradicional o subalterno de la identidad sucrense se encuentra los rasgos de una descolonialidad que se resiste a ser oprimida y extirpada, como es el objetivo de la modernidad y su empeño de eliminar al Otro (a). De igual manera en la dimensión identitaria de lo familiar pudimos ver que también se expresan estas formas de resistencia. Cabe recordar que ambas dimensiones contienen las dinámicas que se desplazan en las otras dimensiones de lo identitario y que, por eso, nos sirvieron de referencias para la disquisición de los elementos de la colonialidad y de la descolonialidad presentes en la identidad sucrense.

En este orden de ideas, hemos desarrollado una categoría con la cual podemos narrar estos aspectos descoloniales que pudimos divisar, luego de haber interpretado los elementos de la colonialidad presentes en la identidad sucrense. Creemos que la emergencia de una categoría que explique la identidad sucrense desde un enfoque descolonial, es una contribución relevante para la perspectiva que deseamos posicionar como alternativa a un mundo globalizado en el que la identidad se mira como especie de espectáculo.

La identidad sucrense, contentiva de elementos descoloniales, representa una fuente de saberes, cosmovisiones, alteridades que deben ser nombradas de acuerdo con una categoría que las enuncie. Para ello, proponemos la Sucrenidad.

La Sucrenidad

En términos geográficos y políticos, es necesario recordar la territorialidad del estado Sucre para una mejor recepción del presente trabajo. Sus límites geográficos son: Al norte con el Mar Caribe, al sur con los estados Monagas y Anzoátegui, al oriente (oeste) con el Golfo de Paria y al (este) con el Golfo de Cariaco. Está conformado por una

composición política de quince (15) municipios (Valdez, Benítez, Cajigal, Mariño, Libertador, Andrés Mata, Bermúdez, Cruz Salmerón Acosta, Montes, Arismendi, Ribero, Andrés Eloy Blanco, Bolívar, Mejía y Sucre).

Cada municipio está compuesto por parroquias. El estado Sucre tiene 57 parroquias. De igual manera, debemos resaltar que el estado Sucre se ha delimitado históricamente en términos geopolíticos gubernamentales en tres ejes o zonas. A saber: Eje: Valdez, Mariño, Cajigal, Libertador y Benítez, al que llamamos eje 1. Eje: Arismendi, Bermúdez, Andrés Mata, Andrés Eloy Blanco, Ribero, al que designaremos como el eje 2 y el eje: Sucre, Cruz Salmerón Acosta, Bolívar, Mejías y Montes, que para efectos de esta investigación denominaremos eje 3.

En este trabajo, hicimos un recorrido investigativo por distintos escenarios del estado Sucre. Nos ceñimos a la composición geopolítica que señalamos en líneas anteriores, utilizando para ello, las figuras de los tres ejes (1, 2 y 3), sobre la base de que esta división, además, contiene algunos rasgos particulares que las definen como zonas (eje 1: zona Paria, eje 2: zona Carúpano, eje 3: zona Cumaná), así nombradas y conocidas por la vida pública del estado Sucre, siendo de conocimiento y entendimiento cotidiano. Estas zonas han estado históricamente determinadas y delineadas de esta manera para efectos políticos y de abordaje de los asuntos administrativos de gobierno.

Para el logro de los propósitos que nos planteamos en este trabajo con el diseño de un cuerpo teórico categorial que narrara los elementos descoloniales de la identidad sucrense, una de nuestras tareas consistió en seleccionar los elementos comunes que en

cada uno de estos ejes existen, con el fin de poder lograr mirar la cara de la colonialidad, aún persistente en la identidad sucrense y sus diferentes formas de manifestarse.

Pronto surgieron el racismo, el machismo patriarcal y el eurocentrismo como los aspectos más relevantes de la modernidad que se ejercen en esos territorios y en el lugar de los cuerpos de los sucrenses. Es importante señalar que el cuerpo en este trabajo ha sido estudiado como lugar. Es el lugar en el que pudimos encontrar las huellas de las dos caras de la moderna de lo identitario sucrense. Ha decir: De los elementos de la colonialidad y de los elementos de la descolonialidad.

En tal sentido, nuestra visión del cuerpo en la producción de una categoría que narrara lo descolonial de la identidad sucrense, la explicamos en palabras de Castoriadis (2004) cuando nos dice que “es el sujeto penetrado de parte a parte por el mundo y por los demás” (p. 219). La persona es un ser histórico, hijo de la época en la que vive y producto de las significaciones y de los imaginarios que le son dados por la sociedad y que él, a su vez, construye, de tal suerte que el ser humano es objeto y sujeto simultáneamente. No es en la búsqueda o en el experimento que intenta encontrar la “objetividad” de “el individuo” aislado del mundo y de los otros, en la que el presente trabajo se circunscribe, ya qué, cómo nos dice el mismo autor más adelante “no es sino por el mundo como puede pensarse el mundo” (p. 224).

Por nuestra parte, aclaramos que cuando abordamos el tema del cuerpo en esta investigación, recurrimos a lo que acontece en los cuerpos de los sucrenses, sus significaciones y símbolos referidos a él en sus distintas expresiones culturales. Sus formas de moverse, de bailar, cantar, comer. Estas, fueron para este trabajo, huellas que nos

facilitaron mirar lo que ocurre desde una perspectiva territorial y corpórea y sus diferentes manifestaciones.

Recordemos que, tal y como nos señala Agamben (2010) “la política occidental es, así pues, al mismo tiempo y desde el origen, biopolítica” (p. 102), y esa biopolítica, la de los elementos descoloniales de la identidad sucrense, creemos haberla puesto de manifiesto en la visibilización de los imaginarios y de los saberes periféricos de la subalternidad sucrense con la producción de esta categoría que hemos denominado Sucrenidad.

El mundo del sucrense se expresa en su forma de ser, de relacionarse, de vivir y de morir de acuerdo con las maneras, estilos y costumbres que componen a su imaginario. Estas, son en algunos casos, el producto de la colonialidad y, en otros, son representación del latir de la resistencia de las culturas indígenas, africanas y otras, que en sus territorios y en sus cuerpos padecieron y padecen las heridas del colonialismo.

A pesar de eso, se han conservado en los saberes periféricos sucrenses tradiciones ancestrales protegidas en la subalternidad, entre otras formas, por las que con mayor presencia son usadas para tal finalidad, como lo son las manifestaciones culturales populares. Lo que aún resiste a la colonialidad es la Sucrenidad.

Para poder diseñar a la Sucrenidad como categoría que nombre lo descolonial sucrense, tuvimos que delimitar las dimensiones identitarias de mayor relevancia que nos permitieran entender tanto la colonialidad, como los elementos descoloniales presentes en la identidad sucrense que se mueve en ese territorio que dividimos de la forma geopolítica antes expuesta.

Es importante resaltar que en el presente trabajo tomamos como referencia, las dimensiones que consideramos de mayor significación de acuerdo con nuestro criterio y el de varios autores, referentes teóricos, con los cuales sustentamos nuestra investigación. Debemos esclarecer el hecho de que la identidad tiene un conjunto de dimensiones y que necesariamente debimos tomar en consideración las más relevantes para los efectos de nuestro trabajo.

Después de trabajar con las dimensiones identitarias seleccionadas (personal, familiar, de barrio, formal y tradicional o subalterna), los resultados de esta investigación nos apuntaron a escoger a las dimensiones familiar y tradicional o subalterna para deslizarnos por los imaginarios presentes en los ejes territoriales. Estas dos dimensiones resultaron de mucha utilidad en la investigación, ya que, en ellas se despliegan las dinámicas que se desarrollan en las otras dimensiones. Por lo cual, haciendo uso de estas, nos pudimos ceñir con mejor concreción a mirar esos elementos coloniales y descoloniales que se encuentran en las dimensiones de lo identitario, al menos, en la identidad sucrense.

La escogencia de una manifestación cultural tradicional por eje, la constituimos para demarcar estos aspectos coloniales y descoloniales que se encontraban en estas. Las manifestaciones tradicionales que usamos, las escogimos en vista de su fuerza histórica, cultural, temporal y de extensión territorial, así como de influencia en las vidas de los habitantes de cada uno de estos tres ejes geopolíticos que abarcan el estado Sucre. Como el (la) lector (a) pudo apreciar, estas manifestaciones culturales son de gran arraigo y fueron de relevante importancia en la construcción de nuestra propuesta.

Lo que hemos producido en este trabajo es una categoría que narra los elementos descoloniales de la identidad sucrense. A esa categoría, la hemos denominado la Sucrenidad y es lo que hemos denominado la amalgama de significaciones, imaginarios, dimensiones, representaciones sociales, manifestaciones y saberes periféricos de las subalternidades presentes en la identidad sucrense. Es la expresión de los elementos descoloniales en cada uno de esos espacios de la identidad que caracteriza a los habitantes del estado Sucre y que han conformado en un proceso histórico-social propio.

La Sucrenidad, es una categoría que nombra, apalabra, lo descolonial que se encuentra de manera soterrada o explícita, de forma consciente o inconsciente, de modo de lucha o de mimetización; resistencia activa o simulada, en la que lo importante es la preservación de los saberes no modernos que las filosofías subalternizadas guardan y atesoran como formas de vivir, distintas a la cosmovisiones diferentes de la cosmovisión y la subjetivación moderna y su razón patriarcal, racista, sexista, cosificante, desnaturalizada, inhumanizada, eurocéntrica, epistemicida, ecocida, segregadora e individualista, nos ha causado a la mayoría de la humanidad y de todos los seres del planeta.

Es una categoría que hemos producido al calor de los territorios que componen al estado Sucre y de los cuerpos de los sucrenses quienes los ocupan. Creemos que damos un aporte a las epistemologías del Sur con la creación de esta categoría. Lo hemos hecho basados en un estudio de la territorialidad y la corporalidad sucrense, que nos permitió el desarrollo de esta investigación y la producción de esta nueva categoría que se propone para explicar los elementos de la descolonialidad que están latentes en las dimensiones de lo identitario sucrense, tomando como referentes principales para lograrlo, el desarrollo de

la dimensión familiar y de la dimensión tradicional o subalterna identitaria, por ser en estas, dimensiones en las que se despliegan todas las demás.

La Sucrenidad, es una hechura histórica- social- cultural de lo descolonial que se mantiene en constante movimiento y que, al mismo tiempo, preserva la genealogía de su constitución. Es un magma de significantes, un sincretismo, una enramada de imaginarios instituidos e instituyentes como señala (Castoriadis, 2014), acerca de las conformaciones de los imaginarios. La Sucrenidad es el imaginario descolonial sucrenense.

En ella, cohabitan diversas manifestaciones, representaciones y saberes periféricos que la constituyen. Una de sus más resaltantes singularidades es la rica interculturalidad de las clases subalternas que en ésta se genera, debido a los múltiples elementos que permitieron esa constitución histórica, social, económica, cultural de esta territorialidad.

Creemos que demarcar a la Sucrenidad más allá del mero planteamiento que hace referencia a lo identitario, es algo de mayor sustantividad, ya que evoca lo descolonial. Se trata de una propuesta que, si bien apela a lo identitario, le da un carácter trascendente a la categoría que aquí hemos planteado, debido a que se postula desde una visión descolonial, que pudiera ser referente para el desarrollo de categorías universales que expliquen los mismos aspectos.

La Sucrenidad, enuncia la emergencia de una nueva episteme. Es el anuncio de una manera otra de proyecto civilizatorio, que recurre a la concepción del cuerpo como refracción sintiente y pensante del mundo. Que se diferencia de la modernidad en su forma de concebir al cuerpo separado de la mente y, más aún, separado del cuerpo del Otro (a) y de la naturaleza. Que toma para ello, la herencia de cosmovisiones indígenas, africanas y

subalternizadas de diferentes lugares y tiempos, que confluyeron en la identidad sucrense, para cimentar esa forma alternativa y alterativa de vivir.

La Sucrenidad apela a la vida como un todo. Regresa a la madre tierra y a los sentidos que la habitan como cuerpo. Busca sin reparos en los saberes del pasado subalternizado, las claves de una relación armónica con la naturaleza. En esta manera de estar en el mundo, se halla la semilla de refundación de una civilización que no destruya al planeta. Una mirada en la que prevalece el respeto por la naturaleza es, según nuestra perspectiva, una mirada que privilegia a la vida misma por encima de cualquier tipo de acumulación de capital o de cosificación de las relaciones. La subjetividad de la Sucrenidad apunta a la realización del 5to objetivo del Plan de la Patria. Es una nueva sociabilidad sensible.

Esta propuesta de la Sucrenidad, representa la posibilidad de inscribirnos en planteamientos de liberación, autonomía, transmodernidad, por medio de una postura descolonial que tiene lugar y sujeto de enunciación identitaria sucrense y que es una visión contraria al proyecto opresor de la modernidad que sustenta al sistema capitalista neoliberal actual, que niega los mundos otros, los universos otros, las cosmovisiones otras, que son filosofías, apuestas políticas y cosmovisiones de reductos no hegemónicos, subalternos, desde los cuales nos colocamos, en este caso, en la Sucrenidad, entendida como un girón integral de resistencia al proyecto civilizatorio de la modernidad, como proyecto único.

La Sucrenidad reclama la libertad de una interculturalidad en constante trascendencia. La que se compromete con el Otro (a) desde una posición de iguales. Es un giro del individualismo, hacia la comunidad. Un giro comunitario en el que la propuesta de

autonomía del ser humano, es la propuesta por la redención de los oprimidos hacia lugares de verdadera emancipación basada en la hospitalidad, esa hospitalidad que vemos en las familias extendidas sucrenses; en la otredad, en la alteridad, la equidad de género, en justas maneras de economías, formas otras de relacionarnos bajo el reconocimiento y el “recibimiento” del Otro (a) distinto.

Deseamos mostrar en este trabajo que, siendo la Sucrenidad una amalgama de elementos identitarios descoloniales, su inscripción en el proyecto de la transmodernidad que se plantea en la línea de la descolonialidad, de las epistemologías y las ontologías del Sur y de la Filosofía de la Liberación, nos da con ella, la posibilidad de redimensionar el análisis acerca de lo que hemos sido, de lo que somos los sucrenses y de lo que podemos llegar a ser. La Sucrenidad se inscribe en la visión de un mundo transmoderno, una propuesta civilizatoria que se interculturaliza con el resto de las civilizaciones del mundo, bajo una ética de la vida.

Es importante mencionar que en el presente capítulo hicimos una categorización de lo que hemos llamado la Sucrenidad por medio de una descripción densa de los elementos coloniales y descoloniales presentes en la identidad sucrense. Es bueno recordar que la descripción densa, de acuerdo con Geertz (1973) es “la práctica hábil de una etnografía basada en “una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan” (p.02), acciones en contextos y objetivos (objetivos como búsqueda de resultados) determinados. Es una descripción densa, porque se diferencia de la descripción que Ryle (S.f, citado por Geertz, 1973, p. 03) llama la "descripción superficial", en alusión y en contraposición, a la descripción hecha por el

conductismo radical que se conforma con describir desde el enfoque binario del método cartesiano.

Consideramos que en este trabajo hemos configurando un discurso cercano a la descripción densa de lo que es el pueblo sucrense y desde el cómo nos vemos a nosotros mismos (los sucrenses). El diálogo ha sido fundamental para lograr llegar a una reflexión configurativa de la Sucrenidad, a partir de las experiencias, saberes y sentires de los sucrenses en su diversidad cultural que cada parte de los ejes seleccionados de este territorio denotan.

Es importante dejar claro, que no hemos pretendido hacer con el presente trabajo un dictamen que clausure otras formas de manifestaciones o dimensiones identitarias que aquí, por razones de subjetividad de la investigadora y de las personas que participaron en esta investigación como entrevistadas o dialogantes, no pudieron ser apreciadas.

Sin embargo, también es necesario decir que nos inclinamos a pensar que nos hemos acercado a la descripción densa de ese “magma de significantes” que constituyen los elementos de la descolonialidad, en este caso, a la manera de sentir y pensar del sucrense; desde el reconocimiento de su manera de percibir, al estudio profundo de su conformación socio-histórica, política, económica y a la visibilización de las expresiones culturales tradicionales en las que se manifiesta buena parte de las filosofías que fueron echadas al exilio por la visión colonizante y que encontraron en los mitos, leyendas, bailes, el camuflaje religioso; en las narraciones orales, en la poesía, cuentos, canciones y en la subalternidad presente en la familia, una fórmula para su sobrevivencia, para la resistencia de dichas filosofías.

La Sucrenidad es una propuesta que pone en la piel de los sucrenses, los valores más elevados de nuestra visión del mundo no colonial. Esas formas de vivir la vida de manera distinta a lo que plantea el neoliberalismo y la colonialidad. Una manera de resistencia que utiliza al buen humor y a la alegría como herramienta de lucha y de supervivencia ante tantas adversidades históricas. Recordemos, parafraseando a Glissant (2005) que todo pueblo que ha vivido una economía de supervivencia, se ha constituido en un pueblo astuto. La alegría es una astucia significativa de la Sucrenidad. Es la brújula que apunta a la esperanza, que se contrapone al pesimismo de la era neoliberal. La alegría como condición cultural que sigue en resistencia y que puja por existir como proyecto.

Es la Sucrenidad, una categoría desde donde se interrelacionan las cosmovisiones de los pueblos del Sur global, para colocarlos como referentes frente al devastador proyecto de la modernidad que ha oprimido, aniquilado, subyugado, exterminado a la mayor parte de la población en un mundo de desigualdades, pobrezas y guerras, socavando sus propios relatos fundacionales de fraternidad y libertad. Frente el agotamiento de esos relatos de la modernidad, urge el surgimiento de una nueva manera de entender al mundo y de “vivir viviendo”. Con el planteamiento de la Sucrenidad, proyectamos un mundo otro.

Epílogo: globalización cultural y resistencia

El proceso de globalización y sus afinadas formas de alienación, juegan hoy en favor de la colonialidad y con ello, del sistema mundo de la modernidad. Los elementos que conforman este proyecto se despliegan por diversos medios, en especial por el mundo del ciber espacio, con particular acento en las llamadas redes sociales. Los centros de

subalternidad, atesorados por los pueblos como reductos de sus culturas ancestrales, se encuentran en peligro, aunque se resista de diversas formas.

El debilitamiento del contenido simbólico de nuestras manifestaciones culturales se encuentra en riesgo, por lo cual, es ineludible que la lucha descolonial enfoque sus tareas en lograr preservar los saberes periféricos y el imaginario social de la subalternidad. No queda otro recurso que fortalecer la cultura autóctona en las comunidades, centros de estudios e instituciones del Estado.

No queda otro camino que transitar por el resguardo soberano de estas formas otras de vivir la vida, desde la creación de nuevas instituciones cuyos objetivos permitan la persistencia en el tiempo de la cultura tradicional subalterna. Pero que, además, fomenten en las nuevas generaciones, la conciencia de la importancia transcendental de poder mirar a través de estas culturas, de estas filosofías nuestras, de estas maneras otras; otros mundos posibles.

La descolonialidad se encuentra en los elementos identitarios y allí es necesario hurgar para hacer emerger lo que el pasado nos trae como ecos, a lo que el alma humana no puede ser indiferente. Ecos de comunidad, de amor, de hermandad, de bondad y de unión entre seres humanos y con los demás seres con los que somos un planeta.

La alegría, la solidaridad y el bienestar común, son ejes en los que estas manifestaciones nuestras, subalternizadas, hacen temblar las lógicas de la modernidad, al punto de trastocar su tiempo. La Sucrenidad es la resistencia descolonial del pueblo sucrense y también la herencia de civilizaciones que siguen presentes en cada uno de los que pertenecemos a tierras americanas, tierras nuestras, cuerpos nuestros, vidas nuestras,

derechos a ser lo que somos. Frente a la globalización moderna, más y más descolonialidad.

Mayor y mayores formas de resistencia en todos los ámbitos posibles e imposibles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. et, al. (2020). *Sopa de Wuham*. Editorial ASPO. (S.L).
- Agamben, G. (2010). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Editorial Pretextos.
- Alexander, J. (2016). *Las teorías sociológicas desde la segunda Guerra Mundial*. (05 de abril de 2020) <http://www.salvador.edu.or/csoc/idicso>.
- Althusser, L. (1969). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Editorial Ezequiel. México.
- Arráez, Calles y Tovar. (2006). *La hermenéutica: una actividad interpretativa*. Revista Sapiens. (2), Vol. 17, agosto- diciembre, p 45-117.
- Arenas, N. (2007). Globalización e identidad latinoamericana. *Revista Iberoamericana de Discurso y Sociedad*. (2), Vol. 03. 2do trimestre, p 37-52.
- Arias, et, al. (2010). Interculturalismo y hermenéutica: de la tradición como pasado a la actualidad de la tradición. *Revista Cuicuilco*. Vol. 17, No 48, ene-jun, p 69-85.
- Arias, M y Ortiz, A. (2018). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Revista Hallazgos*, vol. 16, Núm. 31, p 1-20.
- Arroyo, J y Alvarado, D. (2016). *Desandando la colonialidad*. Ediciones Guajuaros. México.
- Austin, T. (2010). *El concepto de Niveles de Identidad Culturales*. Editorial B.S.A. Barcelona- España.
- Ayala, R. (2008). La metodología fenomenológica-hermenéutica de M. Van Manen en el campo de la investigación educativa. Posibilidades y primeras experiencias. *Revista Investigación*, (2), Vol. 26, p 409-430. <https://revistas.um.es/rie/article/view/94001>

- Ayestaran, K. (2011). *Técnicas de Recolección y Registro de Datos*. [Archivo PDF].
<https://www.monografias.com/trabajos87/tecnicas-recoleccion-y-registro-datos/tecnicas-recoleccion-y-registro-datos.shtml>.
- Badaraco, (2016). *José T. Boves y Santiago Mariño. Batalla de Bocachica*. [Archivo PDF].
<http://cronistadecumana.blogspot.com/2016/12/jose-t-boves-y-santiago-marino.html>.
- Balandier, G. (2003). *Modernidad y poder. El desvío antropológico*. Jucar Ediciones. España.
- Barbera, A e Inciarte, J. (2012). Fenomenología y hermenéutica: dos perspectivas para estudiar las ciencias sociales y humanas. *Revista Multiciencias*, Vol. 12, p 199-205
<http://www.produccioncientifica.luz.edu.ve/index.php/multiciencias/article/view/16900>
- Bauman, Z. (2003). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Ediciones Espo-Ebook. Madrid- España.
- Bauman, Z. (2010). *La globalización*. Editorial FCE. México D.F- México.
- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde America?* Mote Ávila Editores. Caracas Venezuela
- Bautista, R. (2002). *Necesidades educativas especiales*. Editorial Aljibe. Barcelona-España.
- Bisquerra, R. (2000). *Métodos de investigación educativa*. Ediciones CEAC. Córdoba-Colombia.
- Blanco, M. (s.f). *La descripción densa como herramienta metodológica para el análisis en la observación de clases*. [Archivo en PDF]. file:///C:/Users/MiPc/Downloads/1284-

1412-1-PB.pdf.

Blumer, H. (1982). *El Interaccionismo simbólico, perspectiva y método*. Editorial La Hora. Barcelona- España.

Briceño-Guerrero, J. (2009). *El laberinto de los tres minotauros*. Monte Ávila Editores Latinoamérica. Caracas- Venezuela.

Brito, L. (2005). *El imperio contracultural: del rock a la postmodernidad*. Editorial Arte y Literatura. La Habana- Cuba.

Campo, M. (2007). *La matricentralidad de la familia venezolana desde una perspectiva histórica*. Monte Avila Editores. Caracas- Venezuela.

Carabaña, J. Espinosa, E. (1978). *La teoría del interaccionismo simbólico. Análisis y valoración crítica*. Siglo XX. No 32. Santiago de Chile. Chile.

Carpentier, A. (2005). *Visión de América*. Centro de Estudios Latinoamericano Rómulo Gallegos. Caracas- Venezuela.

Castell, M. (2012). *Identidad y Movimientos Sociales*. [Archivo PDF]. <http://www.monografias.com/trabajos108/identidad-y-movimientos-sociales-manuel-castells/identidad-y-movimientos-sociales-manuel-castells.shtml>.

Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y Verdad*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires- Argentina.

Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusques Editores. Buenos Aires- Argentina

- Castoriadis, C. (2008). *Transformación social y creación cultural*. Estudios venezolanos de comunicación. Ediciones Biblioteca Omegalfa.
- Castoriadis, C. (2014). El imaginario social instituyente. *Revista Zona Erógena*. No 35.
- Cedeño, J y Sucre, L. (2019). *Una mirada distintiva a la tendencia investigativa cualitativa: interaccionismo simbólico*. Editorial Aljibe. Barcelona España.
- Cerulo, K. (1997). *Identidad en construcción*. Editorial Fondo de cultura económica.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal. México- México.
- Chul-han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Editorial Alianza. Barcelona- España.
- Cohen, B. (1995). Estrategia e identidad. Nuevos paradigmas teóricos y movimientos sociales contemporáneos. *Ciencia y Política*. 3er. Trimestre, p 56-81.
- Colmenares, K. (2022). *Marx descolonial*. Ediciones Vadell hermanos. Caracas. Venezuela.
- Colmenares, K. (2023). *La modernidad. Proyecto de muerte*. Editorial Fondo de la cultura mexicana. México DC- México.
- Córdova, D. (1958). *La ciudad mariscala y marinera*. s.e. México.
- Cornejo, M. (2008). *Pistas para el estudio de la identidad*. Fondo editorial Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Psicología. Santiago de Chile- Chile.
- Derrida, J. (1971). *De la Gramatología*. Siglo veintiuno editores. Madrid.

- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce. Montevideo- Uruguay.
- Díaz, H. (2010). *Díez tesis sobre identidad, diversidad y globalización*. Ediciones de la Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas- Venezuela.
- Díaz, H. (2016). *El jardín de las identidades*. Editorial El Perro y la Rana. Caracas- Venezuela.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación*. Argentina: Siglo XXI editores. Buenos Aires- Argentina.
- Dussel, E. (1993). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Editorial Nueva Utopía. Madrid- España.
- Dussel, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta. Madrid- España.
- Dussel, E. (2013). *Filosofías de la liberación*. Editorial Docencia. Buenos Aires- Argentina.
- Dussel, E. (2016). *Filosofías del sur. Decolonización y Transmodernidad*. Ediciones AKAL. México- México.
- Fanon, F. (2018). *Los condenados de la Tierra*. Editorial Fondo de Cultura Económica.

[Hpptt//www.luz.edu.cuadernos-venezolanos-de-sociología](http://www.luz.edu.cuadernos-venezolanos-de-sociología).

Fernandez, R. et al. (2017). *Decolonizando el curriculum. ¿Cómo se descoloniza el currículo? ¿Qué currículo se descoloniza?* Ediciones del Instituto de Ontario para estudios en educación. Tkaronto/Toronto.

Ferrarotti, F. (2007). Las historias de vida como método. *Revista Convergencia*. Vol. 14, No 7 mayo-agosto, p 15 -40.

Figari, C. (2009). *Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia: tópicos de la epistemología crítica*. Editorial Alianza. Madrid- España.

Forni, P. (2003). *Las metodologías de George Herbert Mead y Herbert Blumer. Similitudes y diferencias*. [Archivo en PDF]. <http://www.salvador.edu.or/csoc/idicso>.

Foucault, M. (1979). *Nacimiento de la biopolítica*. Ediciones AKAL. Madrid- España.

Foucault, M. (2002). *Arqueología del saber*. Ediciones Siglo Veintiuno Argentina editores. Buenos Aires- Argentina.

Freire, P. (2004). *La pedagogía del oprimido*. Editorial Paz y Tierra. Sao Pablo- Brasil.

Fuster, E. (2019). *Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico*. <http://www.scielo.org.pe/pdf/pyr/v7n1/a10v7n1.pdf>.

Gadamer, H. (2000). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca- España.

Galeano, E. (2020). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI TW Editores.

México- México.

Galeano, E. (2012): Documental “Eduardo Galeano”. Análisis sobre Latinoamérica.

<https://www.youtube.com/watch?v=dunKXusgyPU>. Mundo Untref.

Garay, A. (2001). *Poder y subjetividad. Un discurso vivo*. [Tesis doctoral]. Departamento de psicología de la salud. Universidad Autónoma de Barcelona- España.

García, J. (2000). *Caribeñidad: afroespiritualidad y afroepistemología*. Editorial El perro y la rana. Caracas. Venezuela.

Geertz, C. (1973) La descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En La interpretación de las culturas. Edición española en Barcelona, *Revista Gedisa*, 1989.https://personal.us.es/dflorido/uploads/Actividad%20docente/HistoriaAntropologia/PracticaHTA_4Geertz.

Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.

Glissant, E. (2005). *El discurso antillano*. Monte Ávila Editores Latinoamérica. Caracas- Venezuela.

Glissant, E (2006). *Todo mundo*. El Cobre Ediciones. Barcelona- España.

Glissant, E (2017). *Poética de la relación*. Editorial Bernal. Quilmen- Argentina.

Godelier, M. (2002). *Lo ideal y lo material*. Ediciones Transgresores. Barcelona- España.

Goffman, E. (2006). *Estigma: la identidad deteriorada*. Editorial Amorroutu. Buenos Aires. Argentina.

González, A. (2019). *Carta de Pablo Morillo a Fernando VII*.
<http://academiadelosocios.blogspot.com/2019/02/carta-de-pablo-morillo-fernando-vii.html>.

Gramsci, A. (1985). *Cuadernos de la Cárcel*. Editorial Euskal Herriko Koministak. S.l.

Grosfoguel, R. (2021). *Modernidad como epistemicidio*. Ediciones Vadell hermanos. Caracas. Venezuela.

Grosfoguel, R. (2022). *Ecofascismo*. Ediciones Vadell hermanos. Caracas. Venezuela.

Guha, R. (2007). *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la india colonial*.
[Archivo en PDF]. <https://www.traficantes.net/libros/dominaci%C3%B3n-sin-hegemon%C3%ADa>.

Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile- Chile.

Heidegger, M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ediciones Fondo de Cultura Económica. México- México.

Hernández, R. (2016). *Metodología de la Investigación*. Editorial McGraw-Hill.

Hidalgo, J. (2022). *Colonia petrolera*. Editorial Galac. Caracas.

Instituto Nacional de Estadísticas. (2015). *Censo poblacional*. Disponible en:
www.ine.gov.ve.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2019). <https://www.gob.mx/inpi/articulos/el-paso-cenital-del-sol-y-las-fiestas-indigenas-la-santa-cruz>.

- Kliksber, B y Rivera, M. (2007). *El capital social movilizado contra la pobreza*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLASCO. Puerto Rico.
- Lacan, J. (2020). *Tres escritos*. Editorial Transgresores. Barcelona- España.
- Lugones, M. (2008). *Colonialidad y género*. Ediciones Igtx. Bogotá- Colombia.
- Maldonado, E. (2009). *Transmetodología de la investigación teórica en comunicación*. Editorial Unisinos. Quito- Ecuador.
- Maldonado, E. (2019). El pensamiento transmetodológico en ciencias de la comunicación: saberes múltiples, fuentes críticas y configuraciones transformadoras. Ediciones CIESPAL. *Revista Latinoamericana de Comunicación* N.º 141, p 193-214. CIESPAL. Quito- Ecuador.
- Martínez, M. (2011). Paradigmas emergentes y ciencias de la complejidad. *Revista Opción*, vol. 27, núm. 65, p 45-80. Maracaibo- Venezuela.
- Maturana, H. (2001). *El sentido de lo humano*. Dolmen Ediciones. Santiago de Chile. Chile.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Editorial Melusiana, Barcelona- España.
- Mead, G. (1991). *Espíritu, persona y sociedad*.
<https://sicologias.files.wordpress.com/2015/01/01-mead-g-espíritu-persona-y-sociedad>.
- Melucci, A. (2005). *La construcción de la identidad colectiva*. Universidad Nacional de Rosario, publicaciones. El Rosario.

- Mendoza, V. (2003). *Hermenéutica Crítica. Razón y Palabra*. Revista en Línea Con. Núm. 34. <http://www.razonypalabra.org.mx>.
- Mignolo, W. (2007). *La herida colonial y la opción decolonial*. Ediciones Vadell hermanos. Caracas Venezuela.
- Min. Cultura. (2024). Origen de la Cruz de Mayo. <https://www.mincultura.gob.ve/noticias/el-velorio-de-la-cruz-de-mayo-un-ritual-para-propiciar-buenas-cosechas/>
- Morales, R. (1994). *Metodología de la investigación*. Editorial Alianza. Madrid- España.
- Moreno, A. (1995). *El aro y la trama: episteme, modernidad y pueblo*. CIP. Caracas.
- Movimiento Paz y Vida del Estado Sucre. (2018). *Informe a la Coordinación del Movimiento Paz y Vida Nacional*. Cumaná- Venezuela
- Murillo, C. (2020). La transmetodología. Una opción que tributa al enfoque integrador *transcomplejo*. *Revista Digital de Investigación y Postgrado*. https://www.researchgate.net/publication/371026642_La_transmetodologia_Una_opcion_que_tributa_al_enfoque_integrador_transcomplejo
- Ochoa, K. (2023). *Feminismos descoloniales*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas- Venezuela
- Orduna, M. (2011). Identidad e identidades: potencialidades para lo cohesión social y territorial. *Revista Sociología y Cultura*. Primer trimestre, p 9-32. Barcelona. España.
- Osorio, F. (2002). *La explicación en Antropología* [Archivo en PDF].

<http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio.htm>.

Oyewùmi, O. (2017). *La Invención de las mujeres*. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Editorial en la frontera. Bogotá- Colombia.

Popper, K. (2008). *Realismo y objetivo de la ciencia*. Tecnos. S.l.

Quijano, A. (1999). *¡Qué tal raza! Ecuador Debate*.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5724/1/RFLACSO-ED48-09-Quijano.pdf>.

Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Colección Antologías. CLACSO. Buenos Aires- Argentina.

Ramírez, L y Miranda, D. (2013). *Métodos y metódicas*. Ediciones Universidad Mayor de San Marcos. Escuela de postgrado. Lima-Perú.

Ricoeur, P. (2008). *La Identidad narrativa*.
<https://textosontologia.files.wordpress.com/2012/09/la-identidad-narrativa-paul-ricoeur.pdf>.

Ricoeur, P. (2008). *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Editorial Prometeo.

Rodríguez, G. (2016). *Introducción a la investigación cualitativa*. Ediciones Aljibe. Granada- España.

Rojas, J. (1973). *Textos de López Gamora*. Ediciones Euskal Herriko. S.l.

- Salinas, H y Amorós, M. (2019). *El cuerpo en la filosofía: las etapas del discurso filosófico sobre el cuerpo en occidente*. [Archivo PDF] file:///C:/Users/MiPc/Downloads/371422-Text%20de%20l'article-535124-1-10-20200701.pdf.
- Sánchez, A. (2001). El método hermenéutico aplicado a un nuevo Canon: hacia la autorización de la producción escrita. CAUCE, *Revista de Filología y su Didáctica*, 24, p 295- 323.
- Sanoja, M. Vargas, I. (2006). *Historia, identidad y poder*. Editorial Galac. Caracas- Venezuela.
- Sanoja, M. Vargas, I. (2010). *Resistencia y participación*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas- Venezuela.
- Sanoja, M. Vargas, I. (2022). *Venezuela en su camino hacia el socialismo*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas- Venezuela
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Editorial Prometeo 3010. Quilmes- Argentina.
- Segato, R (2021). *Feminismos. Debates pendientes*. Ediciones del Departamento de Literatura del Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires (Malba). Buenos Aires- Argentina.
- Spivak, G. (2003) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*. Año 3, No 06, p 297-364. Bogotá- Colombia.
- Strauss, C. (1969). *Estructuralismo e historia*. Editorial Los libros. La Habana. Cuba.

- Tamayo, M. (1999). *El proceso de la investigación científica*. Ediciones UNA. Caracas-Venezuela.
- Taylor, S y Bogdan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Ediciones Paidós. Buenos Aire- Argentina.
- Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL). (2003). *Manual de Trabajos de Grado de Especialización y Maestría y Tesis Doctorales*. Caracas- Venezuela.
- Valerio, A. (2014). *Entre zombis y caníbales*. Fondo Editorial Fundarte. Caracas-Venezuela.
- Van Manen, M. (2003). *Investigación educativa y experiencia vivida. Ciencia humana para una pedagogía de la acción y de la sensibilidad*. Editorial Idea Books. Barcelona España.
- Vattino, G y Rovatti, P. (2006). *El pensamiento débil*. Editorial Catedra. España.
- Varesi, G. (2007). *Introducción a la perspectiva gramsciana de la hegemonía. Intelectuales, partidos y relaciones de fuerzas*.
<https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.4613/pm.4613.pdf>
- Ytarte, R. (2017) ¿Culturas contra ciudadanía? Modelos inestables en educación. *Revista Iberoamericana Discurso y Sociedad*. 3er trimestre, Vol. 34, p 43-66. Buenos Aires-Argentina.
- Zapata, J. (2024). Programa: *Tradiciones de ayer*.
<https://www.radiofeyalegrianoticias.com/en-cumana-celebraran-452-anos-de-su->

patrona-santa-ines/

Zeballos, A. (2022). Epistemicidio: Las huellas de un holocausto. <https://www.unitedexplanations.org/2015/12/03/31787/>. [Consultado el 27 de julio de 2023].

ANEXOS

Para detalles de los anexos de este trabajo, ir al canal de YouTube “Liliena Vargas”.

Fotografías de algunas manifestaciones culturales tradicionales sucrenses

Tradicional Subalterna “La Culebra” en la iglesia de Santa Inés, el 21 de enero.



Joropera Sucrese



Bailador de Joropo y estribillo sucreense. Vestuario de celebración de Velorio de Cruz de
Mayo



Velorio de Cruz de Mayo



Celebración del Día de la resistencia indígena



Bailadores y Comperseras sucrenses



HOJAS DE METADATOS

Hoja de Metadatos para Tesis y Trabajos de Ascenso – 1/6

Título	Sucrenidad: un enfoque descolonial. Identidad, saberes periféricos, subalternidad e imaginario social.
Subtítulo	

Autor(es)

Apellidos y Nombres	Código ORCID / e-mail	
VARGAS VILLALBA LILIENA AMERICA	ORCID	0000-0001-5353-5787
	e-mail	lilienvargas@yahoo.es
	e-mail	
	ORCID	
	e-mail	
	e-mail	

Palabras o frases claves:

identidad
imaginarios sociales
subalternidad
saberes periféricos
descolonial
modernidad

Hoja de Metadatos para Tesis y Trabajos de Ascenso – 2/6

Área o Línea de investigación:

Área	Subáreas
Ciencias Sociales	Cultural
Línea de Investigación: Estudios sociales y culturales	

Resumen (abstract):

Resumen

El proyecto de la modernidad, como sistema mundo, ha sido fundamentado en la racialización de la vida y la división de géneros de acuerdo con un patriarcado que doblemente inferioriza a los no hombres. De igual manera, se asienta en el eurocentrismo que elimina simbólica y/o físicamente al Otro (a), que explota a la naturaleza a partir de la legitimación de una visión antropocéntrica del mundo; que ejecuta el epistemicidio de culturas otras, que genera desigualdades nunca antes vistas a nivel global: pobreza, exclusión, segregación, guerras multinacionales, con sostén de un modo de producción inhumano, individualizante y depredador de la naturaleza como lo es el capitalismo en su actual versión neoliberal. Ante este panorama, las clases subalternas preservan núcleos que evocan formas de vivir diferentes a la modernidad. Estas se expresan de manera particular, en manifestaciones identitarias. En el estado Sucre, hemos hallado elementos de esta resistencia convertidos en giros descoloniales. A estos elementos, cuya narrativa propia ha viajado y resistido en el tiempo, guardando saberes desterrados, filosofías originarias e imaginarios sociales alternativos, los hemos denominado Sucrenidad. La Sucrenidad es el diseño de un cuerpo teórico categorial que narra lo descolonial de lo identitario sucrense. Para el desarrollo de este trabajo usamos una metódica transmetodológica descolonial, como camino metodológico multidisciplinario y transcomplejo. Los aportes teóricos de Quijano, Dussel, Colmenares, Grosfoguel, Segato, Spivak, Ochoa, fueron fundamentales para nuestro trabajo.

Hoja de Metadatos para Tesis y Trabajos de Ascenso – 3/6

Contribuidores:

Apellidos y Nombres	ROL / Código ORCID / e-mail										
Milano Daniel	ROL										
		CA		AS		TU	X	JU			
	ORCID										
	e-mail	onalin50@gmail.com									
	e-mail										
Alfonzo Norys	ROL										
		CA		AS		TU		JU	X		
	ORCID										
	e-mail	alfonzonorys@gmail.com									
	e-mail										
Montaño Isaura	ROL										
		CA		AS		TU		JU	X		
	ORCID										
	e-mail	montañoisaura@gmail.com									
	e-mail										

Fecha de discusión y aprobación:

Año	Mes	Día
2024	12	03

Lenguaje: spa _____

Hoja de Metadatos para Tesis y Trabajos de Ascenso – 4/6

Archivo(s):

Nombre de archivo
NSUTDR_VVLA2024

Alcance:

Espacial: Estado Sucre

Temporal: Intemporal

Título o Grado asociado con el trabajo: Doctora en Estudios Sociales.**Nivel Asociado con el Trabajo:** Doctorado.**Área de Estudio:** Ciencias Sociales.**Institución(es) que garantiza(n) el Título o grado:** Universidad de Oriente

Hoja de Metadatos para Tesis y Trabajos de Ascenso – 5/6



UNIVERSIDAD DE ORIENTE
CONSEJO UNIVERSITARIO
RECTORADO

CUN°0975

Cumaná, 04 AGO 2009

Ciudadano
Prof. JESÚS MARTÍNEZ YÉPEZ
Vicerrector Académico
Universidad de Oriente
Su Despacho

Estimado Profesor Martínez:

Cumplo en notificarle que el Consejo Universitario, en Reunión Ordinaria celebrada en Centro de Convenciones de Cantaura, los días 28 y 29 de julio de 2009, conoció el punto de agenda **"SOLICITUD DE AUTORIZACIÓN PARA PUBLICAR TODA LA PRODUCCIÓN INTELECTUAL DE LA UNIVERSIDAD DE ORIENTE EN EL REPOSITORIO INSTITUCIONAL DE LA UDO, SEGÚN VRAC N° 696/2009"**.

Leído el oficio SIBI – 139/2009 de fecha 09-07-2009, suscrita por el Dr. Abul K. Bashirullah, Director de Bibliotecas, este Cuerpo Colegiado decidió, por unanimidad, autorizar la publicación de toda la producción intelectual de la Universidad de Oriente en el Repositorio en cuestión.

UNIVERSIDAD DE ORIENTE
SISTEMA DE BIBLIOTECA

RECIBIDO POR *Martínez*

FECHA *5/8/09* HORA *5:30*

Comunicación que hago a usted a los fines consiguientes.

Cordialmente,

Juan A. Bolanos Currelo
Secretario



C.C: Rectora, Vicerrectora Administrativa, Decanos de los Núcleos, Coordinador General de Administración, Director de Personal, Dirección de Finanzas, Dirección de Presupuesto, Contraloría Interna, Consultoría Jurídica, Director de Bibliotecas, Dirección de Publicaciones, Dirección de Computación, Coordinación de Teleinformática, Coordinación General de Postgrado.

JABC/YGC/maruja

Hoja de Metadatos para Tesis y Trabajos de Ascenso – 6/6

Artículo 41 del REGLAMENTO DE TRABAJO DE PREGRADO (vigente a partir del II Semestre 2009, según comunicación CU-034-2009): “Los trabajos de grados son de la exclusiva propiedad de la Universidad de Oriente, y solo podrá ser utilizados para otros fines con el consentimiento del Concejo de Núcleo respectivo, quien deberá participarlo previamente al Concejo Universitario, para su autorización”.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Liliena Vargas', with a horizontal line underneath.

M.Sc. Liliena Vargas Villalba
AUTOR

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Daniel Milano', with a horizontal line underneath.

Dr. Daniel Milano
TUTOR