

Universidad
Nacional
Experimental
de las Artes
UNEARTE

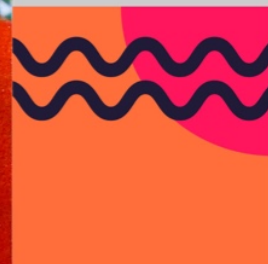
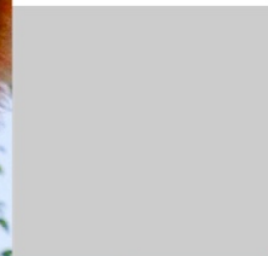


Culturas en

Resistencia

Compiladora:

**Susana
Díaz
Aponte**



Se permite la copia de este libro, en cualquier formato, mecánico o digital, siempre y cuando no se modifique el contenido del texto, se respete su autoría y esta nota se mantenga.

© Susana Betsabeth Díaz Aponte, de la compilación, 2025

Edición:

Diego S. González Porras

Diseño de Portada:

Minerva Díaz

Tipografía de portada:

Yelany Matos

Diagramación:

Guillermo Peláez Machado

Depósito Legal: DC2025000365

ISBN: 978-980-7998-17-8

[Edición en Línea]

© Centro Internacional de Estudios para la Descolonización "Luis Antonio Bigott" 2025

Blog: Descolonización, Política y Cultura
<https://centrodescolonizacionvzla.wordpress.com/>

Telegram: Centro para la Descolonización
<https://t.me/centrodescovzla>

CULTURAS EN RESISTENCIA

ÍNDICE:

CULTURAS EN RESISTENCIA / SUSANA DÍAZ APONTE	P.13
EL PATIO ANCESTRAL GUAIKERÍ. SU ESTÉTICA, EPISTEME, EL HOMBRE Y LA MUJER / YAMILEX MILLAN PINO	P.17
DISFRUTANDO LAS SACRALIDADES DE NUESTRAS FIESTAS TRADICIONALES / BETY MENDOZA CHACÓN	P.33
SABROSA LA ECOLOGÍA DE LA SOMÁTICA / OSWALDO ENRIQUE MARCHIONDA VARGAS	P.43
VOCES DE LIBERTAD DE LAS MUJERES NEGRAS ESCLAVIZADAS EN LOS ARCHIVOS HISTÓRICOS DE CARACAS / JOSÉ GREGORIO LINARES, DIONYS RIVAS ARMAS, EDSIJUAL MIRABAL COVA	P.57
TRADICIONES COMUNITARIAS EN TIEMPO DE PANDEMIA / ROSA IRAIMA SULBARÁN Z.	P.87
SALTO AL ATLÁNTICO / JESÚS CHUCHO GARCÍA	P.101
RESILIENCIA A TRAVÉS DE LA REVITALIZACIÓN CULTURAL, PARA ENFRENTAR LA EXTINCIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS / JOSÉ LUIS REYES IVÓN GONZÁLEZ, JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ, ÁLVARO RODRÍGUEZ, VANESSA VALBUENA	P.107
EL LARGO RECORRIDO DE UN PUEBLO QUE VIVE ENTRE AREITOS / SUSANA BETSABETH DIAZ APONTE	P.117
EL ESPACIO Y LOS OBJETOS. HERRAMIENTAS AL SERVICIO DEL PODER DURANTE LA IMPOSICIÓN COLONIAL / GUILLERMO PELÁEZ MACHADO	P.131
PUEBLO CHAIMA / CARMEN LEONOR GUTIÉRREZ	P.141
RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA GEOHISTÓRICO-CULTURAL DEL PUEBLO DE TURIAMO COMO SÍMBOLO DE RESISTENCIA ANTE LA MIGRACIÓN FORZADA DESDE HACE 67 AÑOS / NOEMÍ FRÍAS DURÁN	P.151

Hablar de Resistencia en las manifestaciones tradicionales de América y el Caribe, es sin duda una acción que supera al hecho de resistir, pues más allá de revelarse ante un sistema hegemónico, es un acto sensible que convoca a otras maneras de percibirnos, sentir, actuar, pensar y validarnos como pueblos. Afirmar a nuestras tradiciones culturales como Culturas en Resistencia es una manera de tomar nuestros territorios como cultura descolonizada, quienes muchas veces para preservarse deben romper las ataduras con el purismo, que en muchos casos es también una forma más de control de la modernidad.

La Resistencia presente en las manifestaciones tradicionales culturales de los pueblos es evidente en procesos que se construyen a través de un supuesto aire de adaptabilidad ante la modernidad, que no es más que una fachada que oculta códigos que permiten la preservación de la memoria. Nuestras culturas se mueven, dialogan y se adaptan a través del tiempo y los espacios para mantenerse vivas y en expansión a través de territorios geográficos para encontrar otras formas de existencia sin perder su esencia primigenia.

Susana Betsabeth Díaz Aponte.

Nuestros pueblos han estado siempre resistiendo,
enfrentándose en la lucha hasta nuestros días, y también han estado haciendo todo
lo posible para conservar su lengua, su música,
sus costumbres e incluso su vestimenta;
la mayor parte de la población conserva estos valores culturales.
Domitila Chungara.*

* En texto de Mortiz Joaquín. 1992. Los dueños de esta tierra», en Nuestra América ante el 5to Centenario. Emancipación e identidad cultural. 1492- 1992, México. D.F.

Culturas en Resistencia

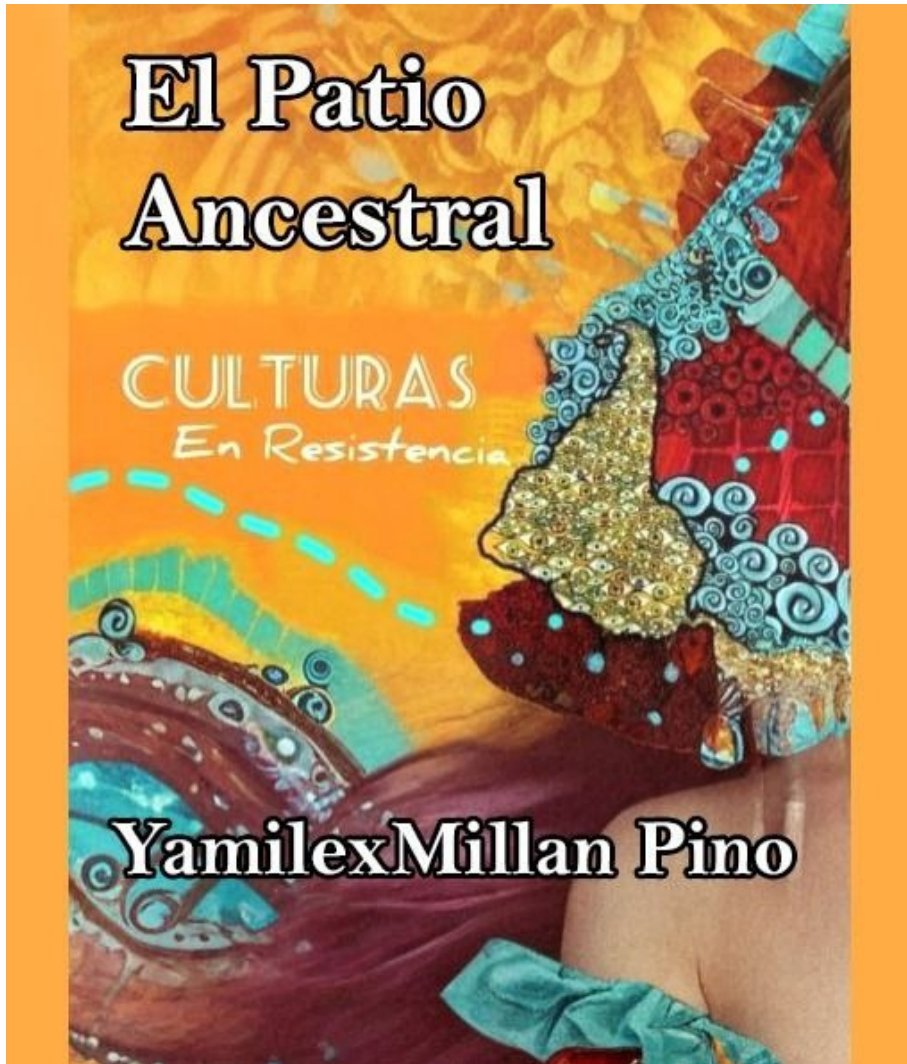
Las manifestaciones tradicionales de América y el Caribe se encuentran en resistencia. Los pueblos en sus procesos culturales ante la hegemonía moderna se mantienen en silencio, ocultos sus saberes e historia. Muchos de estos pueblos se han visto obligados a migrar o adaptarse para tener que convivir con culturas foráneas sin perder su identidad ni sus raíces ancestrales.

Desde el Centro Internacional de Estudios para la Descolonización Luis Antonio Bigott, en vínculo con la Universidad Nacional Experimental de Las Artes UNEARTE, hemos venido realizando por un año consecutivo un programa de encuentros y diálogos culturales, que pretende develar las ancestralidades presentes en las manifestaciones tradicionales culturales de los pueblos como forma de resistencia ante el sistema hegemónico moderno. Culturas en Resistencia nace como un ciclo de conversatorios abiertos pensados para estudiantes de pre y postgrado, investigadores, creadores, cultores y público sensible, interesado en conocer y comprender los procesos culturales de los pueblos.

Culturas en Resistencia, ha presentado una gama de manifestaciones tradicionales que han sido abordadas desde lo subjetivo en apreciación a la validación de la diversidad de cosmovisiones presentes en el territorio venezolano, América y el Caribe. Casos como: Los patios ancestrales del pueblo Guaiqueri del Estado Nueva Esparta como territorio de resistencia ante la realidad devastadora del Puerto Libre, Zonas Francas y Zonas Económicas Especiales. La revitalización del pueblo Gayón del Estado Lara. La cosmovisión presente en el akaatempo Kariña de los estados Anzoátegui, Bolívar, Monagas y Sucre. La resistencia territorial del pueblo Chaima de los estados Monagas, Anzoátegui y Sucre. La lucha afrodescendiente del pueblo de Turiamo por el derecho a la tierra a través de los diablos danzantes de Turiamo como patrimonio inmaterial de la humanidad del Estado Aragua. La música, instrumentos, danza, canto, alimento, fiesta, del pueblo de Barlovento Estado Miranda y su vínculo ancestral con el pueblo del Congo en África, Las fiestas en honor a San Juan presentes en todo el territorio venezolano. Las fiestas de San Benito de Palermo y los chimbangles en Bobure, al sur del Lago de Maracaibo, Estado Zulia. La fiesta a la virgen de la Candelaria en Santiago de la Punta y Zumba del Estado Mérida. La ecosomática y su sabrosura para la preservación de la vida. La oralidad común de los pueblos de África y el Caribe. Así como los Areitos, máxima cosmovisión del pueblo Arawak. Procesos de resistencia que se han construido a través de un supuesto aire de adaptabilidad ante la modernidad y que no es más que una fachada que oculta códigos que permiten la preservación de la cultura, que se mueve, dialoga y adapta a través del tiempo y los espacios, manteniendo la vida y expandiéndose hacia otros territorios geográficos para encontrar nuevas formas de existencia en la convivencia con distintas culturas sin perder su esencia primigenia.

Los pueblos en Venezuela, América, el Caribe, se encuentran vinculados a sus territorios geográficos como parte imprescindible de la preservación de la vida, sin embargo ante la hegemonía moderna, históricamente se han visto obligados a emigrar o adaptarse a convivir con culturas foráneas. Esta situación lejos de ser una forma de negación de la existencia de los pueblos, se ha transformado en un proceso de resistencia que se levanta y rebela desde la interrelación ante un sistema hegemónico, que convoca con la acción sensible a otras maneras de percibir, sentir, actuar y pensar para validar los saberes culturales ancestrales como forma de identidad de los pueblos. Al pensar en territorio pueblos en resistencia, nos referimos a espacios comunes de relaciones humanas, que posee un sentimiento de pertenencia e identidad que ha sido construido entre todas y todos por generaciones. Esta construcción naturalmente se percibe con unos límites establecidos donde la identidad se ha formado por relaciones histórico-culturales con símbolos comunes, donde los cantos, danzas, música, alimentos, son elementos tan importantes como la oralidad para preservación de la identidad y por ende la historia de cada pueblo. Es por esta razón que afirmar a nuestras tradiciones culturales como culturas en resistencia es una manera de tomar nuestros territorios como cultura descolonizada que muchas veces, para preservarse, debe romper las ataduras con el purismo que en su rigidez puede transformarse en una forma más de control de la modernidad.

Susana Betsabeth Díaz Aponte.



EL PATIO ANCESTRAL GUAIKERÍ Su estética, episteme, el hombre y la mujer.

Dra Yamilex Millan Pino*

Ponencia presentada en “Culturas en Resistencia”, espacio del Centro Internacional de Estudios para la Descolonización “Luis Antonio Bigott”, Martes 01 de agosto de 2023, Sede del Centro Nacional del Disco – CENDIS, Centro Simón Bolívar. 10:00 AM.

La desmemoria

La desmemoria deposita en los humanos no sólo la cerrada noche del olvido; también el riesgo de volver a vivir el horror (...) Las lecciones del odio y el espanto fueron tatuadas con llagas redentoras, llagas que dejaron cicatrices que deben servirnos no para (...) el resentimiento sino para recordar que no podemos olvidar, pero sobre todo para aprender que todo olvido es una forma de morir.

Gustavo Pereira 1998

Esta investigación, se basa en un estudio significativo del proceso de construcción y reconstrucción colectiva de historia y práctica presente, de tres generaciones: madre, hijos e hijas, y nietos y nietas de la familia Millán Pino; de los elementos sustantivos que se conjugan en la convivencia diaria y permanente del Patio Ancestral Guaiquerí, con lo cual se transmiten de generación en generación elementos cosmovivenciales de la cultura Guaiquerí. Con la concepción del Patio, como lugar físico, geográfico, campo abierto-natural, lugar de encuentro, donde se da vida a la interrelación y convivencia diaria entre los seres humanos de los

* Dra en Artes y Culturas del Sur por la Universidad Nacional Experimental de las Artes UNEARTE. Docente, investigadora, cultora, defensora de la Pacha Mama.

Ha acumulado múltiples experiencias en el trabajo socio cultural con niños, adolescentes, promotores, docentes, bibliotecarios, personas de tercera edad y con pueblos campesinos e indígenas a lo largo y ancho de nuestro país; propiciando el diagnóstico y el análisis colectivo de las experiencias de trabajo para transformar la realidad de vida en organizaciones de base y en las comunidades, asesorando y acompañando luchas reivindicativas; promoviendo la revalorización de la historia, la tradición de los pueblos y la protección ambiental como elementos constitutivos del ser humano; participando en el diseño y ejecución de políticas de trabajo socio cultural para contribuir a la formación integral de niños y adolescentes; capacitando a individualidades y grupos humanos desde el análisis de sus experiencias y conocimientos; construyendo teoría desde la práctica y recibiendo con todo ello, capacitación en herramientas para la acción en colectivo.

distintos grupos etarios que conforman la familia descendiente Guaiquerí, visualizando la vida en el Patio Guaiquerí como categoría de convivencia, resistencia y persistencia ancestral colectiva o comunal.

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN SOBERANÍA CULTURAL

Patrimonio intangible o inmaterial y el fortalecimiento de la memoria y el poder de la herencia cultural.

EL PATIO ANCESTRAL GUAIKERÍ

Cuando nos referimos al Patio Ancestral margariteño, no es solo hablar de un lugar físico, geográfico, al campo abierto de forma natural, es también el lugar de interrelación y convivencia entre seres humanos de distintos grupos etarios, desde niños hasta la tercera edad o juventud prolongada, que conforman la familia extendida margariteña de Atamo Sur. El Patio Ancestral Guaiquerí, se concibe como el lugar de convivencia relacional afectiva, herencia histórica, construcción y reconstrucción de conocimientos y acción colectiva o comunal. Este Patio Ancestral varía en sus dimensiones, determinado por el espacio geográfico, lo económico y la cantidad de miembros que lo conforman; cada familia nacida aquí necesita un Patio para desarrollar plenamente su ancestralidad de vida en contacto natural. Existen diferentes tipos de Patios: grandes, pequeños, casas con varios patios que se han adaptado al crecimiento familiar; los Patios como sujetos más que como objetos, son el lugar que acoge y abraza la vida de la familia tradicional extendida margariteña. Es decir, para el margariteño habitante de Atamo, le es difícil concebir la vida diaria sin el patio, es por esta razón que cada casa tendrá el suyo. Es un lugar tan importante, que se concibe no como una extensión o apéndice de la casa, al contrario, la casa es una extensión o apéndice del Patio. El Patio como el lugar que nos brinda seguridad, protección, apoyo, solidaridad, que nos cobija en el afecto, donde nos vemos y actuamos en colectivo, donde nuestros hijos juegan, aprenden y crecen juntos. Es un espacio fundamental para el fortalecimiento de nuestro arraigo y sentido de pertenencia.

El panameño Raúl Leis Romero (1987), en su libro “Viaje Alrededor del Patio” expone lo siguiente: El Patio es el eje del gran reloj compuesto por la vida de la gente que late a su alrededor. Es el epicentro de los temblores que sacuden cada cuarto. Es el corazón de ese gran animal anhelante que es el vecindario. Es también un tinglado cruzado por las cuerdas de tender ropa (...) con los lavadores que reúnen a las mujeres con sus chácharas de historias, comentarios, noticias, crónicas y reportajes de todo calibre; armando así el gran radio periódico de la vida cotidiana. (p.12)

En la familia extendida margariteña la casa satisface las necesidades físicas, de seguridad y protección, pero el Patio garantiza la relación o las relaciones con la familia toda, los vecinos, amigos, compadres y comadres, aspecto medular en la concepción de la vida insular. El Patio es una necesidad para la vida en contacto con la naturaleza y con los seres humanos.

LA ESTÉTICA DEL ENCUENTRO «QUE SEA HUMANA LA HUMANIDAD»

La Estética del Encuentro en el Patio Ancestral: para “que sea Humana la Humanidad”¹ En la convivencia del Patio, es una regla general que el centro de la vida se desarrolle debajo de un árbol, por su sombra, sus flores, sus frutos, su frescura, o simplemente por un llamado ancestral de la tierra. Los árboles más comunes en el Patio margariteño son: los mangos, mamones, cotoperís, almendrones, pata e’ ratón, cerecita (semeruco) níspero, roble, pomalacas o flamboyán. Alrededor de ese árbol o de esos árboles (pueden ser varios), gira la vida. Se realiza una dinámica familiar, fundamentalmente circular, donde concurren todos a realizar sus actividades y a propiciar la relación con los otros.

Para las familias de Atamo Sur, el Patio es su tarjeta de presentación, donde se muestra con orgullo la mejor cara de la familia. Por ello, se dedican horas diariamente a su limpieza, cuidado y acomodo. Barrer el Patio es una de las tareas, más tempranas que se acomete, en la cual participan indistintamente hombres, mujeres y niños. Generalmente tiene un fogón o sitio destinado para el sancocho y la preparación de comida al aire libre. El Patio siempre está limpio, con las sillas y/o mesa dispuestas, esperando al que llegue para conversar y compartir lo que se tiene, aun cuando se trate de un Patio de familia humilde o de escasos recursos económico, es decir, la importancia verdadera está en el aspecto de la relación humana, del encuentro con el otro o con los otros. Cuando nos referimos a la Estética del Encuentro, nos planteamos una visión de nosotros que por cotidiana, pasa desapercibida como hecho de gran trascendencia en un mundo amenazado por la individualización de la modernidad. A continuación describo los rituales del encuentro que se producen en el Patio Guaiquerí: Todas las mañanas en el Patio se comparte el café tempranito en la mañana, igualmente al caer la tarde, esto ocurre en la casa de todos, la casa de maíta. De cada uno de los espacios sale la gente para compartir, además de esta bebida caliente y prodigiosa, las noticias de lo que haya ocurrido durante el día o la noche. Al encuentro se hacen presentes los integrantes de la familia, las visitas y todo el que vaya de paso por el Patio. El café siempre alcanzará para todos y todas.

¹Frase de la Canción Humanidad. Autor: Alí Primera, cantor y compositor venezolano impulsor del género La canción combativa, militante o necesaria. Álbum Canción Mansa para un pueblo Bravo. Grabada por el sello Cigarrón, 1976.

Luego, al mediodía se da un segundo encuentro para planificar el almuerzo, comprar el pescado, intercambiarse productos alimenticios, noticias de última hora y también para pasar el calor debajo de nuestra mata de maco. En la tarde, después de las cuatro, viene el café con algún dulcito o fruta de temporada (mango, parchita, pomalaca, cerecita, cereza extranjera), que alguien espontáneamente trae al Patio para compartir. Esta tertulia, encuentro, se produce una vez que todos han regresado del trabajo o el estudio. Se extiende hasta la caída del sol o hasta que llega la hora de preparar la cena. Después de cenar y limpiar todo, se vuelven a encontrar en el Patio para contar historias, reír y planificar alguna tarea o actividad conjunta. Se comparte alguna bebida caliente para relajarse y darse las buenas noches.

El Patio funciona además, como centro de acopio y distribución de alimentos de los diez núcleos familiares que lo conforman, así como, para la planificación y ejecución de compras colectivas de alimentos en los centros del comercio en Pampatar, Porlamar o La Asunción, para el trueque o intercambio de alimentos, en el traspaso de ropa, calzado y otros que van pasando de familia a familia, especialmente entre los sobrinos, de los más grandes a los más pequeños, así como entre los hermanos y hermanas. Es común que los vecinos y/o familiares acudan al Patio para hacer el regalo de verduras y/o frutas como: auyama, berenjenas, mango, cotoperís, mamones, jobito, plátano, topocho, entre otros, productos de la cosecha en sus patios o conucos. Allí se da el encuentro con otras familias para conversar sobre la cosecha, problemas, los hijos, la crianza y otros aspectos. Para la distribución de este regalo alimenticio, la madre, o en su defecto una de las hijas, es responsable de dividir equitativamente y, de cada familia acudirá algún integrante al encuentro para recibir la ración que corresponde a su núcleo familiar. Este gesto será retribuido solidariamente cuando en nuestro Patio se cosechen las frutas de pomalacas, guanábanas, lechosa, parchita y cereza ácida, cuando aportemos algún remedio natural, cuando consigamos pescados de temporada (especialmente sardinas que nosotros ahumamos), cuando cocinemos dulces, entre otros. Entonces, seremos nosotros quienes vayamos a encontrarnos en el Patio del vecino. Para sustentar estas prácticas ancestrales que se dan en el Patio, nos dice Ayala Lafée,²

En el seno de la gran familia Guaiquerí puede percibirse una identidad étnica que quizá pase desapercibida para la generalidad de las personas que no hayan convivido con ellos o formado parte de su entorno. Es un modo de vivir

² Ayala Lafée, Cecilia (1994-1996). Resumen La Etnohistoria prehispánica Guaiquerí. Revista ANTROPOLOGICA n.82 p.67

“hacia adentro”(…) en el cual todavía se perciben ciertas costumbres y creencias con rasgos amerindios no usuales en el sistema de vida occidental, hábitos y conductas que ellos mismos ya no recuerdan de dónde provienen y para los cuales no tienen una explicación explícita.³

En nuestro modo de vivir, simbolizo que en cada uno de estos encuentros diarios surgen iniciativas de apoyo mutuo, de intercambio de lo que tengo y el otro necesita, o viceversa. También brotan sugerencias para resolver un problema, desde la experiencia que tiene acumulada el otro. Pequeñas cosas quizás, pero esos encuentros posibilitan un dar y recibir permanentemente.

La Estética del Encuentro en el Patio Guaiquerí es propiciadora de la convivencia, no de la competencia, es para la bienvenida e inclusión, no para exclusión, es para acompañarnos y complementarnos, respetándonos mutuamente. Podríamos decir que esto es lo común en cada pueblo rural venezolano, nada extraordinario, pero es fundamental identificarlo y resaltarlo como valor nuestro. Es una cultura de vida para el encuentro cara a cara, para sentir contigo, para llorar contigo, para celebrar contigo y en especial para comprometerme contigo y con los míos. Aún con nuestras diferencias, lo más importante es lo que nos mantiene unidos. En el Patio se produce el ritual de la celebración de todo hecho importante en nuestras vidas: los cumpleaños de todos y todas, el carnaval, matrimonios, nuevos nacidos “los miao”⁴, graduaciones, los bautizos de “agua”,⁵ ascensos laborales, reconocimientos, día del niño y de la niña, día de la madre, día del padre, navidad, año nuevo, fiesta por la visita de los compadres o comadres y mucho más. Cualquier situación es buena para celebrar. ¡Somos celebradores por naturaleza, necesitamos vivir en celebración! El jolgorio se organiza días antes o simplemente surge en el momento, y como magia “se hace una vaca”,⁶ ya todo el mundo sabe qué puede aportar y qué trabajo o actividad sabe hacer. La vaca no sólo se refiere a los aspectos materiales, contempla también los conocimientos y el saber hacer de cada persona. Con esta estrategia participativa, se garantiza que a cada quien se le

3 De la Tesis doctoral Millan Yamilex. 2022 El Patio Ancestral Guaiqueri, Tesis Doctoral. Universidad Nacional Experimental de las Artes UNEARTE.

4 Los “Miaos”, es una celebración por la vida o la llegada al mundo de un recién nacido o una recién nacida, el cual viene a agrandar la familia. Se dice jocosamente miao, aludiendo a la primera orina del niño o la niña.

5 Ponerle el agua a un recién nacido constituye el primer bautizo o bautizo familiar, sin que medie ninguna autoridad eclesiástica. Debe hacerse con los rayos de sol para que el nuevo nacido reciba esa luz, en compañía de los padrinos que reciben ese día la tarea de acompañar la vida del niño o la niña.

6 Hacer la Vaca: Popularmente en Venezuela es la estrategia de acción colectiva, de cooperación de todos y todas para alcanzar un fin común. En Margarita se hace una vaca por todo, para el sancocho, para celebrar, para elaborar una torta familiar o con los compañeros de trabajo, para apoyar ante la enfermedad o muerte de algún ser de nuestra comunidad. ¡En tiempos de crisis, se impone la vaca!

celebre su llegada a la vida, sus logros, sus fechas trascendentales, el calendario festivo nacional, siendo todos y todas participantes, colaboradores y corresponsables de regalarnos momentos de placer y disfrute, en la unión afectiva familiar. El ritual de la celebración, que puede presentarse como homenaje a una individualidad, en el fondo es una acción colectiva que lleva implícita el valor de la participación, la cooperación, el trabajo y el apoyo mutuo.

Nuestra cultura de la celebración y agradecimiento a la vida, por estar vivos y juntos, es también de agradecimiento a quienes garantizan nuestra existencia, se enraízan en los rituales que nuestros ancestros dedicaban a sus dioses: sol, luna, lluvia, trueno y que ahora nosotros, como descendientes Caribe-Arawac, las hemos adaptado a nuestros tiempos, pero que en esencia conservan su espiritualidad. Así lo recoge y destaca, Salazar Franco Cheguaco,⁷ en su leyenda sobre la celebración por el nacimiento de la India Guaratará:

La India vino al mundo en forma prematura, cuando la luna llena sólo había aparecido siete veces después de la preñez; y en una noche de tantos truenos y relámpagos, que daba la impresión, de que el mundo se estaba haciendo pedacitos (...) todos los presentes dijeron que era producto de un engendro divino (...) Las totumas de chicha y de caratos iban de boca en boca de hembras y varones, para celebrar el feliz nacimiento. Las guaruras y los coriocos fueron dando el anuncio y de distintos sitios fue llegando la gente para mirar lo que nunca habían visto. Mataron cachicamos, venados y palomas, recolectaron frutas de distintos tamaños y sabores, tendían arepas y cachapas en enormes aripos, hacían mazamoras, traían desde el mar guacucos a montones y pescados de variadas especies para atender a la fiel concurrencia, de modo que los Dioses vieran la contentura que tenían por lo que les habían enviado (...)

Ésta es una estética para la vida con los nuestros, los de adentro, con quienes compartimos la vida, donde no somos uno, sino nosotros. Con esa estética se produce el proceso de la primera y esencial socialización, sin normas estrictas, salvo el respeto mutuo que conduce al encuentro y al intercambio entre la gente, aderezado con la espontaneidad, lo dicharachero, la jocosidad y la inventiva de los orientales venezolanos, especialmente reafirmados en la raíz de cosmovivencialidad Guaiquerí. En esa senda, resaltamos además que en nuestra estética del Patio Ancestral Guaiquerí se sustenta un concepto de belleza donde se aprecia y estima lo natural los árboles, animales, flores, frutos, los colores, el mar de nuestra tierra, el azul, los amaneceres y atardeceres, los pájaros mensajeros, es decir, el encuentro no es sólo con lo humano, sino en y con lo natural. En el Patio se aprende a valorar la belleza de nuestro pueblo, de su gente con sus características y valores culturales y de su espacio natural, es aquí donde se cimenta el concepto de nuestra estética del encuentro.

⁷ Salazar Franco, José Joaquín (1996). Leyendas y Creencias Margariteñas, Tacarigua Isla de Margarita. Fundación Cheguaco. pp. 81-82

LA MUJER PATIO

Una figura central en la vida del Patio, la constituye la madre-abuela, es tan fuerte el valor de ella en el núcleo familiar que existe casi una relación de devoción de los hijos y de los nietos. La madre es incluso en este pueblo tu primer apellido, ejemplo: Armando Pachona, Cecilio el de Victalia, Miguel el de Guadalupe, Alfredo el de Hilda. En el Patio funciona el matricentralismo, liderado por la madre, quien lleva el manejo de normas de funcionamiento y convivencia y el control de conflictos entre los integrantes de esta familia. Así mismo, es la responsable en la definición de roles, patrones de comportamiento, asignación de responsabilidades, en un trabajo que no termina nunca, ni cuando los hijos se vuelven adultos.

Desde la responsabilidad de garantizar la preservación de la vida familiar en las labores de cuidado, preparación de alimentos, limpieza, mantenimiento, ordenamiento del espacio, planificación y administración del presupuesto familiar, entre muchas más del hogar, más las actividades de trabajo, profesional, social y cultural, las mujeres aprenden a multiplicarse, se acostumbran a realizar distintas tareas a la vez, sin caer desmayadas en el esfuerzo, tratando de no perder la paciencia, ni que se nos estropee la ternura para sonreír y abrazar. En el Patio Ancestral Guaiquerí la figura de la madre la refuerzan las tías, ellas tienen el merecimiento ganado a pulso, por su valiosa contribución en la crianza de todos, también porque enseñan distintas formas de ejercer liderazgo, cada una pone su propio sello de mayor tolerancia, más cariño, o más disciplina. Ellas son testimonio vivo de solidaridad y disposición para ayudar a los otros. Las tías son toda una escuela y son determinantes para el buen funcionamiento de la vida en el Patio. En este Patio se realiza cada tarde-noche el encuentro de las tías y la abuela, donde son bienvenidos sobrinos y sobrinas, un ritual acompañado de café o guarapo caliente, para conversar largamente sobre los diversos temas de la vida de los hijos, estudio, salud, comportamiento, cómo van creciendo según los gustos y las edades, la salud de nuestros cuerpos, las parejas, los planes, necesidades y deseos. Se recrea la dinámica de encuentro que aprendimos de nuestras abuelas materna y paterna, pero en este caso, el universo no es la comunidad-pueblo, sino la comunidad familiar – Patio y sus conexos. Es decir, contiene los elementos del valor de la comunicación, el respeto, la resolución y la actuación en colectivo, transmitidos por las abuelas Guaiquerí.

Nos refiere en sus vivencias, la Sra. Hilda Pino (78 años):

Cuando yo era pequeña, nos sentábamos a conversar con la abuela. Todo el mundo contaba lo que había hecho en el día, lo que le habían contado los vecinos y recordábamos los cuentos de los viejos, eso pasaba cada noche. Así sabíamos lo que estaba pasando con los otros miembros de la familia y los abuelos decían lo que había que hacer (...) Cuando se ponía muy oscuro, cada quien cogía camino para su rancho a dormir.

(Hilda Pino. Entrevista personal, 29 de septiembre 2019).

Se resalta que esta dinámica de intercambio oral, heredada de los abuelos Guaiquerí, se mantiene intacta como forma de traspaso histórico-cultural margariteño. Es una reminiscencia del ancestral consejo de ancianos.

EL HOMBRE PATIO EN LA MATRICENTRALIDAD DEL PATIO ANCESTRAL GUAIKERÍ.

Se considera importante, en este apartado, analizar una serie de elementos en cuanto a la caracterización de nuestra matricentralidad margariteña, estableciendo con ello una diferenciación con lo planteado por Moreno Olmedo,⁸ en su abordaje sobre la familia venezolana, fundamentado en las historias de vida estudiadas, por este autor, en barrios de Caracas. Moreno Olmedo⁹ establece que la familia es matricentrada fundamentalmente por la ausencia histórica de la figura del padre, cuando afirma: La carencia evidente de la figura paterna estable y significativa en el seno de la familia matricentrada, debe haber producido un proceso cultural de adaptación cuyo resultado produce una anulación simple y llana del padre en la vivencia de los sujetos. Más adelante, Moreno Olmedo sostiene que:

La figura paterna y el vínculo correspondiente están marcados por numerosos y significativos signos de negatividad (...) el padre es un personaje desdibujado e impreciso. En Venezuela el sentido profundo de la experiencia lo da la madre porque ella es la experiencia fuerte, el padre es una experiencia débil.¹⁰ Desde nuestra experiencia, en el Patio atamero, “El Patio Ancestral Guaiquerí”, la figura paterna sí está presente con mucha simbología y peso significativo. El padre es una representatividad de fuerza, responsabilidad y valores de honestidad y trabajo incansable. Su ausencia del Patio durante las horas del día, se debe a largas horas de trabajo en la producción de recursos para el sostenimiento económico de la familia, junto al de producir con sus manos y su esfuerzo los alimentos

8 Moreno Olmedo, Alejandro (2012). La familia Popular Venezolana. Caracas, Fundación Centro Gumilla. Universidad Católica Andrés Bello.

9 Moreno Olmedo, Alejandro, op. cit., p. 18

10 Ibid, p. 19.

fundamentales en la labor de siembra en el conuco. Estos trabajos se asumen simultáneamente, manejando los espacios de tiempo libre del empleo señalado. Es un esfuerzo loable que él asume con entereza y desde el cual refuerza, entre otros, los valores de trabajo y responsabilidad.

LA MATRICENTRALIDAD GUAIKERÍ Y SU RELACIÓN AL HOMBRE PATIO

En el sentido de la matricentralidad, la relación de la madre como centro de la vida, es un elemento constitutivo ancestral de manifiesta presencia en la visión indígena nuestra americana, así lo apunta, Mario Sanoja Obediente:¹¹ Las evidencias científicas muestran, que tanto las mujeres de la sociedad recolectora cazadora generalizada como la especializada, cumplían una función muy importante en los modos de mantenimiento que sustentaban la reproducción social y biológica de la comunidad. No solamente recolectaban los insumos que permitían sobrevivir en el día a día, sino que practicaban las técnicas de producción de cestería y tejidos

(...) el modelaje de los recipientes naturales (totumas o taparas) producción artesanal necesaria para almacenar, transformar, conservar y transportar los componentes de los productos sólidos y líquidos que consumía la comunidad. También eran yerbateras, conocían profundamente el valor de las plantas medicinales y las útiles en general que crecían en su entorno; es por eso quizás que este sea el inicio de la horticultura, el sedentarismo y la domesticación de especies vegetales (...) Las mujeres tenían una situación social dominante desde el punto de vista económico. No se trataba solamente de la capacidad física e intelectual de la mujer o del hombre para llevar a cabo todas estas tareas, sino también de la adscripción del género de la persona al de la divinidad o divinidades femeninas y masculinas que controlaban los diversos sectores del mundo.

Para reafirmar lo postulado por Sanoja Obediente sobre la significación de la figura materna como figura central en el desarrollo de la vida familiar y comunitaria, en nuestra estructura de organización sociopolítica prehispánica Guaiquerí, evidenciada en la historiografía de la isla de Margarita, se refleja el papel sobresaliente de la mujer, su jerarquía y autoridad en esa sociedad a través de la existencia de cacicas. Ese poder femenino nos lleva a presumir que existieron deidades femeninas en las creencias mágico-religiosas.

En nuestra última investigación hemos hallado en la cosmología Guaiquerí una entidad o espíritu ancestral femenino autóctono que bien podría simbolizar una de estas antiguas “diosas o entidades guardianas” femeninas encarnada como

11 Sanoja Obediente, Mario (2006). Memorias para la Integración. Ensayo sobre la Diversidad, la Unidad Histórica y el Futuro Político de Sudamérica y el Caribe. Caracas, Monte Ávila Editores. Ministerio de la Cultura. p.5)

“Ama de los bosques y animales salvajes” (...) Así mismo, el extraordinario poder sobrenatural en manos de entes femeninos, con rasgos de sincretismo; la mar, definida por ellos como hembra y considerada como madre de toda la vida marina, que muestra su fertilidad a través de la marea roja interpretada como su menstruación; la creencia en entidades como la Chinigua, figura que aparece entre los Kariña como Matitikiri, entre los Yukpa como Mashíramū y entre los Warao como Maisisikiri¹²

Las mujeres neoespartanas Guaiquerí crean y trabajan, son excelentes tejedoras de hamacas, mapires, cestas y sombreros. Las alfareras de El Cercado con sus mágicas manos perfeccionan los mundos de la arcilla. Las pescadoras de erizo de Chacachacare de cuyo ingenio surge un alimento único. Las dulceras de Atamo Sur elaboran exquisitos manjares. Las conuqueras de Tacarigua, la Fuente, Guacuco, Camoruco, San Juan Bautista y en muchos pueblos más cuidan la tierra, fabrican la cachapa de hoja. Todas mujeres fuertes, fibra de Guaiquerí y dignas del matriarcado que por siglos ha regido nuestro destino como diosas de la creación.

Así mismo, señala contundentemente Hilda Pino “matriarca” de la familia Millán Pino:

Yo soy feliz porque tengo a mis hijos conmigo. En un tiempo, algunos estuvieron viviendo lejos, en otros pueblos y en otros estados y yo sentía que no estaba completa, me faltaban partes en el cuerpo (...) Pedía con fe todas las noches para poder juntarlos. Ahora estoy completa porque están aquí. (Entrevista Personal).

Con los elementos esbozados por los investigadores Mario Sanoja, Ayala-Rivas y los testimonios recogidos, sustento que en nuestra vida de Patio Ancestral Guaiquerí, lo matricentral no obedece, en esencia, a la ausencia de la figura del padre. La matricentralidad obedece a raíces más históricas, de cosmovisión ancestral, asociada a la tierra que pare, que da la vida y que crea un vínculo indisoluble, amoroso, energético, sustanciador y permanente con los hijos. Sustancialmente, los margariteños en nuestros Patios Ancestrales, seguimos siendo y haciéndonos gente sencilla y amante de la madre, de la vida, de nuestra tierra: la gran madre y su cultura. Llevamos en nuestro cuerpo la sabiduría adquirida de los abuelos curtidos en las dificultades. Con fe asumimos la vida, sabiendo que si hoy hay tormenta, mañana habrá sol relumbrante y que la mejor estrategia para ser y estar en este mundo es relacionarnos y compartir con los demás. Considero

12 Ayala Lafée Cecilia, Pedro Rivas G. (2012). Elementos de la etnogénesis cultural guaiquerí. Presente y Pasado. Caracas, Revista de Historia. ISSN: 1316-1369. Año 17. Nº 34. Julio-diciembre. p. 80

importante entonces evidenciar que la matricentralidad en el Patio Ancestral Guaiquerí, no obedece a la ausencia de la figura paterna.

EPISTEME PATIO ANCESTRAL GUAIKERÍ

Las ideas, las palabras, los cuentos, las risas, la gestualidad, todo cobra sentido en un contexto humano particular que, en este estudio, llamamos la vida en el Patio Ancestral Guaiquerí. Todas las experiencias, relaciones y afectividades que se propician en él, conforman las bases de la forma de pensar y conocer que se van codificando de diversas maneras y llegan a establecer reglas que orientan y determinan el proceso de aprender. Esas reglas y el modo de conocer mismo.¹³ Nuestra episteme se desarrolla en el mundo y modo de vida que el Patio Ancestral Guaiquerí genera con su memoria histórica y sus múltiples nexos familiares y afectivos, fortalecidos en nuestra forma de convivencia social comunitaria.

En el pueblo atamero, la socialización primaria ocurre en una familia extendida matricentrada (la madre como columna de vida), en un Patio, espacio de convivencia colectiva y una práctica de vida histórica-familiar donde se ejercen unos oficios edificadores del sustento, un mundo de múltiples relaciones afectivas e interpersonales aprendidas y sostenidas generacionalmente, lo cual confiere a los seres que habitan en el Patio, una misma simbología y unas formas de aprender y de enseñar que cimentan su construcción humana con y en el entorno.

En los principios esbozados por esta episteme, el conocer se da fundamentalmente por relaciones. Así los individuos derivamos o somos contruidos desde las relaciones familiares y comunitarias. Es decir, en nuestra experiencia de vida como pueblo, la relación es el fundamento de todo conocimiento, es un conocer desde la relación y por relaciones. En nuestro Patio Ancestral se vive siempre y por siempre relacionado con otros y otras. Se vive en la relación. Estamos conformados para relacionarnos, para vincularnos permanentemente con los nuestros, con los otros alrededor.

La vida en el Patio es un tejido de relaciones y convivencia histórica que se traspasa de generación en generación. Esto posibilita que se produzca una identidad, un nexo contruido desde las emociones, desde los afectos, desde la historia y desde las experiencias diariamente compartidas. Los sentimientos de

13 Moreno Olmedo, Alejandro (2012). La familia Popular Venezolana. Caracas, Fundación Centro Gumilla. Universidad Católica Andrés Bello (p.3).

amor, cariño, la filiación por amistad y compadrazgo, no son solo sentimientos individuales, sino que conforman una estructura afectiva colectiva, en la cual se sustenta el conocimiento y la autonomía para ser, hacer, convivir y crear.

Es un conocimiento de raíz colectiva, de historia ancestral, de múltiples relaciones humanas de convivencia, de sentido de pertenencia y de querencia. Nuestra episteme del Patio Ancestral es opuesta a la fría lógica racional e individualista propuesta por la modernidad.

En la práctica de la cosmovivencialidad diaria del Patio Ancestral, las relaciones humanas familiares vecinales y comunitarias son las que determinan las actividades, la forma de organizarse para actuar y responder ante las necesidades, desde las más básicas (comida, salud), hasta la resolución de situaciones de estudio, empleo, gestiones institucionales y las celebraciones.

En la episteme Patio Ancestral Guaiquerí no sólo está presente la gente con su mundo de relaciones, sino que con mucha fuerza y significado está la relación con la naturaleza, con la tierra, el espacio natural.

La episteme que se genera en el Patio Ancestral al aprehender todo lo que se mueve ante nosotros, tiene que ver con las actividades humanas, pero también con los procesos de siembra, el crecimiento de los árboles, la maduración de las frutas, los tiempos de cosecha, las flores, los colores, los pájaros, sus nidos, sus cantos, sus hábitos. Porque la naturaleza educa, tocándola, observándola, disfrutándola, transformándola y viviendo cada ser humano ese proceso con ella. Así, naturalmente entendemos el valor educativo en la acción, en el trabajo, en el movimiento, en el sentimiento y en la transformación permanente. Nuestro aprendizaje no es acumulación. Adquirimos de la actividad de la naturaleza su ritmo, su paciencia para entender que todo tiene un tiempo y todo forma parte de un proceso, que los colores varían con los meses del año, que todo tiene movimiento, que la tierra es la fuente de los alimentos (no los supermercados). En nuestro cerebro se va guardando todo y se producen las categorizaciones que orientan y dan sentido a todo cuanto somos y hacemos. Así mismo, se graban o se siembran en nosotros, las personas que nos definen y que hacen nuestra personalidad.

La Episteme Patio Ancestral se sustenta en un tercer elemento: la herencia histórica Guaiquerí, la cual se manifiesta en la vida del Patio, en el mundo relacional afectivo con nuestra Estética del Encuentro, el sistema de valores, las

14 Pereira, Gustavo (1997): Historias del Paraíso. Los Seres inferiores (Vol. 2). Margarita, Fondo Editorial del Estado Nueva Esparta. Instituto Municipal de Publicaciones Alcaldía de Caracas. p.66

costumbres, los oficios, el valor de la oralidad con sus cuentos, mitos y leyendas, el arte, entre otros.

Nos refiere Gustavo Pereira¹⁴ en relación a la permanencia de nuestra herencia ancestral, pese a los efectos colonizadores:

La implacable persecución colonizadora condujo al aislamiento cuando no a la desaparición de naciones y tribus (...) Otras despojadas de todo vestigio de sus antiguas tradiciones culturales, se vieron obligadas a resistir camuflándose, refugiándose (...) Muchas resistieron en su aislamiento (...) Las que se integraron, transculturadas y en cierta forma segregadas, apenas si conservaron rasgos de sus primigenias culturas, pero de unas y otras el Caribe mestizo tomó savia y acento, porque las cosas que nombraron, las artes que prodigaron y el espíritu que las hizo posible quedaron sembrados y permanecen.

Si bien es cierto que los siglos de aculturación y desvalorización de la cultura ancestral han introducido cambios significativos y han sustituido muchas expresiones de nuestros modos de vida, concepciones y creencias, no es menos verdad que muchas de esas significaciones han resistido y se manifiestan cotidianamente. Son reminiscencias, distintas y complejas formas de aprehensión y de intuición conservadas en la (o las) memoria (memorias) individuales y colectivas, de algo que pasó, que existió, que es importante, que toca nuestras afectividades, que es nuestro y por lo tanto se lucha para que permanezca y se mantenga.

Es una manifestación de identidad.¹⁵ En ese marco, los margariteños hemos sido y somos defensores de nuestra identidad, remando en contra de un sistemático proceso de alienación que subyace en el valor de “lo importado”, “lo mejor” y “lo de calidad” que viene de afuera (centro de poder hegemónico), desde donde se cuelan como valores dominantes foráneos: la música, el baile, productos alimenticios, las formas de vida materialista, modos de trabajo, las formas de intercambio, entre otras. Sin embargo, en ese proceso permanente de lucha del ser, de lo propio, contra lo moderno constituido en amenaza latente y en fuerza arrasadora; lo propio se mantiene, es recreado y re-existe en un sentimiento auténtico, con unas formas de enseñanza de conocimientos que se corresponden con su tradición y su historia Guaiquerí, una forma de compartir y organizarse para la resolución de los

15 En relación a la identidad, me refiero la de Juan José y Juan R. Escalona Betancourt (2011). “La identidad es el ombligo que nos une al suelo que pisamos, al aire que respiramos, a la cultura ancestral, a nuestras raíces, es el sustrato que nos identifica con lo que somos, hacemos y queremos. La identidad es nuestra mayor riqueza (...) es historia viva y colectiva, (...) escuela para conocer y querer, arado para sembrar y transformar realidades, paradigmas investigativos y societarios (...) Es canoa para navegar en las dialécticas y cambiantes aguas; arma y escudo para resistir, luchar y triunfar siempre, - aun mordiendo los suelos de la derrota”, p.19



Yilda Pino de 82 años. Descendiente, Guaiqueri, matrona de Atamo Sur, Sector Sacopana. Paraguachoa, Isla de Margarita, Estado Nueva Esparta. En el patio. (Fotografía: Susana Díaz Aponete)

problemas más sentidos, para brindarse apoyo mutuamente. Es una identidad en movimiento, una identidad viva.

Es esa identidad viva, con su carga de historia, de dignidad, de raíz amorosa, que toca las fibras más sensibles de lo humano, la que conduce al reconocimiento y sentido de pertenencia a esta nuestra tierra y a esta nuestra gente, la que conlleva a sentirse orgulloso y orgullosa de ser de aquí y por ende la que posibilita el compromiso de ser, hacer y dar cada día lo mejor para aportarle a esta tierra-patria.

Ylda Pino de 82 años. Descendiente, Guaiqueri, matrona de Atamo Sur, Sector Sacopana. Paraguachoa, Isla de Margarita, Estado Nueva Esparta. En el patio. es importante señalar que cotidianamente se produce en Nueva Esparta un ocultamiento (voluntario o involuntario) de nuestra raíz cultural Guaiquerí, es decir, cuando se habla de la identidad y arraigo cultural manifestadas en formas de vida, en tradiciones, en valores y en expresiones culturales, se parte del entendido de una realidad natural de tradiciones que se traspasan de generación en generación como un hecho corriente y “normal”, ubicado en el plano de lo estándar. Es decir, se borra o se oculta el origen Guaiquerí, se habla “de lo aprendido de los abuelos”, “de lo que ha sido así desde tiempos inmemoriales” y por lo tanto, “hay que luchar porque siga siendo igual”, una especie de “folclorización mecanizada” o repetición cultural sin conciencia ancestral, vaciado del origen, con lo cual queda oculta o invisibilizada la raíz Guaiquerí manifiesta en todo cuanto pensamos, somos, hacemos, sentimos y expresamos los Paraguachenses.



DISFRUTANDO LAS SACRALIDADES DE NUESTRAS FIESTAS TRADICIONALES

Las sacralidades afrodescendientes venezolanas como eje para la
descolonización de las prácticas festivas tradicionales en Venezuela.
Hacia una Epistemología de lo sagrado

Bety Mendoza Chacón *
Dra. En Artes y Culturas del Sur.

Ponencia presentada en “Culturas en Resistencia”, espacio del Centro Internacional de Estudios para la Descolonización “Luis Antonio Bigott”. Martes 15 de agosto de 2023

Sede del Centro Nacional del Disco CENDIS, Centro Simón Bolívar. 10:00 AM

El Capitán de lengua, al realizar la lengua desplaza las manos y las dirige hacia San Benito, se arrodilla con los brazos extendidos como entregándose a él, se acerca de rodillas para así, de muy cerca persignarse. Luego se levanta de nuevo con los brazos extendidos y dice: ¡Ajé Bele sé!... Ajé ven a mí... y con los brazos suspendidos sobre su cabeza hace un giro como abarcando a todos los que nos encontramos allí, Capitanes, Vasallos. ¡Ajé Bele Sé! Expresa con intensidad... Ven a mi... Ven a ellos... Ven a nosotros... Señala a San Benito con su dedo índice derecho y gira señalando hacia el cielo.*

Las fiestas tradicionales que se realizan en las poblaciones en las que habitan los afrodescendientes de nuestro país, transitan en su devenir por historias de resistencias, re-existencias y luchas para lograr existir sincrónicamente con la vida buena y plena. Son construcciones sensibles que conforman núcleos de sentido integrados que ofrecen a cada una de las acciones que en ellas se realizan, las significaciones y los sentidos que componen y definen las explicaciones resonantes y vibrátiles que las personas se formulan sobre ellas.

Conforman sistemas de acciones sagradas, lúdicas, ceremoniales y artísticas que se encuentran transversalizadas por el valor que la comunidad festiva asigna a sus mitos, leyendas, anécdotas, recuerdos y acciones significativas, y que han intersubjetivizado en su transitar histórico y emocional, constituyendo así, formas

*Mendoza Chacón, Bety (2017). El performance sagrado expresado en el acto de transferencia del espíritu de San Benito en su imagen como parte del ciclo ritual de las fiestas en su honor que se realizan en Bobures, Edo. Zulia. La sacada del santo San Benito en Bobures. Descripción realizada para la tesis de grado para optar al título de Licenciada en Danzas, mención Danzas tradicionales, de la Universidad Nacional Experimental de las Artes - UNEARTE.



Fotografía: Bety Mendoza

de existencias subjetivamente sensibles muy profundas y decisivas para la vida plena.

Quienes, por nacimiento, habitan la comunidad, han sido socializados como comunidad de creyentes en sus prácticas sagradas ancestrales y en las transformaciones, anexiones y mixturas producidas en sus devenires; pero también los visitantes que, por haber logrado comprender los códigos con los que se procesan sus realidades y subjetividades, han sido iniciados y aceptados en los sistemas de creencias sensiblemente sagradas de una comunidad dada, coexisten colectivamente con todo lo que es mundo para ella, constituyéndose ésta, en su mundo de la vida sagrada.

Porque el concepto de mundo para ellos y ellas es el mundo de la vida, el de la existencia, y ésta transita subjetivamente por la asignación de poder sensiblemente sagrado a todo cuanto participa en la fiesta, a todo cuanto sucede y a todo cuanto de ella resulta.

Mientras tanto los tambores suenan constantes, rítmicos, trepidantes. Nosotros, los Vasallos respiramos corto, nuestra mirada expectante se dirige a la imagen de San Benito, como tratando de ver una señal en su rostro... Pero quien sabe es él, el Capitán de Lengua.

En ese mundo de la vida que se transforma sacralizándose durante la fiesta, los shamanes, como son los Capitanes, los Capataces, las Mamás o las Capitanas de santo, quienes son los seres sacralizados a priori por la misma comunidad ancestral o actualizada bien por haber demostrado saberes o facultades especiales o porque la comunidad les seleccionó para ello, configuran activamente para los participantes en la fiesta, la cosmogonía sagrada en la que han de conducirse los vasallos, sanjuaneros, danzantes o como se les llame a quienes en un ejercicio sublime de libertad se sujetan a una espiritualidad sagrada que han heredado, resguardado, adaptado o resemantizado, y que configura su más grande vínculo con el cosmos y sus pluriversos de sentido: la celebración de la fiesta tradicional.

Bailamos con la mirada fija, absorbiendo el golpe del tambor, dejándolo colarse en nuestro ser y mecernos. Nos sentimos excitados, contenidos. En ocasiones cerramos los ojos en un intento de percibir con el resto de nuestros sentidos lo que se escapa a nuestra mirada. Calor, emoción, sentimiento, el preámbulo de la apoteosis. Desde adentro entendemos lo que dice el Capitán, eso nos permite saber.

Las sacralidades que se manifiestan durante nuestras fiestas tradicionales son actos de confianza y de amor, de certeza y de esperanza. La sacralidad ancestral de nuestros pueblos está conectada con todo, con la vida en todos sus matices, con la muerte, con la alegría y la tristeza, con el deseo y el placer.

Son sacralidades puras que luchan contra la maldad y el castigo, la culpa y el pecado que la cristiandad quiso imponer como precepto. Nuestros pueblos festivos saben que todo tiene consecuencias, por ello reconocen que tanto cuando no se actúa de buena manera como cuando somos respetuosos de la vida, las energías de los pluriversos que habitamos nos hacen llegar los resultados, por ello luchan contra la colonización de sus creencias sagradas que busca convencerlos de que son los santos y el Dios cristiano el que castiga cualquier desviación de sus preceptos.

Son sacralidades que, en las fiestas tradicionales, se manifiestan a través del placer y la alegría, y que utilizan con vehículo de sanación del cuerpo y del alma a la felicidad. Sacralizando a las aves y las plantas, al agua, el cielo o las nubes, a los árboles y las palabras, los gestos y los guiños de la naturaleza, pero sobre todo

sacralizan a los seres humanos, sacralizándose a sí mismo y con ello a todo lo que hacemos, pensamos o decimos.

Esos son los cuerpos que danzan extasiados subjetivando la belleza a través de caderas sinuosas, torsos contrastados y pies desafiantes; con la sonrisa que vuela como mariposa al lecho energético de la divinidad resignificada. Con el placer del encuentro familiar amistoso, el abrazo y la caricia melódica que el cuerpo emocionado hace al tambor, al cuatro, al arpa.

Son las manos que reproducen los ritmos ancestrales de los tambores, recreando los ritmos que surgen de corazones guerreros que lucharon y siguen luchando por la libertad de ofrecer la música como mediadora para que se manifieste los portentos del éxtasis y con ella de la Apoteosis numinosa. Manos que hacen hablar a los tambores. Tambores que conversan entre ellos y hablan con la divinidad. Tambores que responden a las preguntas que los participantes en la festividad les hacen.

Son las voces que cantando o declamando encantan y conjuran las fuerzas de los pluriversos con la magia de las sensibilidades que brotan de sus gargantas, voces de mujeres poderosas que, maraca en mano, crean versos que hacen temblar el firmamento sagrado de la fiesta. Voces que con sus cantos nos permiten explorar la gama completa de emociones, vibraciones y sensibilidades. Vibración emocional de los cuerpos encendidos por la cadencia del tambor que trepida constante, y acariciadas por los cantos intensos, que se acoplan a las palpitaciones del alma y el cuerpo. Son los momentos en los que se canta, se toca el tambor y se baila no solo con el cuerpo sino con el alma.

Son las manos fuertes y creadoras que elaboran los deliciosos dulces y comidas que se come durante las fiestas: sancochos, parrillas, cafunga, majarete. Fundando una gastronomía única para cada lugar y cada momento, pero que especialmente saturan el ambiente de olores y sabores poderosos, deliciosos.

Son todas estas, formas de sentiexistir que dialogan con la vida cotidiana que coexiste y se imbrica con el tiempo magnifico de la fiesta: Seres Humanos que manifiestan su humanidad en las acciones sagradas numinosas, plantas, frutos, flores, territorio, tierra, cosmos, naturaleza, ritmo canto y tiempo. Todo está allí para permitir la transformación, para propiciar el tránsito, para desplazar lo cotidiano y convertirlo en la nueva realidad que permite gozar, disfrutar, ofrendar, sanar y empoderar todo partiendo de la conciencia del Ser y proyectarse hacia el infinito trascendiéndolo hacia la sentiexistencia.

Es así como la vida se transforma en una nueva vida.

El Capitán insiste, sigue negociando, gira pidiendo que lo ayudemos y todos y todas cantamos ¡Ea chocho!, ¡Ea chocho!, ¡Ea chocho!... cada vez con más fuerza, con más contundencia. El tambor aumenta de volumen, las requintas vibran en nuestro oído y nuestro pecho. Siento el sonido del tambor en mi estómago y necesito moverme. Lo hago como se que se hace cuando suena el chocho, como lo hacen los demás, como se ha hecho siempre. Mis caderas giran y mi columna también lo hace, mis pies se alternan chocando contra el piso, lo que da un rebote binario a mis hombros que se mueven a cada lado. Choco con otros y otras que están a mí alrededor. Todos nos movemos ¡Eaachochoo!, ¡Eaachochoo!.

Pero la colonialización de nuestras creencias sagradas se fundamenta en la premisa de que los grupos humanos africanos inferiorizados por ellos al grado de raptarlos y someterlos a esclavitud, carecen de alma lo que determinaba la ausencia de condición humana. Y aunque el proceso colonizador fingió interés en otorgarles un alma por medio del bautizo en su religión, la negación de su humanidad justificó la negación de su Ser y con ello de todas sus realizaciones como humanos: la cultura, los saberes, la historia, la memoria, y claro está, sus creencias sagradas, que fueron descalificadas a la condición de superchería y fetichismo asignándole condición demoníaca y con ello profana. Narrativas colonializadoras ante lo sagrado nuestro que solo nos asignaba el papel de pecadores y culpables de algo malo que no recordamos haber hecho, pero por lo que seríamos eternamente castigados.

Contrario a eso, bailar, cantar, tocar, cocinar, decimar o interrelacionarnos con todo y todos en nuestras fiestas tradicionales, nos permite transformar los conceptos que ese cristianismo castrante y avasallador nos imponía y aun pretende imponernos.

Por ello es en la fiesta, nuestra fiesta, cuando decidimos que nuestros cuerpos gozosos son la existencia toda en la realidad que contenemos y que nos contiene, en un tiempo que es presente, pasado y futuro enredado, arrejuntado, mixturado, en dialogo constante con nuestras sensaciones sentipensantes naturales actuales y ancestrales.

Cuando estamos bailando, cantando, tocando o disfrutando de nuestras subjetividades, de las variadas maneras que la fiesta nos ofrece, nuestras sensaciones reaccionan a los afectos del cosmos que somos y en el que existimos, sus sutilezas, sus afectos, sus misterios y sus secretos nos interpelan y es cuando dialogamos con ellos, que nuestra conciencia decide que estamos siendo



Fotografía: Bety Mendoza

movilizados por las bellezas del mundo sagrado, que nos encontramos sentixistiendo en el mundo sacralizado por nosotros en nuestra condición de seres humanos libres, que lo hemos construido en nuestro devenir histórico de sensaciones, emociones y sentimientos, y que no somos culpables de nada, que no hay nada por lo que debamos ser castigados, que somos libres.

Y en la libertad que nos ofrece la sacralización de la existencia que hemos heredado de nuestros antepasados, realizamos los performances sagrados como confluencia de las fuerzas que se mueven en esos momentos sublimes. Con movimientos expresivos que son acciones simbólicas realizadas con nuestros cuerpos: cantando, declamando, tocando, bailando.

Pero van más allá de nuestros cuerpos, del aire y del espacio cotidiano, pues en su vitalidad sagrada se expanden como producto de una activación de la cultura ancestral de la comunidad con el fin de traer, una y otra vez, a nuestra realidad actual a los elementos que son la evidencia del reacomodo histórico de nuestra ancestralidad y las nuevas realidades a las que hemos sido expuestos y en las que, y con las que hemos re-existido. Y lo hacen a través de acciones mágicas colectivas que propician realidades en el orden de lo simbólico sagrado y que representan fenómenos perceptivos encantados y fascinantes

Nuestros cuerpos se deslizan armónicamente, el tambor nos mece. El Capitán de lengua asiente lentamente con su cabeza y levanta el Itón dirigiéndolo hacia el cielo. Y el tambor mayor comienza a llamar para el Ajé. Cuando oímos al tambor mayor descubrimos, exhaltados y exhaltadas que ha llegado el momento. El resto de los tambores arma el toque y comenzamos a gritar ¡Ajé!, ¡Ajé!, ¡Ajé!, ¡Benito!, ¡Ajé!... Y lo vemos salir hermoso en hombros de sus cargadores. ¡Ajé!, ¡Ajé!, ¡Ajé!, ¡Benito!, ¡Ajé!. Nos tomamos por la cintura y saltamos con frenesí, los pies juntos para dirigirnos muy arriba, para alcanzar su tamaño, quizás para que vea que estamos allí, dándole la bienvenida. Oigo gritos de júbilo a mí alrededor y también grito. Estoy contagiada, ya no soy capaz de controlarme ¡Ajé!, ¡Ajé!, ¡Ajé!, ¡Benito!, ¡Ajé!... Saltamos, bailamos, cantamos, el delirio me arrastra, me somete. No tengo peso, fluyo con el grupo que se abraza, los brazos que están alrededor de mi cintura me sostienen, y yo a mi vez los sostengo. Me pisan, pero no lo siento, solo quiero saltar, reír, disfrutar de mi felicidad.

Conozco y me reconozco, nos conocemos reconociéndonos en ese momento sublime en el que mi/nuestra condición humana toca a la divinidad, esa divinidad de nuestros ancestros, de nuestros antepasados, mamá, abuela, bisabuela. Esa divinidad que corre por nuestras venas desde el primer encuentro de la primera mujer y el primer hombre de nuestra comunidad con eso maravilloso en lo que cree y confía.

Es el momento de la Apoteosis numinosa, el instante magnífico en el que se materializa el encuentro entre los seres humanos y la divinidad. Como cuando San Juan sale de la iglesia de Curiepe, con repique de campanas y Mina, y todos y todas ondeamos pañuelos rojos y en un paroxismo de felicidad cantamos “!Ea! !Ea! !Ea!”, felices al recibirlo en nuestro territorio pues es la ocasión de comunicarse con él de manera directa, o cuando sale San Juan de la iglesia de Naiguatá y las pipas trepidan impetuosamente haciendo estallar nuestros cuerpos y nuestra euforia de sanjuaneros, dándole la bienvenida. Pero es también el momento glorioso en el que cada danzante se rinde ante el Santísimo y hace su ofrenda íntima y sentida.

Es entonces la Apoteosis numinosa, un momento de deleite y euforia, magnífico y sublime, pero a su vez emocionante y gozoso. En su transcurso que es muy corto, las y los cultores de la fiesta y también quienes no solo observan la fiesta, sino que se han permitido incorporarse a las sacralidades afrodescendientes venezolanas, son convocados en su subjetividad inteligente sentipensante, captan las sensaciones provocadas por la magnífica experiencia del momento y sensiblemente realizan el desciframiento de los signos que se manifiestan, y en ese momento se vuelven otros diferentes de sí mismos, son, en ese momento magnífico, sacralizados.

El santo pasa a nuestro lado y cantamos con más fuerza, algunos le toman la orilla de la capa y la mueven. Lo seguimos. Ya está entre nosotros y nosotras. Es nuestro.

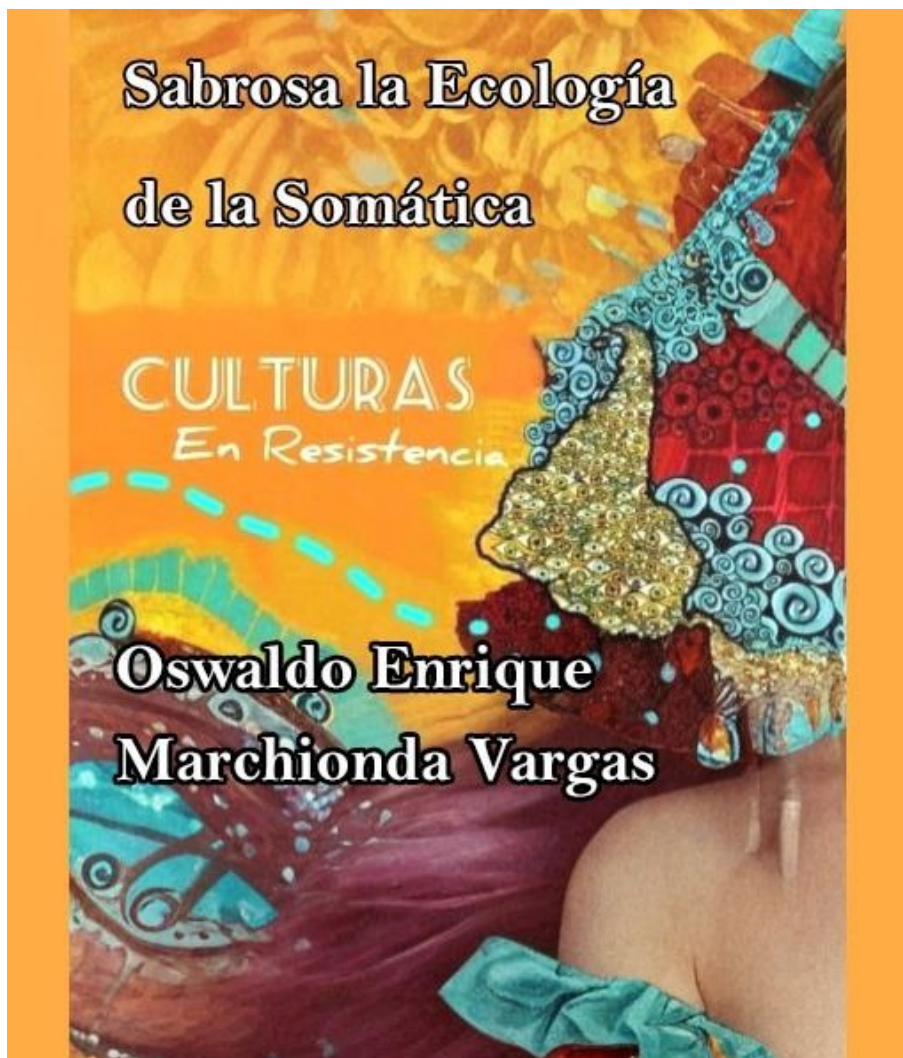
Entonces la Apoteosis numinosa nos transforma y transforma todo lo que existe. Representa la cúspide del despertar de la naturaleza verdadera y de la vida buena, por ello consigue impregnar las comprensiones y las sensibilidades de todos y todas de sensaciones de totalidad, ocasionando la recuperación del sentido de sentioexistencia perdido entre los avatares de la realidad cotidiana y de la historia colonizadora. Se expanden así múltiples posibilidades de liberación y con ello de descolonización de las creencias sagradas, a través de las fuerzas emancipadoras que se manifiestan intensamente en los cuerpos, las percepciones y las comprensiones de quienes están allí en ese momento sublime.

El mundo cambia, y con los cantos, toques y bailes se crea un pluriverso nuevo, múltiple, diverso y sin embargo indivisible porque es total y nos incluye a todos y todas: hombres, mujeres, niños, aves, plantas, animales, insectos, nubes, tambores, gotas de lluvia y las fuerzas inexplicables e inflexibles que componen a todo lo que es y existe.

Es así como surge una nueva realidad que mantiene la vida como es y como debe ser; la vida de paz, la vida de corazón, la vida impecable. Fluyen las risas, los

abrazos, los cantos confortados y confortadores, los bailes vigorizados y vigorizadores, y los toques alentados y alentadores.

Y es así como la fiesta nos permite renacer con su sacralidad pulcra y sincera. Una sacralidad que está allí en nuestra existencia íntima y comunitaria. Que nos pertenece porque la heredamos y en su seno hemos logrado superar la negación de nuestro Ser, la que nos humaniza, y más aún, nos permite la consciencia de la sentiexistencia que nos proyecta a ser parte del todo, con todos.



SABROSA LA ECOLOGÍA DE LA SOMÁTICA

Dr. Oswaldo Enrique Marchionda Vargas*

Ponencia presentada en “Culturas en Resistencia”, espacio del Centro Internacional de Estudios para la Descolonización “Luis Antonio Bigott”, Martes 29 de agosto de 2023. Sede del Centro Nacional del Disco CENDIS, Centro Simón Bolívar 10:00 AM.

Tu cuerpo se mueve con mágico ritual, mi sangre se enciende y tengo que bailar...¹
Ignacio “Nacho” Rondón

Esta deriva propone un diálogo entre la eco-somática como campo para el desarrollo de pensamientos y prácticas recíprocas de creación y sus resonancias situadas en los legados culturales en el Caribe. Un vaivén entre la memoria que procura modos de existencia “sabrosos” y se expresan en la improvisación como metódica posible para la creación en prácticas artísticas y performativas.

Esta reflexión es parte de mi investigación “Ritualidades más-que-humanas” que hace parte del proyecto "Hacia una eco-somática de gestos vinculantes" que contó con el apoyo de la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia a través de la Convocatoria para la financiación de proyectos de investigación y de creación de la Facultad de Artes 2021.

*Oswaldo Enrique Marchionda Vargas. Intérprete-creador de gestos y movildades en prácticas contemporáneas. Artista escénico, investigador, docente y gestor cultural. Antropólogo (UCV) con postgrado en Gestión Cultural y Cooperación Internacional (Universidad de Barcelona). Doctor de Artes y Culturas del Sur (UNEARTE). Docente asociado, Decano del Centro de Creación Artística “Aguiles Nazon” y Maestro Honorario de la Universidad Nacional Experimental de las Artes - UNEARTE. Miembro de la Fundación Cultural 100% San Agustín. El ritual y la improvisación son territorios de su pensamiento-creación.

¹“Me vas llevando” original del compositor oriental Ignacio “Nacho” Rondón, fue incluida en el disco “Guaco 90” de esta agrupación maracucha, en la voz de su líder Gustavo Aguado. Guaco, también conocida como “La super banda de Venezuela”, surgió en 1961 como una agrupación adolescente de Gaitas de Furro Zuliana y con el tiempo, desarrollaría lo que se reconoce internacionalmente como “Sonido Guaco”, mixtura de Latín Jazz, Pop, Rock Funk, Salsa y la base percusiva de la Gaita. Esta es una versión en vivo en Caracas, interpretada por el cantante nicaragüense Luis Enrique Mejía López, conocido como “Luis Enrique”. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=vFyZZFolMQo>. Vale mencionar que este tema se conoció también como “Bailando contigo”, por su versión de 1993 interpretada por Pete “El Conde” Rodríguez, incluida en su álbum “Generaciones”. Ver: https://www.youtube.com/watch?v=o_ijlTz4CU

SOBRE LA ECOLOGÍA DE LA SOMÁTICA

Las investigadoras francesas y practicantes de Feldenkrais², Joanne Clavel e Isabelle Ginot³ y la improvisadora y filósofa franca-argentina Marie Bardet han denominado como “eco-somática”, un campo del pensamiento-creación⁴ que remite a la necesidad de percibirse en reciprocidad dinámica y continua con el medio, entendido como ecosistema en el que se comparte un común cotidiano con otros seres vivientes. Esta percepción supone una noción del cuerpo que da cuenta de sus vínculos con el medio ambiente.

La eco-somática entiende la “percepción” como la variedad de intercambios entre diferentes seres y su entorno, es decir que los modos de percepción están en el centro de los enfoques de las prácticas somáticas. Esta categoría nos ofrece una concepción de la ecología que incluye a los seres humanos quienes nos reconocemos como medio ambiente y respondemos por nuestro entorno, es decir, no separa a los sujetos de su ambiente. Me gusta imaginarla como una cosmogonía y una ética que nos hace responsables por nuestro desempeño como seres integrados con sentido de pertenencia.

Como elementos sustanciales para el despliegue de sus prácticas, la eco-somática propone las categorías del potencial, la diversidad y la reciprocidad: El potencial como el conjunto de posibilidades que ofrece la historia de los seres, las especies y sus interacciones entre ellas y el medio según las circunstancias del momento; considerando la incertidumbre que surge en situaciones imprevistas en ambientes provisorios, que favorecen dichas interacciones y relaciones.

La diversidad como desplazamiento del antropocentrismo, entendido como lugar hegemónico de lo humano, lo que no sólo supone incorporar a nuestro medio lo “más-que-humano”, sino lo humano como medio, es decir que además de

2 El Método Feldenkrais es una forma de fisioterapia alternativa somática ideada por el físico y doctor en ciencias israelí Moshé Feldenkrais (1904-1984) a mediados del siglo XX, basado en la reorganización de las conexiones entre el cerebro y el cuerpo para la mejora del movimiento corporal y los estados psicológicos.

3 Clavel, Joanne e Isabelle Ginot (2015) ¿Por una ecología somática? Revista Brasileira de Estudos da Presença. Porto Alegre, Brasil.

4 Pensamiento-creación es una noción que aporta la psiquiatra y curadora de arte brasileña Suely Rolnik (2019), pensamiento que se entiende como una práctica que persiste en las fuerzas de la vida, una apuesta por concebir que dicha producción en el ámbito de la creación artística constituye un campo singular de conocimiento. Un pensamiento en plena función, como horizonte que trasciende “lo teórico” concebido desde la racionalidad moderna, sino afianzado en la experiencia de la vida, en la revelación de sus potencias éticas, estéticas, clínicas y políticas.

Suely Rolnik (2019) Esferas de la insurrección: Apuntes para descolonizar el inconsciente. Tinta Limón ediciones. Buenos Aires, Argentina.

proporcionarnos una “conciencia de sí”, nos invita a considerar la conciencia de un “No-Sí”: un soma que acoge la vida dentro de mí.

La reciprocidad es reconocida como principio ético de la relación. Nos convoca a la toma de posición no sólo de cómo somos afectados por los acontecimientos del medio sino también cómo esta interacción afecta al medio, de cómo nosotros afectamos nuestro contexto. Nos invita a considerar el valor intrínseco de los seres y las especies con las que nos relacionamos, es decir, avanzar más allá de su “valor de uso”.

En esta propuesta encuentro otra perspectiva para situarme en el cosmos, desde la cual comprender el mundo como un territorio de interacciones y relaciones que habitamos y nos habitan. Una oportunidad para improvisar otras formas de existencia que nos incluyan, responsabilicen y asocien al colectivo, a una comunidad “más-que-humana” que además invita a activar procesos de descolonización del relato moderno, lo que a mi entender es posible en la medida que asumimos nuestra condición de colonizados.

En dicha comunidad “más-que-humana” además de la multiplicidad de especies animales, vegetales, minerales y demás que habitan el mundo, considero también las espiritualidades o “entidades sutiles” que conviven en diversos planos de existencia y con quienes coexistimos en clave ritual.

Pertenezco a una diversidad de tradiciones espirituales que conviven en el Caribe⁵ que van desde las manifestaciones tradicionales en honor a San Juan Bautista y San Antonio de Padua, los protocolos religiosos en honor a María Lionza, la regla de la Ocha-IFA y la religión Yoruba tradicional; en otras palabras soy brujo. Dichas tradiciones son posibles en la medida que conviven con seres y especies de todo tipo.

Esta reflexión denota un desplazamiento de lo que entendemos por cuerpo y una invitación a avanzar de esta noción como un “objeto” neutro, definitivo y definido sobre el que se ejerce un pensamiento. Más bien, pensar en corporalidades que se constituyen en relación. Lo que transforma nuestra manera de percibir el

5 Mi familia materna es de Barlovento en la Costa Caribe venezolana, región histórica de gran fertilidad de sus tierras. Fue asiento de productivas haciendas de cacao, fundamentales para la economía del sistema colonial desde donde se constituyeron múltiples “Cumbes” y “Cimarroneras” (también denominados Quilombos y Palenques), comunidades organizadas políticamente por los esclavizados, evadidos de éstas en la Abya Yala colonial. Su población es mayoritariamente Afro, descendientes de esclavizados de origen africano correspondientes al área cultural de las etnias bantú, luango y yoruba entre otras.

mundo, en tanto que desde esta perspectiva de la ecología de la somática, la percepción se centra en las múltiples maneras de atravesar el mundo y ser atravesados por esos mundos debido a la relación de reciprocidad que propone con el territorio.

¿POR QUÉ ES SABROSA LA ECO-SOMÁTICA?

Siendo una noción claramente cercana a procesos de sanación ¿Que relación tiene con las prácticas artísticas-escénicas?

Marie Bardet,⁶ propone un “cultivo de los gestos”, al insistir en accionar más desde los gestos, como modos de relación, que sostengan una perspectiva eco-somática, entrecruzada y encontrada entre prácticas corporales-gestuales, ecológicas, micropolíticas y feministas.

Me gusta su pregunta ¿Qué nos mueve?, entendida como provocación a reflexionar sobre el lugar de enunciación en la práctica de la danza; un cuestionamiento a la tradicional tentación del movimiento “voluntarioso” heredado de las “técnicas corporales” dedicadas a “disciplinar” el cuerpo y su posibilidad de movimiento. Pensar sobre la posibilidad de creación de gestos.

Soy originario y residente de una urbe caótica latinoamericana como Caracas donde la improvisación es el recurso mejor acabado para la supervivencia, en este sentido, la improvisación es un vínculo que entiendo como un modo de relación. Para Marie Bardet,⁷ la improvisación es una posibilidad de re-visitar los hábitos, es decir, una manera de hacer memoria, una memoria de los hábitos que propicia variación y diferencias. La improvisación es una oportunidad para inventarse y fabular mientras se baila. A mi entender, un modo de percibir la memoria como referente de nuestra propia historia como lo hacen la sabiduría del “vivir sabroso” y el “vivir bien”.

Cosmogonías que alientan por una vida en comunidad como seres vivos con necesidades materiales, anímicas y espirituales. Prácticas que nos invitan a reconocernos en una ética cósmica, una economía sustentable y una alimentación sagrada, es decir, que nos permiten vivir la vida como un arte sazonado por los condimentos de su contexto. Modos de vida digna que son posibles a partir de la

6 Haudricourt, Andre y Marie Bardet (2019) El cultivo de los gestos / Hacer mundos con gestos. Compilado por Marie Bardet. Cactus, pequeña biblioteca sensible. 1era edición. Buenos Aires, Argentina.

7 Bardet, Marie (2018) Conferencia: “Entre tocar y mirar: relaciones y límites”. 04 de julio. Cátedra Adolfo Couve. Doctorado en Filosofía, mención Estética y Teoría del Arte. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=MunGHU2KJoE>

vitalidad producida por la permanencia en transformación que nos otorga el ritual, en tanto experiencia sensible.

En IFÁ como es reconocida la religión de los Yorubas, el propósito de la vida es alcanzar el “Iwa Pelé” que traduce “el buen carácter”, una manera de ser basada en el ejercicio cotidiano de distanciarse de la necesidad de control, el ejercicio del poder y la autocomplacencia: “Iwa” traduce carácter o, mejor dicho: “el ser que alegre”. Una actitud ante el mundo basada en relaciones empáticas y recíprocas con el todo de la vida.

Dichos principios y prácticas podemos encontrarlas diseminadas por toda Abya Yala y el Gran Caribe, no solamente en los y las descendientes de la diáspora africana y el cimarronaje sino en las diversas y múltiples comunidades originarias y sus descendientes desde el México Maya-Chiapaneco hasta el Chile Mapuche.

La posibilidad de imaginar y construir otros mundos como nos enseña nuestra memoria cimarrona, es una forma de interpelar al relato moderno y el régimen colonial-capitalístico (Rolnik, 2019). Las prácticas culturales y artísticas que recuperan y actualizan su memoria se me revelan como uno de los lugares desde donde los procesos de descolonización son posibles.

Prácticas que nos convoquen a relacionarnos más allá del individualismo antropocéntrico que nos desconecta del entorno. Reorganizar mi presente desde el tiempo mítico de mi herencia cimarrona es una apuesta política para que la transformación de nuestra existencia sea posible en modo “sabroso”, lo que supone la resignificación de elementos simbólicos y relaciones que permitan formas de organización desde las prácticas culturales.

“Nuestros gestos poseen una antigüedad que nos rebasa” nos dice Georges Didi-Huberman,⁸ ensayista francés y especialista en historia del arte. Para Jean Francois Bert, “un gesto, una posición del cuerpo no tiene sentido realmente si no está asociada una situación determinada, es decir, un medio ambiente concreto, un contexto con el cual relacionarse”. A partir de la cual, Marie Bardet,⁹ referenciada en Deleuze, insiste que “los gestos son modos de relación más que una mera forma corporal, un estilo para usar de cierto modo una técnica; un cuerpo junto a un espíritu.”

8 Didi-Huberman, Georges (2017) Gestos de aire y de piedra. Canta Mares. Buenos Aires, Argentina.

9 Haudricourt, Andre y Marie Bardet (2019), op. cit.

Perspectiva que me gusta concebir a partir de la relación entre la memoria, la tradición y los imaginarios que propone el escritor haitiano, politólogo y doctor en estudios latinoamericanos Glodel Mezilas.¹⁰ Por ello, el Caribe o mejor dicho, el “Gran Caribe”, a decir del antropólogo y músico mexicano Antonio García de León,¹¹ es una de mis referencias más preciadas, entendido como ámbito que trasciende su condición geográfica, más bien como un extraordinario escenario de características histórico-culturales comunes y diversas.

Una extensa dimensión donde no hay espacio para esencialismos ni purezas, un inmenso territorio telúrico donde se difuminan las líneas jerárquicas y de subordinación. en tanto que la posibilidad de aplicación de la norma se ejerce de forma rítmica por la negociación, la seducción, la maña y/o la fuerza. Condimentos que sazonan nuestra subjetividad.

La sazón está relacionada con el gusto y el sabor que se percibe en los alimentos, es un estado “exquisito” o punto de madurez alcanzado en la experiencia gastronómica de las cocinas. En el Gran Caribe, nociones cómo la sazón y el sabor ocupan una dimensión estrechamente vinculada a la experiencia sensible, a todo aquello que involucre los sentidos, en este sentido, la música bien sazonada tiene sabor y las corporeidades se desplazan con sabrosura. Son referencias de un lenguaje que invoca la alegría, sensación y estado de ánimo que se asocia a cualidades sanadoras.

La acústica que el mar improvisa eternamente, el ruido circular e irrepetible de su pulso, el diálogo entre el viento y el estallar de las olas en los farallones apareja el canon de las modulaciones y las cadencias del habla, el ritmo de las caderas al andar. Imprime su huella sobre todo: el acento de la vida, el paso de las horas, los gustos y los sabores. Nunca idéntico en sí mismo, monta su escenario cambiante con las horas, respondiendo al reto de la naturaleza con nuevos argumentos, adaptándose y contrapunteando con el horizonte.

Antonio García de León / El mar de los deseos

Me gusta intuir la relación memoria-tradición-imaginario como un resultado de nuestra propia capacidad de improvisación, como un canon de resolución que contiene al caos. Poder percibir esa heterogeneidad que nos provee una cualidad existencial sustentada en la actualización de las tradiciones, recuperadas por la memoria, enriquecidas por la imaginación como un proceso que nos confiere una particularidad distintiva, un talante mixto.

10 Mezilas, Glodel (2015) El trauma colonial entre la memoria y el discurso: Pensar (desde) el Caribe. Educa Visión Inc. Florida, EE. UU.

11 García, Antonio (2016) El mar de los deseos: El Caribe afroandaluz, historia y contrapunto. Fondo de Cultura Económica. México.

Confluencias e intercambios que nos proporcionan resultados novedosos de intensos procesos de creación en constante búsqueda de sentido. Un marco infinito de otras formas de existencia en un mar de resistencias.

En el Caribe, los esclavizados y sus descendientes experimentamos una temporalidad cotidiana distinta que ubica en la memoria el recurso de supervivencia que funcionó como acto de rebeldía frente al oprobioso sistema esclavista-colonial que nos negó cualquier posibilidad de reconocimiento humano. El cimarronaje surge como respuesta política y cultural antisistema a partir de su capacidad de creación de símbolos, sus modos de trabajar por la recuperación de la memoria y sus formas de organización colectiva.

La memoria fue el medio que los esclavizados dispusieron para reordenar sus pluriversos simbólicos. Allí, la dimensión espiritual fue fundamental para gestar diversas formas de organización sociocultural, medioambiental, política y económica. Formas de organización concebidas desde otra perspectiva temporal mítica y rebelde con una potencia de reapropiación e incorporación del pasado mediante la reconstitución de sus mitos y rituales, donde el cuerpo y las corporeidades se constituyeron como fundamento de la resistencia contrahegemónica del cimarronaje en tanto que eran el centro del proyecto hegemónico colonial.

La memoria sostenida por modos de existencia espirituales no homogéneos, donde prácticas culturales como la danza y la música, entre otras, derivan como formas de libertad imaginaria, enunciando otro tiempo hecho posible por el cimarronaje. La memoria es la conexión y funciona como el vínculo entre el pasado y el presente, resultante de la mixtura de distintas tradiciones culturales; una memoria como proceso de reconfiguración e incorporación de diversos saberes rituales.

Desde esta perspectiva, el tiempo encuentra su contenido profundo en la relación particular con seres y materias “más-que-humanas”; modos de relación con el contexto ecológico, habitado por multiplicidad de seres y espiritualidades que otorgan otro sentido al flujo cotidiano de la vida y convierte el hecho de vivir en una opción optimista, pues supone una oportunidad de transformación de las condiciones de existencia.

La noción del tiempo reconstruida desde la percepción del cimarronaje posee una dimensión que rebasa la idea lineal del tiempo como la entiende la modernidad: un tiempo mítico que se opone al tiempo deshumanizado de la vida en esclavitud.

En mi caso concreto, modos de relación Caribe como horizonte de significación que encuentra en la improvisación una posibilidad de procedimientos para el pensamiento-creación en la práctica artística y performativa de la danza. Un hacer-pensar improvisado y efímero que se enuncia desde la memoria, que recupera la corporalidad de las ideas y su dignidad dispuestas al encuentro y relación con lo que suceda. Experiencia de creación derivada de la escucha-contacto, entendida como un territorio difuso, sostenida de estructuras que se transforman en la medida que acontecen; acción no prevista que transgrede el orden que la soporta, que seduce con su invitación a la negociación y la interpelación de las jerarquías y las normas.

Subjetividad que encuentra en la improvisación un acto político asociado a la memoria actualizada de las sujetas y sujetos vulnerables, como los artistas, los malandros y los cimarrones que localizan su singularidad en horizontes de significación que constituyen imaginarios de creación, modos de insurgencia micropolítica y local que favorecen la vida sabrosa y formas otras de creación. Gérmes que atraviesan nuestras prácticas culturales y activistas que cobran sentido como fuentes metafóricas y poéticas para la creación de nuestras prácticas artísticas-performativas.

En este sentido, encuentro resonancia rítmica entre la cosmogonía cimarrona rebelde, resignificada desde la memoria de mi legado histórico y cultural con los postulados éticos eco-somáticos. Un vaivén entre el tiempo mítico que procura una existencia sabrosa con la alegría de estar en conexión y la eco-somática como campo para el desarrollo de pensamientos y prácticas recíprocas de creación, cuidado y sanación.



Improvisación: Oswaldo Marchionda
Fotografía: Roldán Rosero



Culo e Puya. Baile de San Juan, Jonathan Contreras



Procesión de San Juan. Jonathan Contreras



Ritual colectivo Yoruba del Omiero.
Foto: Tamia Guayasamin



Ritual Cuerpo etc.
Fotografía: TrifulkaArt.jfif



VOCES DE LIBERTAD DE LAS MUJERES NEGRAS ESCLAVIZADAS EN LOS ARCHIVOS HISTÓRICOS DE CARACAS

Autores:
José Gregorio Linares *
Dionys Cecilia Rivas Armas **
Edsijual Mirabal Cova ***

Ponencia presentada en “Culturas en Resistencia”, espacio del Centro Internacional de Estudios para la Descolonización “Luis Antonio Bigott”, Martes 12 de septiembre de 2023. Sede del Centro Nacional del Disco CENDIS, Centro Simón Bolívar. 10:00 AM

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo se destaca la importancia del uso de los archivos históricos como fuente y resguardo de las voces de los hombres y mujeres que han sido víctimas de la violencia de la sociedad donde vivieron y que emplearon distintos medios y estrategias para hacer menos penosa su vida y dignificar su existencia. Sin estos repositorios documentales es imposible escribir de manera fidedigna una nueva historia, fundamentada en documentos de primera mano, los cuales revelan las historias que han sido silenciadas por las élites, ajenas a la compasión y a la justicia. Para reparar las causas de la humanidad y saldar la deuda histórica con los oprimidos es indispensable consultar estos archivos: escuchar las voces del dolor y los gritos de redención de quienes sufrieron y lucharon.

El presente estudio evidencia y explica el soporte documental que sirvió de base a la investigación titulada, *Mujeres Negras esclavizadas: formas de opresión y estrategias de liberación en la ciudad de Caracas durante la Colonia*,¹ desarrollada con el financiamiento del Estado venezolano. La misma nos condujo a conocer el

* Dr. en Historia (UNEARTE). Autor de: “La utopía posible” (2012), “Nuestra América: pasado comunitario, porvenir socialista” (2011) y “Bolivarianismo vs. Monroísmo (2022), entre otros libros. Director del Archivo Histórico de Miraflores.

** Feminista y Caribeñista. Socióloga (UCV). Dra. Patrimonio Cultural (ULAC). Docente - Investigadora del Instituto de Estudios Avanzados, UNEARTE y el Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños.

*** Educadora, poeta y escritora. Dra. en Artes y Culturas del Sur. Docente - Investigadora de UNEARTE y LAUICOM.

1 José Gregorio Linares, Dionys Cecilia Rivas Armas y Edsijual Mirabal Cova. (2024). *Mujeres Negras esclavizadas: formas de opresión y estrategias de liberación en la ciudad de Caracas durante la Colonia*. Ministerio del Poder Popular para Ciencia y Tecnología. Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Información.

acervo documental de tres archivos históricos: el Archivo Histórico Municipal de Caracas, el Archivo de la Academia Nacional de la Historia y el Archivo Arquidiocesano.

Se procedió a la valoración crítica de los documentos: fuentes escritas inéditas que permitieron evidenciar la verdad histórica con respecto a la violencia y la esclavización de las mujeres en el período de estudio.

En esa investigación nos propusimos rastrear y conocer las distintas formas de opresión y de violencia de las cuales fueron víctimas en Caracas las mujeres negras de ascendencia africana durante la colonia, y a la vez destacar las diversas estrategias de liberación o recursos de negociación legal que activaron y emplearon estas mujeres para mitigar o evadir las múltiples formas de violencia y tratos crueles, por medio de los escasos resquicios legales de la sociedad colonial, lo que se ha denominado “cimarronaje jurídico”, categoría propuesta por Jesús Chucho García.²

La lectura y revisión de las fuentes de primera mano revela que la violencia ejercida contra las mujeres africanas y sus descendientes fue profundamente inhumana. Castigos corporales, humillaciones, uso de cepos, mutilaciones, derretimiento de aceite o de cera en la piel, azotes, colgaduras de pies a cabeza, encarcelamiento, violaciones y asesinatos eran prácticas cotidianas en las haciendas, plantaciones y casas de los amos.

La referida investigación se inscribe en la línea de estudios sobre la esclavitud que destaca el protagonismo de las mujeres afroamericanas esclavizadas en su lucha por la dignificación de sus vidas, en la búsqueda de su liberación y la de los suyos en el marco de la perspectiva de la “investigación feminista afrodiásporica”, sostenida, entre otras, por Aurora Vergara y Katherine Arboleda (2014), cuyo centro de análisis e interpretación es la visibilización de las voces de las mujeres negras como creadoras de cultura e historia.

Solo con la consulta del tesoro documental que alberga los archivos históricos es posible escribir la historia insurgente, que de luz y voz a la memoria de los pueblos oprimidos y que luchan por su emancipación, como lo hicieron las mujeres africanas y afrodescendientes que vivieron en Caracas en tiempo de la colonia.

2 García, Jesús (2022). Cimarronaje, afroepistemología y soberanía intelectual. Caracas. Fundación Editorial el perro y la rana.

ARCHIVOS HISTÓRICOS DE CARACAS

1. Archivo Histórico del Concejo Municipal de Caracas

El Archivo Histórico Municipal de Caracas contiene valiosos documentos que van desde 1573, año de inicio de la colección documental manuscrita que conforma el archivo, hasta mediados del siglo XX. Este archivo nace con la fundación de Caracas (1573) y resguarda la memoria histórica que se ha fraguado en más de 400 años.

El mismo ha sido declarado Patrimonio Histórico del Municipio Libertador del Distrito Capital y está a cargo de la Oficina del Cronista de la Ciudad (Decreto N° 349, de 24 de septiembre de 2008. Gaceta Municipal N° 3061) institución oficialmente responsable de la salvaguarda de la memoria histórica de la ciudad. Sobre el mismo se han escrito notables obras, como la del cronista Juan Ernesto Montenegro, titulada “El Archivo Capitular de Caracas: anotaciones sobre su gestación, desarrollo y despojo” (Imprenta Municipal. 1999).³

En los anaqueles de este importante archivo se encuentra todo un conjunto valioso, por cantidad y por calidad, de la documentación necesaria para el mejor conocimiento de la historia caraqueña; que demanda ser estudiada desde una perspectiva insurgente, raizal y descolonial. Especificaremos en este trabajo, los hallazgos sobre el tema en estudio, en las Actas del Cabildo (1573-1809) y el Libro de Depósitos (1778).

ACTAS DEL CABILDO DE CARACAS

En el Archivo Municipal de Caracas se encuentra la sección Actas del Cabildo, cuyo ámbito cronológico inicia en 1573 y concluye en 1946, es decir, 373 años de información histórica recogida.⁴ En las Actas del Cabildo se registran todas las decisiones atinentes a la dinámica de la ciudad de Caracas en cuanto a salud, transporte, educación, abastecimiento, caminos, seguridad, alcabalas, seguridad durante la colonia y la república.

3 El Archivo Histórico Municipal de Caracas se sostiene jurídicamente sobre la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y en: 1) El Capítulo II, Artículos 9 y 11 de la Ordenanza sobre Protección de Bienes del Patrimonio Cultural de Caracas, 2) El Artículo 125 de la Ley Orgánica del Poder Popular Municipal. En p.63.

4 De estas Actas se han impreso 16 volúmenes, contentivas de transcripciones paleográficas realizadas por el personal profesional de la Dirección. En la actualidad se continúa este trabajo.

TABLA 1

Actas del Cabildo de Caracas (1573-1809)

Año	Tomo	Información
1563-1600	I	<ul style="list-style-type: none"> • Fiar esclavos para la navegación. • Procedencia de los esclavos (Guinea, Cabo Verde, San Tomé y Angola). • Tres mil licencias de esclavos negros de Guinea. • Llegada de un navío de esclavos. • Prohibición de venta de mercadería después de la oración sin autorización de su amo a esclavos.
1563-1600	II	<ul style="list-style-type: none"> • Repartición de esclavos / Fiándolos por algún tiempo. • Solicitud de esclavos para la labranza, la crianza y las minas.
1589-1594	III N° 4513	<ul style="list-style-type: none"> • Prohibición de venta de loza a negros cautivos. • Azotes a negros que se encuentren en quebradas.
1594-1596	IV N°4514	<ul style="list-style-type: none"> • Impuestos para dueños de negros. • Derecho de entrada a negros esclavos. • Envío de negros a Caracas.
1594-1776	XVII N°4515	Certificación de Negros por parte de la Real Compañía Guipuzcoana.
1597-1601	V N° 4516	<ul style="list-style-type: none"> • Informe sobre los derechos que se han llevado sobre ciertos negros. • Solicitud de envío de 500 negros fiados para atender las minas. • Necesidad de negros en esta ciudad para la cría, cultivos y minas.
1602-1605	VII N°4517	Las perlas como moneda corriente.
1606-1608	VIII N°4518	<ul style="list-style-type: none"> • Solicitud de envío de negros para atender las minas. • Se manda a pregonar que todo aquel que necesite negros acuda al Cabildo. • Solicitud de envío de 500 negros libres de derecho de entrada, fiados para atender las minas. • Ordenanza para las labores en las minas: <ul style="list-style-type: none"> ○ Se prohíbe portar armas a los negros. ○ Se ordena que puedan matar a los negros que alcen la mano o cualquier arma.
1620-1624	V	<ul style="list-style-type: none"> • Los buíos de las negras de Caruata. • Mestizas Francisca y Angela: Mal ejemplo, hurtos, esclavos fugitivos y otros pecados. Sirvan en casas honradas donde sean recogidas y no vivan con escándalo.
1655-1657	IX	Esclavos, negros fugitivos, negros pulperos, venta y trueque de negros.
1658-1659	X	<ul style="list-style-type: none"> • Como mueren los esclavos. • Compra de nuevos para sustituir los muertos. • Intercambio de esclavos por bienes. • Precios de esclavas y sus hijas. • Pago a partera.

1660-1663	XI	<ul style="list-style-type: none"> Negros cimarrones que huyen de sus amos. Recompensa en salario por atrapar negros cimarrones. Se esconden y ocultan negros cimarrones de sus dueños en solares y casas de negras y mulatas en el río Catuche, por lo cual se prohíbe concederles solares. Ocupar en oficios a negros, mulatos libres y mestizos. Mulatos, negros libres y mestizos salgan de la ciudad para que hagan vecindad en Nirgua.
1664-1668	XIII	<ul style="list-style-type: none"> En campos y ciudad muchos negros cimarrones que roban Rapto de negras y negros Reparto de maíz a negras moledoras y a pobres. Defensa y castigo a una negra pulpera que tenía su puerta abierta a deshoras de la noche.
1669-1672		<ul style="list-style-type: none"> Que las negras vendan vino, aguardiente, aceite, melado y azúcar en la plaza, sin peso, ni medida. No se venda fuera de la plaza pública quien incurra le den 50 amarrados al botalón.
1673-1676	XIV	Repartir fanegas de maíz a negras amasadoras que venden pan en la plaza.
1661-1663	XIX N° 4529	<ul style="list-style-type: none"> Daños causados por los piratas que merodean las costas. Se dispone que los negros libres que se hallen sin oficio se dediquen a alguno. Pago de una esclava.
1663-1664	XX N° 4530	<ul style="list-style-type: none"> Muertos por indios. Estado de pobreza del Convento de las Monjas. Auxilio de comestibles para esta Provincia (dirigido a Gobernadores de Cumaná y Margarita).
1669-1670	XXI N° 4531	<ul style="list-style-type: none"> Prohibición a Juan de Villalobos que traiga esclavos a esta ciudad por estar atacados de viruela. Nuestra Señora de las Mercedes, Patrona del cacao.
1671-1672	XXII N° 4532	<ul style="list-style-type: none"> Someter la sublevación en Carora. Reconocer por un médico los negros del navío procedente de la isla de Curazao.
1673-1675	XXIII	<ul style="list-style-type: none"> Corsarios ingleses en el puerto de Chuspa. Remesa de negros enviados de Curazao.
1685-1686	XXX 4539	<ul style="list-style-type: none"> Sobre el pirata Lorenillo Sobre la presencia de piratas en Puerto Cabello.
1687-1689	XXXI N° 4540	<ul style="list-style-type: none"> Se ordena a los negros, mulatos, zambos, indios y mestizos libres que declaren los medios que cuentan para vivir y los que no tengan oficio conocido que sirvan a personas que paguen sus servicios. Solar del Pardo Andrés Francisco. Se concede plena libertad de trabajo a los indios. Prohibir la asistencia de esclavos a los ríos después del toque de oración. Órdenes para evitar la fuga de los esclavos de las casas y haciendas de

		<p>sus amos.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Garantiza la libertad a los esclavos que en estos últimos años se hayan fugado de sus casas y haciendas de sus amos.
1677-	XV	No hay información relevante para el proyecto de investigación.
1680-1684		<ul style="list-style-type: none"> • Engaños que hacen las negras vendedoras por su propio interés. • Negras no vendan fuera de la plaza mayor. • Prohibición de las negras esclavas y personas libres de raspar maíz en los ríos de Catuche y Caruata. Y no vayan a lavar los días de fiesta. • Negros huidos del dominio de sus amos y llevándose algunas negras • Fuga de negros. Se les ha ofrecido libertad para saldar los daños que ocasionan para valerse de ellos en tiempos de enemigo y no se ha logrado. • Prohibición a las negras, mulatas, esclavas y libres, lavanderas y raspaderas de maíz que vayan a los ríos en los alrededores de la ciudad, imponiendo las penas que señala su señoría. • Negras esclavas que ganan jornal por amasar maíz (ofreciendo paga y satisfacción por su trabajo). • Asiento de negros en la isla de Curazao que lo pase a Cartagena. • Licencia al Capitán Joseph de Castro para el rescate de negros en Cabo Verde y sus ríos para introducirlos al Puerto de Caracas. • Armazón de negros despachados de la Isla de Curazao.
1684	-	No hay información relevante para el proyecto de investigación.
1685	-	No hay información relevante para el proyecto de investigación.
1686	-	No hay información relevante para el proyecto de investigación.
1685-1689		<ul style="list-style-type: none"> • Maíz a negras para que amasen y hagan jornal. Hagan su pan y vendan a los pobres. • Pena de perdimiento y exceso de precio del maíz: Azotes en el botalón a mulatos, zambos, negros e indios. • Convento oculta fugitivos. Negros de hacienda, hatos. Cacao, maíz.
1689	-	No hay información relevante para el proyecto de investigación.
1716-1717		<ul style="list-style-type: none"> • Negros arochelados y fugitivos: Viviendo de manera viciosa y sublevadamente en los montes. • Asiento de negros en la isla de Curazao.
1719-1720	-	No hay información relevante para el proyecto de investigación.
1735	N° 4043	Negros y mulatos vendedores.
1749	N°4050	Entrada a Caracas de Juan Francisco de León Rebelión, entrada de esclavos reclamando libertad. Conspiración delito, grito de negros.
1768-1779		Negros. Cumbes. Rochelas. Capaya, Caucagua. Folio 88.
1768-1769	N° 4063	Lavanderas. Se lava ropa en las quebradas. Folios: 137 v, 138 v, 139.
1792	N° 4087	Sobre introducción, comercio y depósito de esclavos Folios: 65v, 100, v, 249v, 290.
1796	N° 4091	Curanderos con licencia. Sobre el ejercicio de medicina y cirugía que tienen los mulatos. (Folio 16)
1801	N° 4096	Dulceras, verdureras, panaderas. Folio 239-302
1806		Formas de opresión y castigo (cortar orejas a los negros).

1807		Comercio de negros.
1809		<ul style="list-style-type: none"> • Sobre solicitudes de acreditar su calidad de persona blanca, limpia, pura... • Establecimiento de escuela de primeras letras para 40 jóvenes blancos y de esos 10 que sean pobres. <p>Algunas citas de interés: “del concepto y opinión general de personas blancas, limpias de toda mala raza que haberse convenido y demostrado cuanto puede desearse respecto de la buena calidad del don Cipriano y que el origen de la Vielma de mestizos <i>reales</i> puros enlazados ha mucho tiempo con españoles o descendientes de estos y por consiguiente tenida y respetada por persona decente blanca sin mezcla de alguna casta vil (...).”.</p>
<p>Fuente: Consejo del Municipio Bolivariano Libertador /Archivo Histórico de Caracas <i>Elaboración propia</i></p>		

LIBRO DE DEPÓSITOS: UNA FUENTE ÚNICA DE INDAGACIÓN DOCUMENTAL

En importante señalar, que dentro del Archivo Municipal de Caracas, se encuentra un único ejemplar referido a depósitos, que ha sido de importancia fundamental para el desarrollo de la investigación, por lo cual fue revisado en su totalidad, registrando cada uno de los folios que rastrean los procesos de depósito y cancelación de los bienes. De acuerdo al Diccionario razonado de Legislación y Jurisprudencia de Escriche⁵ el depósito es un espacio para guardar la propiedad y los bienes que están en disputa.

El libro de depósito que se resguarda en este archivo, es del año 1778 y está signado bajo el N° 4301, consta de 119 folios y un documento suelto sin número de folio. En este libro se registran los procesos de embargos que se dan y tienen como bienes de garantía los depositados, en este caso hay 204 casos de depósitos registrados (legibles), que contemplan los siguientes objetos: casa tienda, tienda de bodega, mercaderías, platonos de plata, joyas, perlas, cuabras, prendas de vestir, casa, tierras, hornos de teja, dinero en efectivo (pesos, reales), haciendas, pistolas, sables, perlas, alfombras, candelabros, baúles de ropa, frasca de cristal, hierros de platos, biscocheras, mulas, caballos, solares, fanegas de cacao, trapiche, entre otros. El depósito se podía hacer donde la autoridad lo determinaba: en la casa de los dueños, en la casa de las autoridades (escribano, juez), en la casa del litigante o demandante, en las cárceles, en los conventos o en las iglesias.

⁵ Escriche, Joaquín (1847) Diccionario razonado de Legislación y Jurisprudencia. Madrid: Librería de la señora viuda e hijos de D. Antonio Calleja Editores.

Dentro de los depósitos figuraban como objetos y muebles los esclavos y esclavas negras. Están registrados 85 casos y expedientes vinculados a esclavas y esclavos (legibles), es decir, el 41,66 % del total. De estos 85 depósitos, 50 casos hacen referencia a mujeres esclavas, lo que representa el 24,5% en relación al total y 58,82% considerando el total de expedientes de esclavas y esclavos. 20 de estos expedientes fueron transcritos.

Es de notar, lo representativo de los casos de mujeres esclavas registradas, consideradas objetos de explotación y mercancía intercambiable para transacciones económicas: pago de deudas (25 casos), embargos (3 casos), remate (3 casos), partición de bienes (2 casos), réditos (2 casos), pensiones (2 casos) fianza (1 caso), herencia (1 caso), censo (1 caso), propiedad/venta (1 caso), derechos de alcabala (1 caso), mejora de otros depósitos (3 casos) y 4 casos de depósitos que no especifican. Pudiésemos pensar que las mujeres tenían mayor valor monetario que los hombres, ya que muchas eran depositadas con sus hijos, hijas y parejas, o podían concebir durante el depósito o duración del litigio o pleito, lo que duplicaba su valor.

En siguiente cuadro se registran cincuenta (50) casos de esclavizados y esclavizadas en situación de depósito.

TABLA 2

*Libro de Depósito. Año 1778 (signado con el número 4301)
50 casos de expedientes vinculados a esclavas en situación de depósito*

Folio	Fecha	Depositante	Tipo de Depósito	Bien en Depósito	Monto	Resultado / Cancelación
5	16 de Mayo de 1778	Alcalde de primera elección Don Joaquín d Castillo Veitia	Libertad	Esclava llamada María Paula Reyes	200 pesos y 8 reales	24 de Febrero de 1780: Cancelación de los autos para la libertad de María Paula Reyes.
16 v	6 de agosto de 1778	Domingo Velásquez	Fianza	Una esclava llamada Juana Vitoria y un negrito llamado Joseph Santiago		Se entrega a la esclava el 6 de octubre de 1778. El 19 de octubre de 1778 se entregaron los demás bienes que constan de la partida antecedente (se refiere al negrito Joseph Santiago).

21	09 de septiembre de 1778	Don Francisco Infante	Remate	Esclavita negra de 10 años Josefa María	-	El 16 de septiembre de 1783 se remata la esclava y queda cancelado el depósito.
27	23 de octubre 1778	Don Miguel Usabiaga	Deuda	Esclava nombrada Michaela	-	07 de mayo de 1779 se saca del depósito a la esclavita
30	09 de noviembre de 1778	Don Marcos Ribas (hermano de José Feliz Ribas)	Mejora de depósito	Casa de Don Eustaquio Casorla ubicada en la Feligresía de Catedral	75 pesos	09 de diciembre de 1778: Mejorar depósito con una esclava llamada Cándida de Don Eustaquio Cazorla y Doña Josefa Romero.
31 v	15 de noviembre de 1778	El Alguacil mayor Don Antonio Egaña	Depósito (se extrajo de otro depósito)	Esclava nombrada Lucía Tomasa	-	Se mando a sacar del depósito y cancelar la Esclava Lucia Tomasa, su hija Josefra Tomasa y otra chica que murió, nacidas durante el depósito 19 de julio de 1782.
32 v	17 de noviembre de 1778	Francisco Dias	Deuda	Negra esclava María Agustina Landaeta	80 pesos y 2 reales	No tiene cancelación
34	9 de diciembre de 1778	Don Marcos Ribas (hermano de José Feliz Ribas)	Deuda	Esclava nombrada Cándida para mejorar el depósito de una casa	35 pesos	-
36 v	16 de enero de 1779	Juan de Febles	Deuda	Negrita nombrada Juana María de 10 años, esclava de Juan de Febles	80 pesos de Juan García	El 18 de enero de 1779

38 v	28 de enero de 1779	Dr. Don Lorenzo Campins	Deuda	Esclava nombrada María color parda de Doña María de la Asunción Barreto.	64 pesos	5 de agosto de 1779: Se mandó a sacar del depósito a la esclava. Recibo y cancelación de los autos.
39	28 de enero de 1779	Don Salvador García Cartaya	Deuda	Tres esclavos nombrados Juan Joseph Raimundo, Josefa su mujer y un chico de tres años llamado Ramón	632 pesos	29 de octubre de 1779: Se ordena poner en libertad por el Alcaide de la cárcel los dos esclavos presos y el chico se le entrega a dicho amo.
43	09 de marzo de 1779	Doña María Blanco	Deuda	Una esclava morena nombrada Petronila de la Caridad de 14 años	170 pesos	No se efectuó la cancelación
45	17 de marzo 1779	Doña María Visaes	Deuda	Una esclava nombrada Rosalia	110 pesos	Se mandó a sacar de depósito la negra Rosalia. Cancelación
46	23 de marzo de 1779	Doña Luisa de Tobar	Deuda	Dos esclavos de nombres Juan de la Paz y Juana Petronila	587 pesos y 4 reales	Se mandaron a entregar insolutum. Cancelación
50	06 de mayo de 1779	Sebastiana Cordero	Reditos y costas	Una esclava nombrada Margarita de color parda	173 pesos	Se mando a mejorar el depósito de la esclava con una casa. Cancelación
51	07 de mayo de 1779	Bartolome del Castillo	Partición de bienes por deuda	Una esclava nombrada Maria Manuela	48 pesos	Se mando a rematar la esclava María Manuela. Cancelación
53 v	14 de mayo de 1779	Padre Fray Domingo Yelamo	Asistencia de bienes	Se mandaron a depositar 3 esclavos, Maria Efixenia, Juan Felipe y Bartolome	-	Se mandaron a entregar al escribano Don José María Terrero los tres esclavos. Cancelación

58 v	22 de junio 1779	Don Chistobal Lorenzo Hernandez	Reditos del Convento de San Francisco	Una negrita esclava	-	El 22 de noviembre de 1782 se mandó a rematar la esclava Maria Marciana. CANCELACIÓN
63	12 de agosto de 1779	Don Domingo Tadino	Deuda / Remate	Dos esclavos marido y mujer de nombres Juan Paulino y Juana Maria	332 pesos 4 reales	El 15 de febrero de 1780, se sacaron los esclavos por remate en 412 pesos. CANCELACIÓN
65	19 de agosto de 1779	Don Fernando de Michinel	Deuda	Una esclava llamada Baltasara negra inútil enferma y vieja	25 pesos	CANCELACIÓN
67	07 de septiembre de 1779	Don Nicolas Aristiguieta	Deuda	74 panes de azúcar que pesaron 100 arrobas	200 pesos	El 15 de septiembre de 1779 se mandó mejorar este depósito en la esclava nombrada Baltasara CANCELACIÓN
69 v	15 de septiembre 1779		Mejora del depósito (folio 67)	Se trata de la esclava nombrada Baltasara	-	El 19 de enero de 1781 se mandó a entregar la deuda. CANCELACIÓN
71	28 de septiembre de 1779	Don Silbestre Sanchez	Demanda por herencia	Dos esclavos nombrado Catalina y Vicente color negro	-	No se efectuó cancelación
72 v	19 de octubre 1779	Don Julian Espinosa	Deuda	Una negrita nombrada de Simona 3 a 4 años	278 pesos siete y un cuartillo reales	El 30 de octubre se desembargo la negrita Simona. CANCELACIÓN
74 v	25 de octubre de 1779	Doña Antonia Martines	Deuda	Una casa de Doña Isabel Gonzalez	78 pesos y dos reales	El 29 de octubre de 1779 se a mandó mejorar este depósito con la Esclava nombrada Francisca color pardo CANCELACIÓN
75 v	28 de octubre de 1779	Doctor Don Juan Francisco	Deuda	Una casa	60 pesos	CANCELACIÓN

76	03 de noviembre de 1779	Doña Isabel Gonzalez	Deuda	Casa y esclava nombrada Francisca color pardo		En 29 de noviembre de 1780 se sacaron del depósito la esclava y la casa Cancelación
78	16 de noviembre de 1779	Tomasa de Phonte	Embargo	Una casa, muebles y dos esclavas y una cría de nombre María del Carmen, Leonor y María Teresa	81 reales de plata	En 11 de diciembre de 1779 se sacó de embargo la casa y muebles, también se sacaron los dos esclavos y una cría que se le entregó a la negra madre de la dicha Tomasa (ama). Cancelación
80 v	03 de diciembre 1779	Don Juan Francisco Zereso	Mejora de depósito	Casa y esclava nombrada Juliana	60 pesos	Se mandó a mejorar el depósito de la casa de Don Juan Francisco Zereso con una esclava nombrada Juliana. En 11 de febrero se mandó a sacar la esclava Juliana del depósito. Cancelación
83	13 de enero de 1780	Doña Maria Acencion Barreto	Deuda	Una esclava llamada Juana Marta	300 pesos	17 de octubre de 1780 se entregó la negra Juana Marta y su hija María Gabriela. Cancelación
83 v	22 de enero de 1780	Don Juan Bautista Gogorza	Deuda	Dos esclavas llamadas Rosa Candida y su cría Juan Jose y la otra llamada Maria de los Santos con su cría María Altagracia	750 pesos	

84	27 de enero de 1780	Pablo Jose Cordero	Censo	Una casa (menores hijos)		El 14 de marzo de 1780 se mandó a mejorar este depósito en la esclava Francisca color moreno de 10 a 12 años.
85	08 de febrero de 1780	Margarita Pereira	Deuda de una cerca	Una esclava nombrada Maria Antonia	63 pesos cinco y medio reales	El 14 de marzo de 1780 se mandó a sacar del depósito a la esclava Maria Antonia. CANCELACIÓN
87 v	23 de febrero de 1780	Don Ignacio Xedler y Bolívar	Deuda	Una esclava llamada Natividad		El 12 de diciembre de 1780 se mandó a entregar la esclava Natividad y una hijita llamada Juana Josefa Dolores. CANCELACIÓN
90	06 de marzo de 1780	Francisco Ignacio de Ponte	Desembargo	Una esclava negra llamada Petrona con su hija de 8 meses	70 pesos y cinco reales	El 15 de junio de 1780 se desembargo la esclava Petrona y su hijita Quiteria de Francisco, no se entregaron estas esclavas por estar con otro depósito de Don Diego Nuñez. CANCELACIÓN
91	09 de marzo de 1780	Francisco Ignacio de Ponte	Deuda	Esclava Petronila y su hija	206 pesos cinco reales	Se mandó reembargar la negra esclava Petronila y su hija Maria Quinteria del Rosario. El 09 de septiembre de 1780 se entregó la esclava por transacción que hizo con la dueña CANCELACIÓN

94 v	28 de abril de 1780	Maria Eusebia Xedler	Derechos de alcabala / Venta de Hacienda	Depósito de una esclava llamada Anna Maria Ascension	180 pesos cuatro reales liquido	Por la venta de una Hacienda. En marzo 22 de 1780 se mandó a sacar de depósito la esclava. CANCELACIÓN
96 v	01 de junio de 1780	Doña Anna Alcalá	Pensiones vencidas (arrendamiento)	Una esclava llamada Ascension	Pensiones vencidas por arrendamiento del trapiche de las Lajas de Don Juan Martine de la Rosa	Sin cancelación
98	08 de junio de 1780	Doña Anna de Alcalá	Pensiones vencidas	Una esclava llamada Maria Soledad de 10 años	Pensiones vencidas por arrendamiento del trapiche de las Lajas de Don Juan Martine de la Rosa	El 07 de Abril de 1789 se mandó a sacar de depósito la esclava Maria Soledad
98 v	20 de junio de 1780	Don Juan de la Mota	Propiedad / Venta	Dos esclavas Margarita y Caietana		Se mandó adjudicar en propiedad a Don Miguel Hernández. CANCELACIÓN
99 v	20 de junio de 1780	Don Domingo Velasques o su madre Doña Isabel Delgado	Embargo	4 esclavos llamados Eufemia, Manuela, Luis y Miguel		Se mandaron a la Hacienda de Santa Lucia. El 9 de diciembre de 1780 se extrajo de la cárcel el esclavo Luis donde lo tenía asegurado por haberse huido y los otros 3 se remitieron a Santa Lucia. CANCELACIÓN
100	01 de julio de 1780	Doña Anna de Castro	Deuda	Una esclava nombrada Merced		El 03 de julio de 1780 se dejó constancia en auto de la fuga de la esclava habiendo ido a su casa

102	28 de julio de 1780	Don Juan Francisco Ruiz	Deuda	3 esclavos Anna Maria con sus dos hijos uno de 3 años Joseph Felipe y la otra Ines Maria de 5 meses	325 pesos	El 18 de febrero de 1782 se mandó a sacar la esclava Anna Maria y su dos hijos Cancelación
103 v	14 de agosto de 1780	Pbro. Don Francisco Sales Izquierdo	Remate	Una esclava nombrada Tomasa de 6 años	-	El 15 de septiembre de 1784 se remató la negrita esclava Cancelación
106 v	25 de septiembre de 1780	Don Jose Manuel Rodriguez	Deuda	Una esclava negra llamada Estefania	-	El 6 de febrero de 1781 se hizo transacción entre las partes. Cancelación
107 v	02 de octubre de 1780	Teniente de Capalla	Depósito / Fuga	6 esclavos Sebastian Fernandes, Felipe Antonio, Maria del Carmen, Maria Victoria, Maria Antonia y Juliana	-	18 de enero de 1781 se fugaron 4 esclavos del depósito. Cancelación
112	7 de marzo de 1781	Don Joseph Antonio Rengifo	Depósito	Negra nombrada Maria del Rosario	73 pesos, 3 y medios reales	El 4 de abril de 1781 se saca del depósito a la esclava. Cancelación de los autos.
113	18 de mayo de 1781	Doña Josepha Manuela Caraballo	Deuda	Cuatro esclavos nombrados Fernando, Alexandro, Maria Agustina y Maria Ignacia	800 pesos	12 de diciembre de 1781 se mandaron a adjudicar insolutum a Don Mateo Gonsales los 4 esclavos. Cancelado el depósito.
114	11 de agosto de 1781	Don Marcos Romero	Deuda	Depositar tres esclavos nombrados Antonio Joseph, Regina y Joseph Fruto	-	6 de marzo de 1782, se mandaron a rematar los esclavos y se le adjudicó insoludum a Don Sebastián Hidalgo

118 (sin n° de folio)	14 de mayo de 1780	Domingo [ilegible]	Depósito	Una negra nombrada Joseph Matias al parecer de edad de 45 años enferma que no puede trabajar	18 de julio de 1778, se mandó a sacar del depósito a la negra de la precedente partida
Fuente: Consejo del Municipio Bolivariano Libertador /Archivo Histórico de Caracas <i>Elaboración propia</i>					

2. ARCHIVO DE LA ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA

En este archivo se consultaron los expedientes judiciales de la colección Esclavos, Sección Civiles-Esclavos (1700-1858), del archivo de la Academia Nacional de la Historia (ANHV) disponibles en forma digital. Su origen es el Archivo del Registro principal del Distrito Federal. El repositorio comprende 404 entradas, repartidas en 381 tomos y 23 cajas con expedientes sueltos. Son unos 123.800 folios, en poco más de 61.900 capturas.

Para el presente proyecto de investigación se realizó una revisión exhaustiva de los títulos y descripción de 303 tomos y 19 Cajas hasta el año 1811, es decir se exploraron 322 piezas de la colección digital proporcionada por la Academia Nacional de Historia. Con una primera selección de 250 expedientes y la transcripción de dos casos.

Los expedientes seleccionados responden a varios criterios, en principio, los vinculados a los objetivos del proyecto de investigación, casos de mujeres negras esclavizadas en Caracas hasta el año 1811. Se consideraron las diversas formas de explotación que sufrían las mujeres negras esclavizadas como bienes intercambiables y de negociación (dote, deuda, venta, despojo, trueque). Además, se priorizaron los expedientes que describen las diversas estrategias de negociación y diálogo ideadas por las mujeres para agenciar su libertad, la de sus hijos, hijas, parejas y familiares ante las leyes coloniales (seducción, promesa, pago, testamento), con la intención de no seguir silenciando sus deseos de libertad, mejorar sus condiciones de vida y sembrar la esperanza de la justicia ante sus pesares-dolores.

Dentro de estas estrategias de acomodo y de negociación que activaron las mujeres para hacer su vida y la de sus seres queridos menos dura, se destacan: la “negociación” del precio de su propio cuerpo, utilizando algunos recursos para lograr que fuera el más conveniente para el pago, como la edad, las enfermedades,

las expresiones de rebeldía, insubordinación o desobediencia: “el fundamento principal fue la autodescalificación, recurso que la autoridad vigilaba con esos peritos evaluadores (Dávila, 2009, p. 8).

Dentro de los 250 expedientes consultados, se describen a continuación las diversas formas de opresión y de liberación delineadas en el estudio, que se constituyeron en referente base para explorar las estrategias de “cimarronaje jurídico” en nuestra investigación.

TABLAS 3 Y 4

Formas de opresión y de liberación de las mujeres negras esclavizadas

FORMAS DE LIBERACIÓN	CASOS	FORMAS DE OPRESIÓN	CASOS
Compra de libertad (solicitudes, aprobadas y negadas)	43	Maltrato / Castigo	18
Solicitud de libertad para hijos e hijas	31	Robo / Extracción	5
Solicitud de libertad por promesa ofrecida	23	Soborno	4
Libertad por testamento o última voluntad del amo o ama	21	Despojo	3
Casos de Cimarronaje / Fuga	16	Avalúo	2
Solicitud de venta y libertad por maltrato	14	Embargo	2
Libertad otorgada o pagada por terceros	12	Remate	2
Solicitudes de libertad (aprobadas y negadas)	12	Venta para casarla	2
Solicitud de respeto a libertad otorgada	8	Deuda	2
Libertad otorgada por presbíteros o religiosas	8	Donación	2
Compra de libertad de sus hijas e hijos	7	Cautiva	1
Libertad por vientre libre (madre libre)	7	Dote	1

Solicitud de venta para estar junto a su pareja	5	Presencia por concubina	1
Compra de libertad por Trabajo Personal	4	No pedir libertad	1
Libertad por ser vieja y/o enfermedad	4	Retenida	1
Solicitud de venta	4	Captura	1
Compra de libertad de su marido o pareja	3	Venta	1
Libertad condicionada	3	Devolución / Despojo	1
Solicitud de libertad por seducción	2	Herencia	1
Solicitud de libertad para nieta / nietos	2	Hipotecada	1
Solicitud de libertad para otros familiares	2	Permuta / Trueque	1
Libertad por concubine	1	Demanda	1
Libertad por buenos oficios	1	Total: 54 casos	
Por abrazar la fe católica	1		
Libertad por tener hijos del amo	1		
Por haber pertenecido a un inglés judío	1		
Renuncia de libertad (negada)	1		
Venta para tranquilizar matrimonio	1		
Libertad por ser hija del amo	1		
Total: 239 casos			

Por otro lado, se hizo una exploración del Índice de materia civiles-esclavos directamente en la ANHV (1750-1810), donde se revisaron y consultaron 25 expedientes de compra-venta de mujeres negras esclavas de Caracas y solicitudes de libertad, los cuales se especifican a continuación se detallan 25 casos:

TABLA 5

Relación de expedientes consultados de compra-venta de mujeres negras esclavas de Caracas y solicitudes de libertad

Materia	Año	Tomo / Ubicación	Folios	Contenido
Esclavos	1751	617	13	Ignes Sebastiana, esclava de Don Andrés Hernández de Casanova, sobre su libertad.
Esclavos	1753	674	9	Doña Juana María Barreto, reclamando la venta que hizo su marido a Juan González, sin su consentimiento, de una esclava de su propiedad.
Esclavos	1753	667	6	Autos seguidos por Francisco Prudencio Alcántara contra doña Juana Eligia de Laya, por caso de cantidad de pesos de la venta de una esclava.
Esclavos	1752	663	128	Expediente promovido por María Casilda Villalobos, mulata esclava de Juan Francisco Hernández, sobre su libertad y la de su hijo.
Esclavos	1752	662	10	Demanda que interpone Pedro Marcelino Ganga, para que se le restituya una esclava llamada Juana Inés, que tiene

				en su poder doña Felipa de la Madriz.
Esclavos	1752	655	7	Autos seguidos por Francisca Filothea de la Peña, morena esclava, sobre pretensión de su libertad.
Esclavos	1752	652	5	Rosa María, esclava de don Cipriano Solano, reclamando su libertad.
Esclavos	1751	628	117	Autos seguidos por Rosalía de Silva contra Pedro Solórzano, por haber irrumpido en su casa a extraer dos esclavas, propiedad de doña Manuela Jaspe, quienes se habían refugiado en ella.
Esclavos	1751	620	3	Autos información hecha por doña Leonor Antonia de la Mota, sobre la venta de una esclava, en ausencia de su marido don Enrique Monier.
Esclavos	1751	620	47	Autos seguidos por Sebastián Montes de Oca, contra doña Manuela Alvarez, sobre la venta de una esclava.
Esclavos	1751	601	10	Instancias que hace Ana María, esclava, contra don Marcos de Aguiar, sobre su libertad.
Esclavos	1750	583	2	Autos seguidos por Diego Lorenzo de la Cruz y Salvador Fernández Feo, sobre la venta de una esclava nombrada María Paula.

Esclavos	1750	583	2	Autos seguidos sobre la venta de una esclava y el otorgamiento de la escritura de venta.
Esclavos	1750	583	1	Autos seguidos por el Marqués del Valle sobre la averiguación de una criatura que dijo haber parido una esclava nombrada Juana María, y sobre la tasación de unos costes.
Esclavos	1750	581	12	Autos seguido por Juana Eufemia, morena, contra su amo don Esteban del Castillo, sobre que le otorgue la escritura de libertad.
Esclavos	1750	572	35	Autos seguidos por doña Lucía Báez contra don José Manuel Gauma, sobre la venta de una esclava.
Civiles	1797	11-4451-6	6	Demanda puesta por María Rufina, esclava del Licenciado don José Cabrera, por malos tratos.
Civiles	1797	11-4465-6	45	El Síndico Procurador por María Begoña, esclava de los herederos de don Francisco de Ponte, sobre su libertad.
Civiles	1797	11-4502-4	21	Juan de Agustín Rodríguez, contra Gabriel Rada, sobre que se otorgue la escritura de propiedad de una esclava.
Civiles	1797	11-4544-2	4	Juana Josefa Pantoja, con su amo don Esteban Núñez, sobre su libertad.

Civiles	1797	12-4585-1	155	María Encarnación, esclava, contra José Gabriel Salas, por su libertad y la de sus hijas.
Civiles	1799	12-4840-1	5	Expediente promovido por José Lorenzo de Casas, solicitando la entrega de su esclava Juana Gertrudis y de su hija Juana Paula.
Civiles	1799	12-4840-2	7	Juana María Castrillo, esclava de don Timoteo Gamarra, sobre su avalúo y venta a otro dueño.
Civiles	1799	12-4850-2	46	Doña María Josefa Córdova, contra don Manuel Arguello, sobre Redhibitoria de la venta de una esclava.
Civiles	1799	12-4865-2	5	El Síndico Procurador General a nombre de la negra Josefa, esclava de doña Rita Cazorla, sobre elegir otro señor con arreglo a su justo valor.
Fuente: Archivo de la Academia Nacional de la Historia <i>Elaboración propia</i>				

3. EL ARCHIVO ARQUIDIOCESANO:

Los fondos documentales de este archivo están constituidos por actuaciones de la Curia y papeles de conventos. Se consultaron tres libros:

Índice Alfabético de los Acuerdos de la Iglesia Metropolitana del Arzobispado de Caracas y Venezuela.

En un expediente del año 1601, se lee sobre la compra de esclavos para el trabajo en la iglesia (construcción, lavandería) y sustituir los “inútiles”, traslado de esclavos (Coro), venta de esclavos por “viciosos” y la concesión de la libertad a una esclava.

En un documento de 1658, se encuentra información sobre la compra de esclava para el oficio de Lavandera de la ropa de la iglesia, aumento de sueldo de 30 pesos por mes y la compra de la hija de una esclava para remendar, lavar y fregar la plaza.

En el año 1660, se reseña que se concedió por 80 pesos la libertad a una esclavita de cuatro meses de la iglesia. Se señala sobre hacer vestidos a los esclavos y esclavas de la iglesia en 1681. Y en un documento del año 1739, se indica como accedió a la libertad que pretendía una esclava de la iglesia y con su precio se compre otra para el oficio de Lavandera. Hija pide la libertad de su padre esclavo de la Iglesia, por sus enfermedades (10 pesos en que fue avaluado). Y en 1797, se indica sobre el Derecho de la Iglesia de enterrar sus esclavos difuntos en el Cementerio.

Libro XXI de Acuerdos Capitulares de la Santa Iglesia Catedral de Caracas 1800. Destacamos un documento del 06 de enero de 1801, donde se solicita gratificación de Sepulturero por el trabajo de sepultar párvulos botados a las puertas de la Santa Iglesia Catedral: “(...) para tratar sobre un memorial de Marcos Joseph Meneses Sepultero de cita Santa Iglesia en que haciendo presente el gran número de Párvulos difuntos que le ponen ocultamente alas puertas de ella, y Sepulta en el Cementerio pues en el espacio de los cuatro meses últimos del año próximo pasado había sepultado poco más de sesenta (...).

Archivo Catedralicio / Documento 52 del año 1713: Donde encontramos un Edicto de 1713 que prohíbe los bailes en los Altares (por transcripción paleográfica) y una hoja suelta (Colofón) sobre las cofradías que se conservan noticias escrito por el Pbro. Jaime Suriá Vendrell.

VOCES DE LIBERTAD DE TRES MUJERES NEGRAS ESCLAVIZADAS

Aunque muchos hombres y mujeres sufrieron la sobreexplotación laboral y la violencia del orden esclavista, racista y colonial, al mismo tiempo desplegaron diversas formas individuales y colectivas de resistencia desde expresiones éticas, estéticas, espirituales, organizativas y de autonomía cultural, para escapar de la pesadilla de la esclavitud, antes de someterse a una nueva cultura que violentaba sus formas de vida, resquebrajara su historia y destrozara el equilibrio ancestral con sus tierras africanas. Como lo afirma Acosta Saignes (1984): “los seres humanos esclavizados se rebelan, huyen, se defienden y atacan, protestan incesantemente contra su sometimiento” (p. 309), mostrando su inquebrantable deseo y voluntad de alcanzar la libertad.

En el caso de las mujeres africanas, afrodescendientes e hijas de la diáspora, como esclavizadas, se resistieron de manera activa a las condiciones impuestas por el sistema esclavista, respondiendo con diversas estrategias de resistencia contra el orden colonial y todas sus formas de opresión para obtener su libertad y mejorar sus condiciones de vida. La investigadora puertorriqueña Arroyo Pizarro (2012), nos comenta sobre las múltiples formas de resistencia: “El aborto, la manumisión, el infanticidio, la compra de la libertad o las prácticas religiosas fueron medios usados frecuentemente por las mujeres esclavizadas para hallar su libertad” (p. 57).

El investigador afrovenezolano, Jesús “Chucho” García” (2022), propone cinco categorías con respecto al cimarronaje como vía para escapar o evadir la opresión y el maltrato al que fueron sometidas las africanas, los africanos y sus descendientes en las Américas y el Caribe. Estos son: 1) cimarronaje frontal, 2) cimarronaje ético, 3) cimarronaje cultural, 4) cimarronaje espiritual, y 5) cimarronaje jurídico. Estas categorías son fundamentales en el estudio y comprensión de los hechos abordados en nuestra investigación, que se centró en el cimarronaje jurídico, dado que los casos expuestos fueron extraídos de la documentación que trata acerca de las demandas interpuestas por mujeres negras esclavizadas que lucharon por adquirir la libertad, haciendo uso de los pocos resquicios legales que dejaba abierto el entramado jurídico y de coerción colonial contra los afroamericanos.

MARÍA DE LA CONCEPCIÓN (1795-1796): “CRUELDAD, SUBVERSIÓN Y FUGA”

Expediente de María de la Concepción (1795-1796). Esclava de Don José Vilches sobre que le obligue a este a venderla por haberla zangado cruelmente. Caracas año 1795.

María de la Concepción es una joven mulata “azombada” de aproximadamente 25 años, esclava de Don José Vilches en la ciudad de Caracas. Acude a diferentes instancias donde denuncia los castigos recibidos por su dueño y solicita su avalúo y posterior venta a otro amo, entre los años 1795 y 1796.

Representa un caso emblemático de nuestra investigación, ya que muestra las diversas formas de lesiones sufridas por María de la Concepción; las estrategias agenciadas por ésta para evadir el maltrato de su amo a través de la fuga en diversos momentos; y finalmente el logro de su venta a una ama mujer.

El expediente en estudio, leemos como María de la Concepción logra alejarse del amo cruel a través de la solicitud del Real Amparo, que la coloca en depósito más de un mes, lo que le permitió crear redes de apoyo, recibir apoyo médico, acudir a las instancias necesarias para gestionar su venta, buscar un comprador a su conveniencia, hasta descansar y curarse de sus lesiones por los castigos recibidos, para finalmente lograr su objetivo de emancipación, que era su venta, que como lo describe el expediente, es comprada por una mujer, Doña Juana Catalina de Echenique, que pudiese ser menos cruel, alejarla de algún tipo de violación o acoso sexual o destinarla a oficios domésticos más acordes a su edad, género, estado físico y condición de salud.

En este caso, la ley gestionada con voluntad e inteligencia por María de la Concepción hasta el final estuvo a su favor, tal como lo leemos en el folio 21. Sin embargo, para todas las mujeres negras esclavizadas el proceso legal no fue igual y

no les permitió acceder a su estrategia de liberación ideada-pensada-deseada, muchas de ellas bajo estas condiciones de castigo y crueldad murieron o no fueron escuchadas en sus ruegos.

ESCLAVA MARÍA (1785): “DEL TORMENTO DE LA ESCALERA AL DESEO DE LA LIBERTAD”

Expediente esclava María (1795). Nicolás Zeballos natural de la ciudad de San Sebastián de los Reyes sobre la libertad de la esclava María o para libertarle de la sevicia de su amo.

En este expediente nos encontramos con la historia de la esclava María, quien sufre innumerables castigos por parte de su amo, y es pretendida en matrimonio por un mulato llamado Santiago: “Escribió un papel a una esclava nombrada Maria, que pertenece al dominio de Don Francisco Fonseca a fin de selebrar matrimonio con ella” (folio 1). Al leer dicha carta el amo de la esclava María, con crueldad y tiranía: “descargó en ella. Él mas cruel é inhumano castigo poniendola tendida sobre una escalera, y alli amarrada de piez, y mano desnuda de sus vestiduras le hizo dar sin numero de azotes, y varbaros golpes hasta dejarla sin áliento, como ha ácostumbrado ya con otros siervos suyos” (folio 2v).

En el estudio del expediente, son visibles las diversas formas de opresión vividas por la esclava María a través del castigo y la violencia física como formas de dominio y poder institucionalizado sobre el cuerpo de las mujeres negras esclavizadas. Además, los diversos obstáculos legales instituidos por la jurisdicción colonial para la conclusión satisfactoria del caso en justicia de las y los esclavizados, que argumentaba la pretensión de libertad a través del pago de terceros, específicamente la compra de la libertad de la esclava María por parte de Nicolás Zeballos.

Por otro lado, destacamos las estrategias de liberación activadas por la esclava María: casarse con un mulato, escape luego del primer castigo, refugio y auxilio al amo de Santiago, quien activa el sistema legal para la compra de la libertad de María y su traslado a una “casa de satisfacción” que la alejaba del poder y maltrato de su amo.

MARÍA CAYETANA MORENO (1808-1820)

Expediente de María Cayetana Moreno contra Don José Gutiérrez sobre su libertad y la de sus dos hijos Christobal y Joseph Teodoro, que le prometieron el difunto Don Juan Antonio Moreno y su hijo y heredero Don Rafael Moreno.

A María Cayetana la conocimos en el Archivo Histórico de Caracas, allí logramos leerla, conocerla, abrazarla, imaginarla y soñarla durante muchas noches. Pero ella también, nos buscó y nos encontró en los Archivos digitales de la Academia Nacional de la Historia de Venezuela. Sin duda, María Cayetana quería que la escucháramos y le diéramos vida a su palabra silenciada durante más de 200 años. Hoy la ennoblecemos, mostrando su larga lucha en la búsqueda de su liberación y la de sus hijos de los eslabones de la esclavitud.

El expediente de María Cayetana representa un acto de liberación y de resistencia como proceso senti-pensante a través del cimarronaje jurídico, lo que permite sentirla viva aún después de su muerte. Hoy se libera su historia y la de sus hijos, hoy se hace justicia a doce años recorridos por ella, su madre y sus hijos clamando libertad. María Cayetana es expresión de libertad desde sus ideas, sus convicciones, su palabra escrita y la entrega de su lucha a sus hijos y todos sus descendientes.

REFLEXIONES FINALES

Los archivos históricos resguardan documentos que debidamente interrogados revelan las voces de las mujeres y hombres que en el pasado sufrieron la violencia de la sociedad donde vivieron y a la vez muestran las acciones que llevaron a cabo para evitar que esta violencia se perpetuara. Esto se ha convertido en referente libertario, y activa la memoria ancestral de los pueblos afrodescendientes en su constante lucha por una vida digna.

Se evidencia la importancia del acervo documental del período colonial (siglos XVI al XVIII) resguardado en tres importantes repositorios: el Archivo Histórico Municipal de Caracas, el Archivo de la Academia Nacional de la Historia y el Archivo Arquidiocesano. Entrar en contacto con documentos de este período abre un nuevo horizonte de investigación. En nuestro caso se trató de reconocer las voces de las esclavizadas, ir tras la huella de sus martirios y sus esperanzas. Tomar conciencia de sus condiciones de vida y la de su familia.

Nuestro propósito en la investigación titulada: Mujeres Negras esclavizadas: formas de opresión y estrategias de liberación en la ciudad de Caracas durante la Colonia, de la cual surge este artículo, fue develar estas historias y dignificar la vida

humana, en especial las de las mujeres, históricamente violentadas y vejadas. Lo que pretendemos mostrar es que en cualquier circunstancia y bajo cualquier sistema social, los seres humanos son capaces de rebelarse contra la opresión para alcanzar niveles superiores de disfrute de la vida.

Creemos pertinente reivindicar los diversos y complejos mecanismos generados por las mujeres negras esclavizadas como agentes de libertad y protagonistas de la Historia, que hicieron de su cotidianidad una oportunidad para superar el entramado colonial-opresor que las envolvió, recurriendo a diversas formas de cimarronaje, que incluyeron escapes a los cumbes, participación en peleas y rebeliones hasta el uso de las excepcionales vías legales que ofrecía la colonización española.

Trabajos de investigación como éste, orientado a saldar la deuda histórica con nuestro pueblo oprimido, no sería posible sin la existencia de los Archivos históricos, los cuales deben seguir siendo resguardados, digitalizados y puestos a disposición de los investigadores y comunidad en general, para seguir para construir una episteme verdaderamente descolonial, crítico e insurgente.

REFERENCIAS:

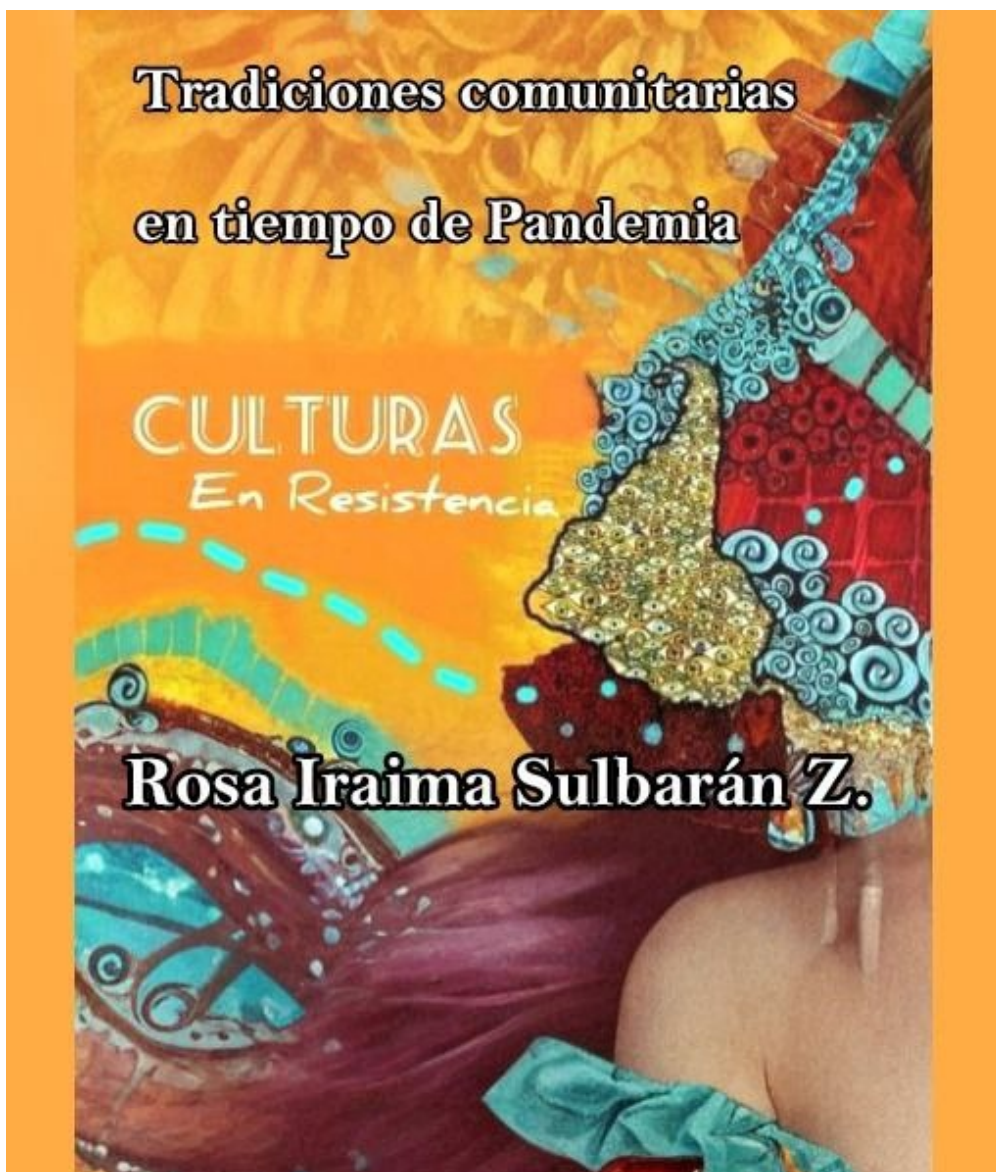
- Actas del Cabildo de Caracas (1573-1809). Consejo del Municipio Bolivariano Libertador. Archivo Histórico de Caracas.
- Acosta Saignes, Miguel. (1984). Vida de los esclavos negros en Venezuela. Valencia: Vadell Hermanos Editores.
- Arroyo Pizarro, Yolanda (2012). Hablan las ancestras: Hacia una nueva literatura insurgente de la Afrodescendencia. En: Memorias del 1er. Foro Internacional de la Afrodescendencia y Descolonización de la memoria. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Dávila, Dora. (2009). La sociedad esclava en la provincia de Venezuela, 1790-1800 (solicitudes de libertad-selección documental). Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Escribe, Joaquín (1847). Diccionario Razonado de Legislación y Jurisprudencia. Madrid: Librería de la Señora Viuda e Hijos de D. Antonio Calleja, Editores.
- Expediente esclava María (1795). Academia Nacional de la Historia de Venezuela (ANHV). Expedientes judiciales de la colección Esclavos, Sección Civiles-Esclavos,
- Archivo del Registro principal del Distrito Federal. Tomo 1785 ABC. Disponible: <https://archivo.redhistoriave.org/coleccion/seccion-civil-esclavos-1700-1858>.
- Expediente de María Cayetana Moreno contra Don José Gutiérrez. (1808-1820).
- Archivo Histórico de Caracas. Archivos Capitulares Diversos VII 1745-1820. Signado bajo el N° 4308. Libertad de Esclava (Cayetana Moreno).
- Expediente de María de la Concepción (1795-1796). Academia Nacional de la

Historia de Venezuela (ANHV). Expedientes judiciales de la colección Esclavos, Sección Civiles-Esclavos. Registro principal del Distrito Federal. Caracas. Caja 10. Disponible: <https://archivo.redhistoriave.org/coleccion/seccion-civil-esclavos-1700-1858>.

- García, Jesús (2022). Cimarronaje, afroepistemología y soberanía intelectual. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

Libro de Depósito. Año 1778 (signado con el número 4301). Consejo del Municipio Bolivariano Libertador. Archivo Histórico de Caracas.

- Linares, José Gregorio; Rivas Armas, Dionys Cecilia y Mirabal Cova, Edsijual. (2024). Mujeres Negras esclavizadas: formas de opresión y estrategias de liberación en la ciudad de Caracas durante la Colonia. Caracas: Ministerio del Poder Popular para Ciencia y Tecnología. Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Información.



TRADICIONES COMUNITARIAS EN TIEMPO DE PANDEMIA.
La fiesta a la Virgen de la Candelaria en las comunidades Santiago de la Punta y
Zumba del Estado Mérida, Venezuela.

Dra. Rosa Iraima Sulbarán Z.*

Ponencia presentada en “Culturas en Resistencia”, espacio del Centro Internacional de Estudios para la Descolonización “Luis Antonio Bigott”, Martes 26 de septiembre de 2023. Sede del Centro Nacional del Disco CENDIS, Centro Simón Bolívar. 10:00 AM

Durante la pandemia generada por el SARS-CoV-2 y el confinamiento con distanciamiento social estricto por la cuarentena, observamos y analizamos el impacto que tuvo esta situación en las tradiciones comunitarias de diversas zonas de Venezuela, al sentirse amenazadas en su subjetividad, en su relación constitutiva con su pasado y en sus prácticas como fundamento de la memoria colectiva. Estas manifestaciones rituales, organizadas desde hace siglos en cofradías, congregaciones, grupos vecinales, familias, devotos, promeseros, visitantes e instituciones, que se desarrollan en casas, iglesias y calles de pueblos, caseríos y ciudades de toda Venezuela, tuvieron que reinventarse durante la pandemia del COVID-19, buscando formas alternativas de sobrevivencia para mantener su permanencia en el espacio y el tiempo, mostrando sus capacidades de resiliencia ante situaciones muy adversas que les obligaron a crear otras maneras de desarrollar sus costumbres ancestrales. Tal ha sido el caso de los Vasallos de la Virgen de la Candelaria, cofradía de danzantes conformada por hombres, mujeres y niños vestidos con trajes de colores brillantes, capas y sombreros de paja bordados, ataviados de un palo y una maraca, cuya danza describe las labores agrícolas del campo.

Presento el resultado de un trabajo de investigación realizado durante tres años en los caseríos Santiago de la Punta y Zumba del estado Mérida, Venezuela, donde se celebra la aparición de la Virgen de la Candelaria desde hace 200 años, indicando el cierre del ciclo católico iniciado el 24 de diciembre con la Natividad de Jesús. Esta festividad comprende teatro de danzas, procesión y música, representado por los Negritos o Vasallos de La Candelaria, y se caracteriza por unir un triple ritual con marcados elementos hispánicos, indígenas y africanos, que ha encontrado soluciones creativas y únicas ante la contingencia sanitaria que se vivió.

* Musicóloga y Antropóloga. Universidad Nacional Experimental de las Artes. Instituto de Ciencias Musicales

Esta investigación tiene tres etapas:

- 1) Año 2019, en el cual se hizo la festividad de la manera acostumbrada el 2 y 3 de febrero, pues la pandemia fue declarada posterior al evento.
- 2) Año 2021, en plena pandemia del COVID-19.
- 3) Año 2022, en el que disminuyó la situación de emergencia y se implantó una “nueva normalidad”.

Este artículo está dividido en siete apartados:

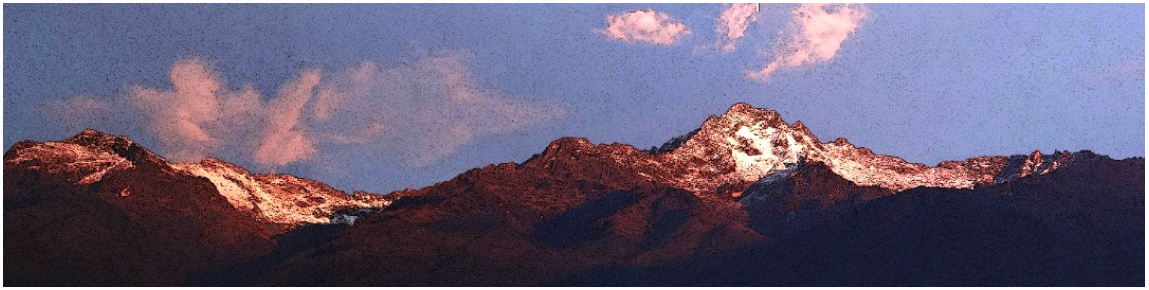
- I) Introducción
- II) La festividad
- III) Danza, música e instrumentos musicales
- IV) Significaciones
- V) Reinventarse en época de pandemia.
- VI) Una nueva normalidad.
- VII) Conclusiones.

I) INTRODUCCIÓN

Mi lugar de origen y residencia es la ciudad de Mérida, en la Cordillera de los Andes venezolanos, que conforman la parte norte de la gran Cordillera que se extiende a lo largo de la costa del Pacífico en América del Sur.

La Cordillera de Mérida a su vez, se extiende sobre 30.000 km² de los cuales 25.000 km² se encuentran a más de 1.000 m de altura y se mantiene durante unos 110 km a una altitud de más de 3.000 m. La ciudad de Mérida se encuentra a 1.700 m.s.n.m. Su temperatura varía de 14°C a 25°C.

Allí, he frecuentado desde hace años la Fiesta a la Virgen de la Candelaria que se celebra el 2 y 3 de febrero en las comunidades Santiago de la Punta y Zumba. Cuenta la historia que, en la Hacienda Zumba, cerca de la ciudad de Mérida, fue hallada una pequeña imagen de la Virgen de la Candelaria, y a partir de entonces los pobladores de la región comenzaron a rendirle homenaje. Su fiesta coincide con la celebración de los ritos de la fertilidad de los aborígenes de la localidad, por lo que, en la celebración de la virgen de la Candelaria, que llega hasta nuestros tiempos, observamos elementos indígenas, hispánicos y africanos que se sintetizan en la fiesta que hoy día es realizada por los Vasallos de la Candelaria. También se conoce como la Fiesta de la Purificación de la Santísima Virgen María y la Presentación del Niño Jesús en el Templo.



La cordillera de Mérida tiene una amplitud de 30.000 km² a más de 1000 m de altura. Fotografía: E. Sulbarán.



Los vasallos son promeseros y promesaras agrupados en la cofradía de la Virgen de La Candelaria que rinden culto al Niño Jesús y a la Virgen María. Fotografía: Luis Trujillo.

II. LA FESTIVIDAD

Las actividades se inician a las 8 de la mañana del 2 de febrero, cuando los promeseros van a la pequeña capilla de Zumba, en el extremo sur de la meseta de Mérida, a buscar a la Virgen de La Candelaria y la llevan en procesión hasta el templo de Santiago de la Punta, mientras que en torno a la plaza, la gente comienza a agruparse y compran velas amarillas para ser bendecidas y conservarlas en las casas durante todo el año. Esas velas bendecidas el Día de la Candelaria han tenido, tradicionalmente, muchas utilidades en rituales eclesiásticos al ser puestas y encendidas junto al sagrario en las iglesias, en las sepulturas familiares dentro de la iglesia, en los bautismos, en la vigilia mortuoria en la mesa junto al difunto o en los santuarios. La percepción de protección y seguridad que ofrecen ha estado, también, muy interiorizado por la población y muy presente en la vida diaria, hasta el punto de que se encienden durante las tormentas para evitar la caída de rayos o en farolas portátiles para andar de noche y evitar el miedo o cuidarse de las ánimas errantes.

Aproximadamente, a las diez de la mañana, se realiza la misa y la bendición del “Fuego de La Candelaria”, con la presencia de autoridades eclesiásticas, como el Cardenal. Luego de la celebración eclesiástica, se lleva a cabo la procesión de la Virgen por todo el pueblo, acompañada por música de retreta, regresándola luego al templo. A su llegada, los vasallos le dedican coplas de agradecimiento y promesa, como preludeo al baile que constituye una alegoría a las faenas del campesinado durante la preparación y cultivo de la tierra.

Al día siguiente 03 de febrero, los vasallos trasladan a La Candelaria al son de violín, tiple, cuatro y tambora hasta Zumba, donde, se dice, apareció por primera vez la Virgen. Allí se celebra una misa exclusivamente para los vasallos, quienes visten un traje con blusa y capa corta, pantalones bombachos a media pierna, sombrero de paja adornado con flores y lazos, bastón y maraca. Al terminar la misa, los vasallos bailan en honor a la Virgen, para luego volver a la iglesia de Santiago de La Punta. Ya en el pueblo, en horas de la tarde, se cierra la jornada con el “Entierro del Gallo” en la plaza. Esta danza tiene como fin sacrificar varios gallos que llevan los vasallos, como “promesas” que le hacen los vasallos a la Virgen. En este baile, los vasallos se colocan en un círculo y desde allí comienzan a bailar en forma circular haciéndose acompañar de las maracas; en el centro hay un cajón donde se coloca el gallo. Mientras el vasallo que tiene los ojos vendados, golpea el piso con un látigo para defender su gallo. Los vasallos tratarán de acercarse al cajón donde está el ave, mientras que el vasallo que tiene los ojos vendados les pegará a los demás vasallos, esto se repetirá con cada uno de los gallos.



Los vasallos son promeseros y promesaras agrupados en la cofradía de la Virgen de La Candelaria que rinden culto al Niño Jesús y a la Virgen María. Fotografía: Luis Trujillo.



El entierro del gallo. Fotografía: Luis Trujillo.

El vasallo que tiene los ojos vendados es paseado alrededor del círculo con su gallo entre los brazos, mientras que al final, cuando muere simbólicamente el ave, éste es llevado frente al Capitán quién le dará al vasallo la supuesta sangre del gallo, pero que en realidad es alguna bebida “espirituosa”. Es importante resaltar que “echar rejo” tiene una connotación entre los vasallos, pues algunos de ellos reciben fuertes latigazos durante el baile como parte de las promesas que se le hacen a la Virgen. En la actualidad, en el baile, no se sacrifican o matan las aves como se hacía anteriormente; esto fue prohibido hace varios años por la Sociedad Protectora de Animales.

III) DANZA, MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICALES

La danza se utiliza como medio expresivo del pueblo para cumplir o pedir favores en base a promesas, le ruegan a la Virgen por la salud, la paz del hogar, la vivienda, la economía. Los vasallos danzan con dos melodías bien diferenciadas que no tienen autor conocido. Los instrumentos musicales acompañantes son el violín, el cuatro, la guitarra y la tambora. El violín tiene una gran presencia en la música



Los instrumentos musicales son el violín, el cuatro, el tiple y la tambora. Fotografía: Rosa Iraitama Sulbarán



El vasallo con los ojos vendados reparte fuertes latigazos durante el baile. Fotografía: Luis Trujillo.

de los andes venezolanos. El cuatro es nuestro cordófono nacional venezolano que posee cuatro cuerdas y cuya afinación más común es LA, RE, FA#, SI. y la tambora hace la percusión. Se les suma el rítmico sonido de los palos o bastones que los vasallos chocan contra el piso o entre ellos y el batido de las maracas, instrumento que cada danzante lleva en su mano derecha. Con este acompañamiento musical los danzantes hacen sus coreografías que aluden a las labores agrícolas y que se compone de seis momentos: salida al campo, encierro de los chivos, poda o preparación de la tierra, quema de lo podado, siembra, cosecha, desgranado.

IV) SIGNIFICACIONES

En mi niñez tuve a la familia Toro como vecinos. Recuerdo que el 2 y 3 de febrero de cada año veía por nuestra calle, al señor Toro junto a su hijo Orlando, vistiendo el traje de Vasallo de la Candelaria. Cuando me acerqué a curiosear, me explicaron que eran vasallos, lo cual me sonó a algo medieval. Orlando ya no es mi vecino, pero sí mi amigo y se mantuvo en la tradición hasta los 56 años. Actualmente tiene 60 años y me dejó conocer sobre su devoción a la Candelaria:

A los dos años me vistieron por primera vez de vasallo y me ofrecieron a la Virgen de la Candelaria. Mi papá tenía bastantes años en la tradición, desde muchacho. A la edad de 6 años, papá me presentó a la Virgen, con un verso que también se los he dado a los hijos míos que han participado como vasallos:

*Virgen de Candelaria
este niño te vengo a presentar,
cuando no pueda venir o no quiera venir
no me lo vayas a castigar
Con el transcurso del tiempo con mi papá seguimos la tradición.*

Al preguntarle qué significa ser vasallo de la Candelaria, me respondió: “Es lo más bello. Uno lo hace con tanta fe, con tanta devoción. Le pide bienestar y salud a la Virgen y ella lo concede”.

Luis Alberto Chávarri, de 51 años, expresó:

Es una promesa que le ofrecí a la Virgen, por la mejoría de una hija que tengo aquí y se ha cumplido todo y aquí le estoy cumpliendo a ella también. Le prometí a la Virgen participar en la tradición todos los años hasta que yo exista. Desde los 13 años me inicié en los vasallos de la Candelaria y cuando la niña enfermó, participé con más fe. Se me cumplió lo que yo quería y allí también está ella cumpliendo con los vasallos.

Alfonso Collazo, de 23 años.

Desde que estaba en brazos. Soy promesero porque mis padres me ofrecieron a la Virgen cómo promesa de salud. Mi madre me trajo a presentarme a la Virgen de la Candelaria para que me diera la vida. Mi promesa es de por vida.



“Ser Vasallo de la Candelaria es lo más bello. Uno lo hace con tanta fe, con tanta devoción. Le pide bienestar y salud a la Virgen y ella lo concede.” (O. Toro, 60 años). Fotografía: Rosa I. Sulbarán

V) REINVENTARSE EN ÉPOCA DE PANDEMIA

En el año 2021, los vasallos y vasallas de la Candelaria decidieron no danzar, pues no estaban acostumbrados al uso del tapabocas y había un ambiente de gran restricción sanitaria. El 2 de febrero, día de la festividad, estaban desplegados por las calles del caserío con sus atuendos festivos, el tapaboca y manteniendo el distanciamiento que se impuso en ese difícil momento.

Había un clima de pánico que no impidió la presencia de los promeseros. El párroco de la iglesia Santiago de la Punta liderizó la procesión al colocar la imagen de la Virgen sobre una carroza que recorrió todo el pueblo, comentando todo el recorrido por un altoparlante. Los vasallos acompañaron esa procesión en fila, los músicos tocaron melodías andinas sobre la carroza, pero no las propias de la festividad. Los devotos y gente del pueblo participaron, pero no masivamente. Luego, se hizo la misa dentro de la iglesia, con la presencia exclusiva de los vasallos mayores de 15 años, quienes escucharon la misa manteniendo la distancia de un metro entre ellos. A los niños se les prohibió participar. No hubo reuniones colectivas.



Calle principal de Santiago de La Punta el 2 de febrero de 2021
Fotografía: E. Sulbarán

VI) UNA “NUEVA NORMALIDAD”

En el año 2022, como todos sabemos, disminuyó la situación de emergencia por la pandemia. Los vasallos recuperaron su usual alegría al participar en la celebración de la Virgen de la Candelaria. El ritual y la danza retomaron con el uso obligado del tapaboca. Tanto en Santiago de la Punta como en Zumba, se hizo la misa al aire libre, frente a las iglesias, con los vasallos sentados en primera fila. Es de resaltar que el clero aumentó su participación con la presencia de autoridades eclesiásticas que redujeron el carácter popular que originalmente tuvo la fiesta. Esto responde a las indicaciones del Directorio sobre la piedad popular y la liturgia que, en el año 2002, el Vaticano publicó en su página web y que contiene principios y orientaciones que se redactaron en el pontificado de Juan Pablo II como estrategia para mantener la religiosidad popular bajo el control de la Santa Madre Iglesia Apostólica y Romana. En este directorio se enuncia que: 1. La religiosidad popular constituye una expresión de la fe, que se vale de los elementos culturales de un determinado ambiente, interpretando e interpelando la sensibilidad de los participantes, de manera viva y eficaz; 2. La liturgia es el centro de la vida de la Iglesia y ninguna otra expresión religiosa puede sustituirla o ser considerada a su nivel; 3. La religiosidad popular tiene su natural culminación en la celebración litúrgica, hacia la cual, aunque no confluya habitualmente, debe idealmente orientarse, y ello se debe enseñar con una adecuada catequesis; 4. Las expresiones de la religiosidad popular aparecen, a veces, contaminadas por elementos no coherentes con la doctrina católica. En esos casos, dichas manifestaciones han de ser purificadas con prudencia y paciencia, por medio de contactos con los responsables y una catequesis atenta y respetuosa. Es así que se siguen creando estrategias para mantener, en la actualidad, las manifestaciones religiosas populares bajo la intervención de la institución eclesiástica.

VII) CONCLUSIONES

Los Vasallos de la Virgen de la Candelaria, como cofradía de promeseros, se reinventó durante la pandemia del SARS-CoV-2, encontrando formas alternativas de sobrevivencia para mantener su permanencia en el espacio y el tiempo y mostrando sus capacidades de resiliencia ante situaciones muy adversas que los obligaron a crear otras maneras de demostrar su devoción y manifestar sus costumbres ancestrales, pues además de la pandemia, no puedo dejar de mencionar la crisis política, económica y social que ha vivido Venezuela en los últimos años, que ha afectado a todos los venezolanos y que es una más en la larga historia de situaciones adversas que han afrontado nuestros pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

- Clarac de Briceño, Jacqueline (2003). Dioses en exilio. Mérida: Universidad de Los Andes.
- Dussel, Enrique (2016). El catolicismo popular en la Argentina. Interpretación histórica y antropológica. Buenos Aires: Docencia.
- Mendoza, Emilio (2000). Los Vasallos de la Candelaria. Diario de Caracas. Disponible en: <http://prof.usb.ve/emendoza/emilioweb/diario/4-2-2000.html>
- Paz González, María (s/f.). Vasallos de la Candelaria. Una tradición a través del tiempo. En: <https://proyectoartemerida.wordpress.com/fiestas-tradicionales/vasallos-de-la-candelaria/>
- Sulbarán, Rosa Iraima (2013). La ritualidad en las manifestaciones musicales religiosas de los Pueblos del sur del Estado Mérida. Estudio comparativo en etnología religiosa y Antropología de la música. Tesis doctoral. Universidad de Los Andes

Los vasallos acompañaron la carroza y la procesión en fila.
Fotografía: E. Sulbarán

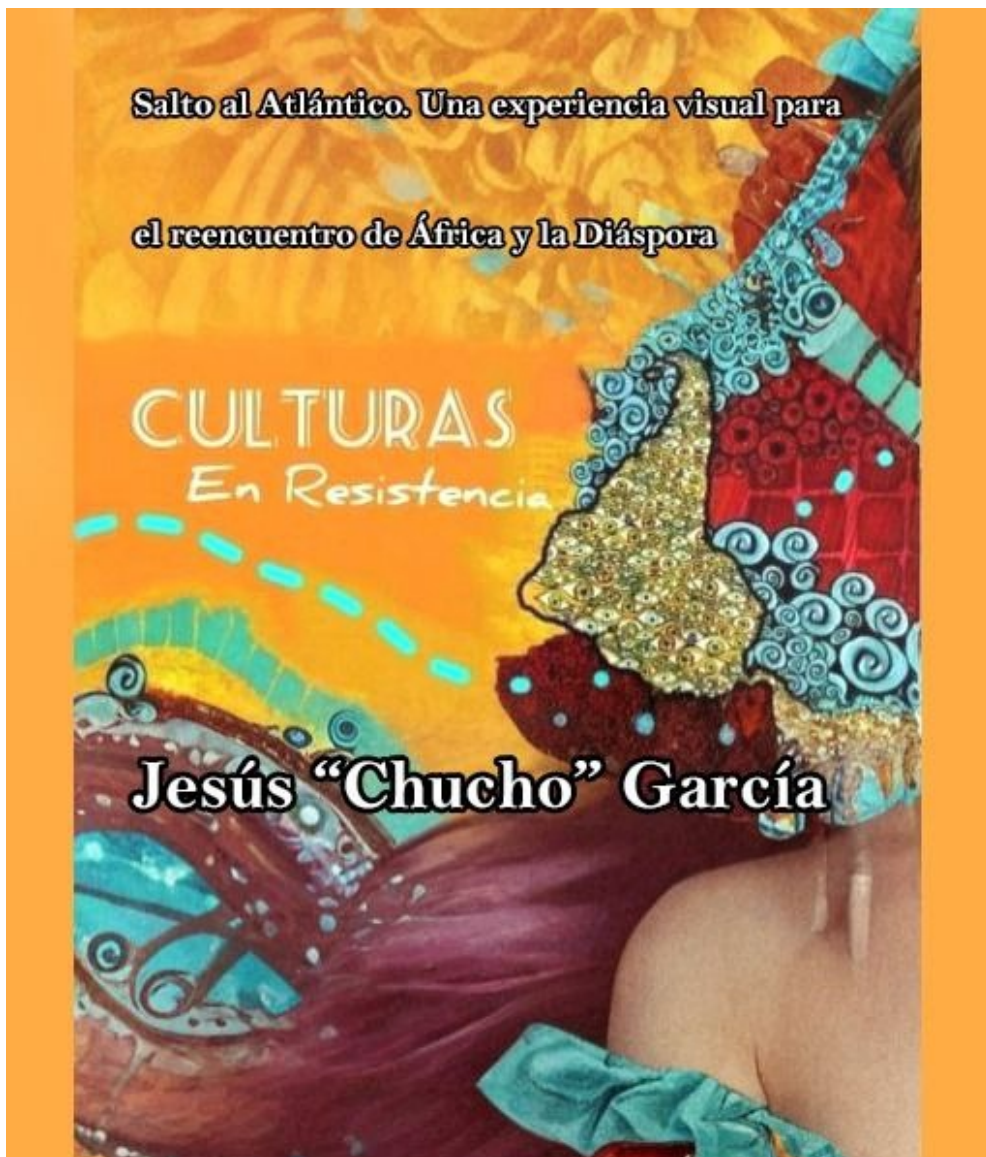


Salto al Atlántico. Una experiencia visual para

el reencuentro de África y la Diáspora

CULTURAS
En Resistencia

Jesús “Chucho” García



SALTO AL ATLÁNTICO. Una experiencia visual para el reencuentro de África y la Diáspora

Jesús Chucho García*

Presentado en “Culturas En Resistencia”, en la sede de la Universidad Nacional Experimental De Las Artes UNEARTE. Sala Aquiles Nazoa, Jueves 25 de abril de 2024. 4:00 Pm

La identidad cultural de origen africano y su diáspora en las Américas y los espacios del Caribe, es un largo proceso que aún no cesa de enriquecerse. El anclaje ancestral africano se mantiene como brújula para no perderse en la globalización cultural hegemónica y perversa. No podemos hablar de “identidad” sino de “identidades”, en sentido plural, por la diversidad cultural africana en nuestros países.

¿CÓMO SE ESTRUCTURÓ LA CULTURA AFRODESCENDIENTE?

Vamos a entender la cultura afrodescendiente como aquel segmento de la diversidad cultural de las Américas y el espacio Caribe, formada por las distintas expresiones musicales, culinarias, bailes, técnicas de trabajo, arquitectura tradicional, conocimientos tecnológicos, afroepistemológicos, espirituales, éticos, lingüísticos, traídos por los africanos en condiciones de esclavizados y esclavizadas durante la trata negrera, y su implantación en los distintos sistemas coloniales de este continente.

Este complejo cultural de origen africano se mantuvo a través del tiempo por un largo proceso de Cultura de Resistencia con la intención de preservar, crear e innovar ese sedimento identitario afrodiverso.

La primera etapa de ese proceso de Cultura de Resistencia, fue la Preservación Cultural de los códigos distintivos originales ante la imposición de la cultura occidental.

Las diferentes muestras de tambores de percusión existentes en los países receptores de la diáspora africana como los complejos tambores Batá (Iya, itotele y

* Jesús “Chucho” García (Miranda, 1954) Defensor de primer orden de la causa afrovenezolana y la diáspora africana en América Latina y el Caribe. Ha sido consultor del Parlamento Andino y del Viceministerio para África. Es miembro fundador de la Red de Organizaciones Afrovenezolanas. Su gran conocimiento del tema afrovenezolano, además del político, se ve reflejado en los más de veinte libros que ha escrito, así como en los centenares de artículos publicados en revistas y periódicos nacionales e internacionales. Actualmente embajador de la República Bolivariana de Venezuela en la República de Benín en concurrencia con Togo, Ghana y Cote D’voire.

okonkolo), en Cuba, los tambores culo e'puyas en Venezuela, la Puita en Brasil, hasta el cununo en Ecuador, así lo evidencian. La preparación de algunos alimentos como la cafunga de Barlovento (Venezuela), el Mondongo (palabra kikongo), Sakuso, entre otros, expresan la preservación de la técnica alimentaria. Palabras como Malembe, Birongo, Carabalí, Zambe, ejemplifican el patrimonio lingüístico africano subsahariano en nuestra habla cotidiana. La espiritualidad jugó un papel destacado para preservar los códigos de los complejos sistemas religiosos Yoruba, Abakuá (Efik/Efok – procedentes de Nigeria), Kongos (Angola, los dos Congos) y Ewe/Fon (Benin/Dahomey). Estos sistemas religiosos hoy se conocen como Regla de Ocha o religión de los orishas y el fundamento de Ifá (Cuba, Brasil, Trinidad y Tobago); Abakuá (sociedad secreta de hombres en Cuba); Vudú (Haití, New Orleans, Cuba y Tobago).

La segunda etapa de la Cultura de Resistencia fue la Creación Cultural, expresada en la construcción de expresiones culturales al mezclarse voluntaria o involuntariamente con las culturas hispanoárabe o aborígenes. Así tenemos las fiestas religiosas afrocatólicas, como San Juan, San Benito, San Pedro, San Antonio, Diablos Danzantes de Venezuela, en las cuales se mezclaron cantos, bailes e instrumentos musicales de las culturas aborígenes, hispanoárabes y africanas. Desde las perspectivas de la lingüística se crearon nuevas lenguas conocidas como "Creole", otros despectivamente le dicen papiamento, pero la más alta expresión de creatividad lingüística estaría en la mezcla de la lengua Caribe con elementos africanos para parir la lengua Garífuna, hablada por un 30% de la población de América Central. La lengua magombe o lengua palenquera es el creole afrohispanico de mayor reconocimiento como patrimonio inmaterial de la humanidad.

En la música se mezclaron instrumentos y géneros musicales de distintas procedencias, que dieron origen al danzón, la rumba y el son en Cuba. El Ragtime y los gospel en USA. La samba en Brasil, la Cumbia colombiana y la Bomba en Ecuador. En Bolivia el vínculo aymara-quechua con la población afroboliviana dio como resultado la Saya Afroboliviana.

En el caso específico de la espiritualidad, se fueron entretejiendo los símbolos de la dominación religiosa occidental (catolicismo/cristianismo) con los símbolos espirituales africanos que los antropólogos occidentales llamaron sincretismo, concepto que supone, a nuestro entender, un proceso de dilución de la espiritualidad africana en la espiritualidad dominante/occidental. Prefiero analizar ese proceso como paralelismo espiritual, ya que al final, los códigos africanos se preservaron y marcharon en paralelo con los códigos dominantes. Por ejemplo, en Cuba, se dice que el orisha Shangó es la santa católica Santa Bárbara, pero Shangó, que fue rey en tierras yoruba, poco o nada tiene que ver con Santa Bárbara. Esa

combinación forzada colonial es lo que se conoce como santería cubana y que hoy sufre un proceso de construcción simbólica, ecualizándola con sus orígenes yoruba. Muchos antropólogos hablan de religiones sincréticas y con eso resuelven la complejidad del proceso de resistencias simbólicas; pero el paralelismo permanece en esa lucha continua que conduce a una extraordinaria reafricanización.

Por último, y tercero, como parte de la Cultura de Resistencia está el proceso de Innovación Cultural como la mayor prueba del cimarronaje cultural afrodescendiente, en el que nuestra afrocultura se renueva sin perder sus trazos originales. Unas de las más altas expresiones de innovación es el calypso de Trinidad que comenzó con el ritmo ancestral proveniente de Ghana, llamado “hausa caiso” y se plasmó en primer lugar en el Tamboo Bamboo, después en los tambores y por último en los tambores de acero, de donde sacaron sonidos a fuerza de martillo que daban a los barriles desechados de la incipiente industria petrolera trinitaria a comienzos del siglo pasado. Pero la innovación también está en la reconexión diaspórica o neodiáspora musical, cuando el mismo calypso se une al ritmo de laghia y beguine de Martinica y Guadalupe y da el ritmo “Beguınca” o Beca; así como el jazz y su versión de Beb Bop unido a la rumba afrocubana va a generar el “afrocuban jazz” y no jazz latino, como impuso la industria comercial norteamericana, al igual que la llamada salsa, género que diluye las otras creaciones como Mozambique, comparsa, guaguancó o yambú. Preservación, creación e innovación es un continuo histórico que rompe los paradigmas culturales occidentales que nos había folklorizado y paralizado en el tiempo.

¿CÓMO SE CONSERVARON Y REDIMENSIONARON LAS IDENTIDADES AFRODESCENDIENTES?

¿Cuáles fueron las estrategias ancestrales para que los diablos danzantes, bajo la imposición del cuerpo de Cristo, pudieran preservar el nganga (curandero en lengua kongo), en el diablo peruano o en la danza del carabalí (de los efik-efok de Nigeria), en la danza de los diablos de Chuao (Venezuela)? ¿Cuál fue la estrategia ancestral para preservar la diversidad de tambores y cajones e instrumentos de percusión a lo largo y ancho en nuestras comunidades afrodescendientes? ¿Cómo se conservaron esas células rítmicas sin saber leer música ni tener un pentagrama a la manera occidental? ¿Y la creación? ¿Cómo entender el calypso y su ejecución a través de los tambores de acero creados a partir de los barriles petroleros una vez desechados?

¿Cómo ese pintor angolano en época colonial, vacilándose a la Santa Inquisición, creó el señor de los Milagros en Perú, siendo una de las manifestaciones afrocatólicas más grandes de dicho país? Estamos ante un proceso

de reflexión como nunca antes se había hecho sobre la cultura afrodescendiente. Las respuestas a estas interrogantes están en la puesta en práctica de una transmisión del conocimiento ancestral que hemos denominado Pedagogía del cimarronaje, es decir, las diferentes estrategias de aprendizaje utilizadas por los antiguos exesclavizados, luego los cimarrones y por último como libertos que garantizaron una concepción afroepistemológica, es decir, el conocimiento ancestral de origen africano.

Hoy, estas culturas ancestrales deben ser incorporadas en el sistema educativo, tanto en los currículums como en los textos, así como a los diferentes programas de educación universitaria donde se forman nuestros docentes. Consideramos que estos aspectos son estratégicos para el proceso de descolonización mental que aún perdura en nuestra sociedad.

SALTO AL ATLÁNTICO

Después de regresar de mi primera investigación de campo en la República del Congo en el año 1985, la cineasta etnográfica, María Eugenia Esparragoza, al leer algunas de mis entrevistas y parte de mi ensayo, la Diáspora de los Kongo, me propuso hacer un documental. En ese sentido propuse que no fuera un documental tradicional donde un teórico estuviese relatando o un investigador estuviese hablando por los sujetos históricos, mi sugerencia es que la gente de los pueblos, caso concreto de la diáspora Kongo en Venezuela, hablaran y analizaran por sí mismo y analizaran sus re-conexiones históricas.

Me tocó realizar tanto la preproducción y plan de rodaje tanto en los pueblos afrovenezolanos: San José de Barlovento, Pueblo Nuevo, Ganga, Barlovento, Chuao (Aragua), San José de Heras (Sur del Lago de Maracaibo), La Sabana (Estado La Guaira) y los pueblos del Congo: Nsato Mella, Punta Negra, Loango, Bembe, Nsundi, Teke.

En 1985 mi trabajo de campo en Congo, me permito encontrar los orígenes de la diversidad de tambores, danzas, culinarias, técnicas del peinado y medicina tradicional. Con María Eugenia Esparragoza, comenzamos a hacer el rodaje en los pueblos afrovenezolanos anteriormente mencionados donde filmamos los aspectos de origen congo mencionados. Una vez terminado este rodaje en Venezuela, con apoyo de la Unesco, nos trasladamos a Congo Brazzaville, donde contratamos personal local: camarógrafos, fotógrafos y técnicos. Nos llevamos al Congo lo que habíamos filmado en Venezuela y lo fuimos proyectando por las diferentes poblaciones del Congo, donde los cultores comenzaron a analizar su diáspora en Venezuela. Al finalizar en el Congo, volvimos a proyectar en algunos pueblos de Venezuela las imágenes del congo y recoger sus opiniones cerrando con una

reflexión entre los sujetos del congo y mi abuela Lucrecia, los cultores Aureliano Hice y Juan Ribas.

En concreto ese documental, el primero que se hizo en Venezuela y en nuestra América, en la década de los ochenta del siglo pasado contribuyó a repensar esas ausencias de África que nuestra historia aun colonizada prosigue hasta nuestros días.

AFROIDENTIDAD EN EL DECENIO DE LOS PUEBLOS AFRODESCENDIENTES

Hoy la diversidad cultural afrodescendiente viene siendo reconocida sistemáticamente como patrimonio intangible de la humanidad por la Unesco. Ese largo proceso de preservación, creación e innovación ya goza de reconocimiento universal. Es un patrimonio que está en nuestra cotidianidad, es un patrimonio vivo que asegura su espiral innovadora. El tango, cuya discusión aún permanece si es uruguayo o argentino, es reconocido como PIH (Patrimonio Intangible de la Humanidad). La palabra tango en congo significa tiempo. El Camdombe de Uruguay es de origen kikongo, traduce negrito. “Ca” es diminutivo y “Ndombe”, negro. También existe un pueblo en Angola denominado así. La rumba cubana es patrimonio inmaterial de la humanidad, dentro de la rumba se encuentra el Yambú, que significa en lengua Kikongo “encontrar, juntar los cuerpos”. Los congos de República Dominicana, evidentemente de origen Congo, también es Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

El Jazz nació en la Plaza de los Congos en New Orleans (Estados Unidos) y es patrimonio de la Humanidad. El habla palenquera (Cartagena de Indias, Colombia), es una mezcla de castellano con las lenguas kikongo y kimbundu de Angola, es patrimonio de la humanidad. Los Diablos Danzantes de Venezuela, donde predominantemente las danzas son de origen africanas, son Patrimonio de la Humanidad. La diáspora cultural, ética, intelectual hoy es un faro de luz contra el racismo y la discriminación, xenofobia y sus formas conexas.



RESILIENCIA A TRAVÉS DE LA REVITALIZACIÓN CULTURAL, PARA ENFRENTAR LA EXTINCIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. Caso, Pueblo Gayón del Estado Lara

Equipo de investigación: Pastora Hernández.
José Luis Reyes.
Ivón González.
José Ignacio González.
Álvaro Rodríguez.
Vanessa Valbuena

Lugar:

Conversatorio y exposición fotográfica, presentada en Culturas En Resistencia, en la sede de la Universidad Nacional Experimental De Las Artes UNEARTE. Sala Aquiles Nazoa, Jueves 02 De Mayo De 2024. 4:00 Pm

Msc. José Luis Reyes Díaz.

Nuestra Patria ve con preocupación cómo los efectos de la presión social y cultural amenazan a los pueblos indígenas, sin duda estamos ante la posibilidad de riesgo de una eventual desaparición de los pueblos ancestrales milenarios, ante la realidad que supone la extinción de pueblos indígenas a causa de la asimilación cultural presentamos la siguiente reflexión.

En nuestro País existen vastos territorios donde hacen vida más de cuarenta pueblos indígenas que por sus condiciones culturales, territoriales y políticas pudiesen eventualmente estar en una situación en extremo alarmante a consecuencia de la presión sociocultural, que se ejerce activa y pasivamente desde fuera por otros grupos sociales.

La negación del otro, la vergüenza étnica y el endorracismo obligan a todos los sectores de la sociedad a plantearse una nueva estrategia de afrontamiento resiliente a la realidad económica, política, socio-sanitaria, alimentaria, educativa y cultural de los pueblos originarios, para fortalecer su capacidad adaptativa desde la revitalización cultural.

Ante la “Presión Social” que impone el sincretismo cultural y sus efectos en los pueblos y comunidades indígenas debemos generar espacios para el debate y la acción que se sumen a las iniciativas del Estado en materia indígena. Es así como desde la construcción colectiva podemos integrar saberes que fortalezcan las

acciones institucionales. El peligro de extinción de pueblos indígenas nos exige la unidad resiliente y proactiva direccionada hacia la consecución de objetivos comunes.

Se hace necesario resaltar como fortaleza, la capacidad de resiliencia adaptativa con las que los pueblos indígenas han asumido la iniciativa de consolidar entramados de redes organizativas basadas en la reciprocidad y respeto a la pluriculturalidad y a la multiétnicidad.

El objetivo de este escrito, es aportar desde la reflexión crítica algunos elementos conceptuales que nos permitan entender la necesidad de planificar, ejecutar y evaluar estrategias resilientes de atención diferenciada a los pueblos indígenas ante el impacto cada vez mayor de la presión sociocultural sobre sus condiciones de vida, especialmente aquellos de mayor vulnerabilidad por su dependencia en la interacción directa con otras sociedades, donde la asimetría y desventaja dibujan cada vez una menor oportunidad de permanecer en sus territorios de origen y de ejercitar sus usos y costumbres bajo sus propias cosmovisiones, sedimentadas en la memoria cultural a través de la tradición oral.

REVITALIZACIÓN CULTURAL Y RESILIENCIA

La República Bolivariana de Venezuela, se enfrenta con gallardía a la situación que plantea el reacomodo de la geopolítica mundial, caracterizado por ser el acontecimiento histórico contemporáneo de mayor impacto en las condiciones de vida de la humanidad. Este fenómeno social total, con impacto bio-psico-social ha puesto de manifiesto la necesidad de planificar, ejecutar y evaluar acciones apoyadas en la organización y participación comunitaria resiliente.

Es por ello que, desde este espacio, hacemos un llamado a la reflexión sobre la necesidad de construir en colectivo los mecanismos y estrategias de activación colectiva de la resiliencia, que promuevan la preparación para la acción positiva ante un eventual agravamiento de las consecuencias de la alteración del orden mundial.

SABERES ANCESTRALES Y DESARROLLO HUMANO

Hemos observado de manera directa la recurrencia progresiva a subestimar la potencialidad de los saberes ancestrales en materia de afrontar y sobreponerse a la adversidad, trayendo como consecuencia una de las formas más radicales de neocolonialidad, como lo es la visión homogénea de desarrollo y su consecuencia directa, “la asimilación forzada”. Ignorar las costumbres, saberes, tradiciones y prácticas ancestrales como una forma de restablecer la armonía y equilibrio de una

entidad individual y/o colectiva “afectada” supone reducir la capacidad de respuesta social y disminuir los niveles de comprensión necesarios para restituir las condiciones de vida desde “lo propio”.

Debe quedar claro, la marcada diferencia en la concepción de “normalidad y lo patogénico” entre la diversidad pluricultural indígena y la visión absolutista de la ciencia contemporánea, del debate y consenso entre ambas visiones deben emerger de manera inmediata estrategias que permitan enfrentar la complejidad en la comprensión y práctica en pueblos y comunidades indígenas, sobre el afrontamiento positivo a las variantes que impone la reducción de oportunidades económicas y socioculturales en el desarrollo de su vida cotidiana.

Si hacemos un acercamiento microsociológico a las expresiones y prácticas simbólicas en que se desarrolla la vida de los pueblos indígenas, podremos observar la importancia de las relaciones sociales y de la interacción permanente con los pobladores no indígenas. Podemos asegurar, en este sentido, que gran parte de las nuevas formas de intercambio socio económico y cultural emergen, en una importante medida, como resultado del cerco territorial y la imposición de pautas de relacionamiento, lo que termina debilitando progresivamente las bases sociales y la identidad de los pueblos originarios.

LA REVITALIZACIÓN CULTURAL Y LA RESILIENCIA COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS PARA ENFRENTAR EL CERCO TERRITORIAL Y LA IMPOSICIÓN DE PAUTAS DE RELACIONAMIENTO SOCIOCULTURAL

Hoy más que nunca las comunidades indígenas enfrentan las consecuencias del extractivismo y de la folklorización de sus prácticas culturales, usos y costumbres, el desprendimiento de lo propio como efecto de la necesidad de incorporarse a las sociedades no indígenas se hace cada vez más notorio en la autonegación de la juventud indígena. En este sentido, se hace necesario fortalecer junto al Estado la capacidad de comprender el riesgo de extinción desde la cosmovisión de cada pueblo, a fin de garantizar formas de participación diferenciadas en función de asegurar la organización y participación desde la resiliencia y el afrontamiento positivo de la adversidad, este factor permitiría, sin duda, la permanencia y desarrollo de pueblos originarios hoy amenazados con desaparecer.

Los pueblos ancestrales poseen una gran fortaleza cultural, organizativa y participativa, que puede ser direccionada hacia la prevención y el control de los efectos negativos de la adversidad. Es por esto que deben desarrollarse acciones concretas, haciendo uso de los saberes y costumbres ancestrales desde cada

comunidad, de lo contrario resultaría muy difícil garantizar la subsistencia de muchos de los pueblos originarios.

La invitación va dirigida a promover y fortalecer de inmediato la organización comunitaria preventiva y resiliente en pueblos y comunidades indígenas, a través de información vía oral o escrita en cada lengua materna, a través de las organizaciones que hacen vida en el territorio. Así se podrán diseñar y ejecutar acciones colectivas de: prevención diferenciada, enfrentamiento positivo de la adversidad, reducción de la movilidad poblacional forzada por condiciones socio económicas y culturales.

La tendencia del comportamiento del capitalismo en el mundo nos permite visualizar un alza exponencial de sus efectos en la producción de alimento y por consiguiente en las condiciones de vida de las poblaciones más vulnerables, si no tomamos como sistema global los correctivos pertinentes, podemos estimar que progresivamente las poblaciones indígenas irán abandonando sus territorios de origen, “asimilándose” de manera desventajosa y asimétrica a las dinámicas socio-culturales y económicas de otros pueblos “no indígenas” con baja sensibilidad a la diversidad cultural, hecho que terminaría, sin duda, constituyéndose en la posibilidad real de un nuevo etnocidio en la historia de la humanidad.

EL PUEBLO GAYÓN DEL ESTADO LARA Y SU REVITALIZACIÓN RESILIENTE

En los territorios de los pueblos indígenas se han ido desarrollando ciudades y centros industriales, a consecuencia de la necesidad impulsiva del capitalismo de mantener la vorágine consumista y del creciente aumento de la población que demanda cada vez más alimentos y bienes necesarios y no necesarios para la vida, sobre todo en los últimos tiempos, por múltiples factores entre los que cabe destacar las potencialidades de ciertos territorios indígenas para la obtención de recursos, especialmente el agua como posibilitador de la cría de animales, la producción industrial y la agricultura.

En muchos de los espacios pertenecientes por derecho a los pueblos originarios encontramos poblaciones rurales no indígenas, que también se han ido desarrollando con potencialidades de transformarse eventualmente en poblamientos de alto impacto ambiental y cultural, con distintas características en función de su condición territorial, como por ejemplo:

Poblamientos intermedios o en transición que explotan de manera no planificada los recursos ambientales, poblamientos fronterizos con condiciones transnacionales y/o multinacionales con alto impacto en las condiciones de vida de los pueblos originarios, territorios indígenas cercados por terratenientes que

reducen al mínimo los territorios necesarios para el mantenimiento de la vida de las poblaciones locales, entre otras situaciones de alto riesgo.

Las ciudades y poblamientos urbanos y rurales dentro y en la periferia de los territorios originarios del pueblo Gayón, han tendido a atraer y concentrar un gran número de personas, por ser una especie de vínculo entre las poblaciones productoras de alimentos y recursos las poblaciones dependientes de dichas producciones. Podemos evidenciarlo directamente en la ciudad de Barquisimeto, donde coinciden distintos grupos humanos con diversas características culturales, muchos de ellos siguen abandonando sus espacios de origen al encontrar en esta ciudad, nuevas oportunidades para mejorar sus condiciones de vida, mermadas por diversos factores, entre otros la pérdida de sus territorios y sus efectos en la agricultura y cría de animales de consumo.

Son, entonces, estas ciudades como Barquisimeto, conformadas por la multiculturalidad las que están llamadas a promover en los territorios indígenas condiciones socioproductivas sostenibles, por sus potencialidades para la generación de empleos y bienes de consumo. La gestión resiliente, en un territorio tan extenso y diverso en materia ambiental y cultural, plantea el reto de lograr el desarrollo integral en armonía con la naturaleza; en este contexto, se hace necesaria la integración entre los diversos actores, públicos y privados locales, regionales, nacionales e internacionales para la implementación de políticas públicas, planes estratégicos y propuesta de proyectos clave para el desarrollo sostenible y con identidad.

La ciudad de Barquisimeto, entre otras, necesariamente debe estar vinculada a la protección y revitalización cultural y ambiental especialmente en aquellos espacios cercanos que experimentan un mayor decrecimiento poblacional y deterioro ambiental.

Entre los principales desafíos destacan:

- Desarrollar programas formativos e informativos para la comprensión de la importancia de la diversidad cultural y ambiental en el desarrollo sustentable y con identidad.
- Generar las condiciones orgánicas, vinculantes y sinérgicas entre los distintos actores públicos y privados.
- Fortalecer las estrategias y metodologías para el desarrollo de políticas públicas, planes estratégicos y propuestas de proyectos para el desarrollo sostenible y con identidad.

La revitalización cultural definitiva del pueblo Gayón y su permanencia en el tiempo encuentra la oportunidad de sustentarse en la aplicación de estrategias

resilientes de desarrollo con identidad, éstas pueden estar orientadas a promover modos de producción alimentaria y de otros bienes de consumo, desde el emprendimiento y el cooperativismo sinérgico, considerando la gran variedad de riquezas culturales y naturales de la zona que podrían potenciar la economía local. En este sentido, se hace necesario generar, de inmediato, cambios en las formas extractivistas de alto impacto ambiental y cultural, permitiendo que las comunidades del Pueblo Gayón y otros pueblos indígenas de la zona se desarrollen bajo criterios de sostenibilidad, identidad e innovación.

La comprensión de la resiliencia cultural del Pueblo Gayón como forma de resistencia exitosa facilita la integración armónica y con identidad de elementos teórico-metodológicos en la planeación y desarrollo, económico y social, y asegura la permanencia de la riqueza natural y cultural de cada uno de sus territorios ancestrales. Las capacidades adaptativas del Pueblo Gayón, puestas a prueba desde la invasión perpetrada a partir de 1530 por los agentes de la cristiandad, sirven de marco referencial para promover estrategias de desarrollo sustentable y con identidad basadas en sus características socio-identitarias, la capacidad autorregenerativa de la naturaleza, la posibilidad de desarrollo de servicios eco turísticos sostenibles, que incluyan la promoción de la cosmovisión de los pueblos originarios.

Principalmente debemos ocuparnos, en esta etapa de revitalización del Pueblo Gayón, en la promoción de la gestión resiliente de sus territorios ancestrales una vez recuperados, generando en estos espacios oportunidades de empleos directos, muchos de ellos pueden ser aprovechados para actividades de turismo ecológico y cultural sustentable.

Es importante señalar que el impacto cultural y ambiental de la invasión sostenida ha afectado profundamente, a lo largo de los últimos 500 años, las condiciones de vida de las poblaciones originarias, impactando directamente la producción alimentaria. A consecuencia de la deforestación e introducción de especies animales como “el chivo”, sumado al cambio climático, ha traído como consecuencia la alteración del período de lluvia, la sedimentación, sequía de los ríos y las impredecibles inundaciones, que han generado la necesidad de repensar el hecho productivo.

Una de las principales consecuencias de la alteración de las condiciones ambientales son las migraciones forzadas hacia Barquisimeto y otras ciudades, reduciendo la capacidad de atención los servicios públicos receptores y concentrando un importante número de personas en la periferia de la ciudad en condiciones de pobreza.

En los últimos años, tras la determinación del Estado de reivindicar los derechos de los pueblos indígenas, el Pueblo Gayón ha sido reivindicado gracias a su inquebrantable resistencia y a la determinación de sus hijos de retomar sus bases sociales e identidad, siendo un ejemplo admirable de la autodeterminación de los pueblos.

El Pueblo Gayón, al igual que otros pueblos originarios debe concentrarse en generar y promover acciones resilientes y adaptativas que promuevan el regreso a sus territorios de origen. El reto para los próximos años estará en formar y sensibilizar a sus integrantes, para desarrollar estrategias de retorno y de producción, mantenimiento y atención de sus necesidades básicas desde la identidad, la sostenibilidad y la sustentabilidad.

Este principio de desarrollo para el Pueblo Gayón, permite la autogestión para la reducción progresiva del impacto negativo de la invasión tanto en las culturas como en el ecosistema, también permite visualizar las oportunidades de intercambio económico y cultural desde la simetría, la reciprocidad y la confianza. Los instrumentos de planificación resiliente además permitirían hacer agendas concretas de acción y la construcción y desarrollo de mapas de soluciones ajustados a sus necesidades y capacidades.

La visibilización de la revitalización resiliente del Pueblo Gayón nos ayuda, básicamente, a entender la resistencia activa y protagónica desde la identidad cultural. En nuestro país es necesario continuar impulsando labores de acción compartida, con la integración de todos los entes del Estado y la participación protagónica de la población en general, la planificación resiliente promueve acciones concretas y la aplicación de proyectos comunitarios se pueden hacer a través de asambleas y encuentros comunitarios, luego las acciones de ejecución y contraloría se sustentarían bajo la activación permanente de la comunidad. Nuestra experiencia como investigadores participativos de la revitalización cultural del Pueblo Gayón, nos permite hablar en términos concretos de la oportunidad para el desarrollo, que se abre cuando los pueblos se redescubren a sí mismos. El tan anhelado Estado Comunal, que permitirá el avance de la redistribución poblacional hacia espacios territoriales con incalculables potencialidades, sólo será posible a través de la participación voluntaria y consciente.

Gracias a la idea que hoy se concreta en hechos de la resistencia a través de las prácticas culturales podemos visualizar, planificar y desarrollar un estado pluricultural y multiétnico, basado en la identidad, el amor a la patria, la corresponsabilidad y la voluntad inquebrantable de ser los dueños de nuestra independencia y destino.

Daniel Mujica y Mariandrys Arriechi, jóvenes líderes del Pueblo Gayón





EL LARGO RECORRIDO DE UN PUEBLO QUE VIVE ENTRE AREITOS

Dra. Susana Betsabeth Diaz Aponte*

Presentado en Culturas En Resistencia, en la sede de la Universidad Nacional Experimental De Las Artes UNEARTE. Sala Aquiles Nazoa, Jueves 16 De Mayo De 2024. 4:00 Pm.

Los pueblos del Caribe nos encontramos vinculados culturalmente a los pueblos de América “Abya Ayala”, esta relación en nuestro imaginario colectivo como venezolanos es poco consciente, debido a los procesos vividos de transculturación¹ que nacieron con la modernidad y el sistema capitalista en el año 1492, tras el arribo a la cuenca Antillana y la conquista del continente americano por el invasor europeo. Estas invasiones generaron una dinámica distinta en el sistema-mundo, donde España y Portugal serían la cabeza del desarrollo del sistema capitalista mercantil y la sumisión de las cosmovisiones existentes en el continente, a través de un modelo de opresión que sería impuesto por medio de la guerra, y generaría violencia irracional instituida por la colonialidad, que justifica la invasión y exterminio del otro.²

De esta manera la modernidad con sus modos de opresión, provocó en América y el Caribe la segmentación, y deformación de las culturas que existían en el continente. Lo que impuso procesos de transculturación, hibridación cultural,³

* Susana Díaz / Caracas Venezuela (1978) Doctora Magna Cum Laude en Artes y Culturas del Sur por la Universidad Nacional Experimental de las Artes UNEARTE. Docente, bailarina interprete, coreógrafa, creadora, investigadora del saber cultural del Caribe y Latinoamérica desde la mirada contra hegemónica en pro de la conciencia emancipadora del Sur. Su investigación creativa se perfila hacia el encuentro que ocurre y va más allá de la palabra expresado en las múltiples formas de creación humana. 1 Ortiz Fernando, 1940, define el proceso de transculturación como “las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra”, el cual plantea que aparte de adquirirse una cultura distinta, también implica la pérdida o desarraigo de la cultura precedente para crearse nuevos fenómenos culturales”. En Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, La Habana: Editorial De Ciencias Sociales p 96.

2 Dussel Enrique 1994, “Es un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización” El encubrimiento del otro. Plural Editores Editorial/Editor: Plural Editores UMSA.

3 García Canclini Néstor, 1989, define a la cultura inmersa en una constelación de conceptos tales como: “modernidad-modernización-modernismo, diferencia-desigualdad, heterogeneidad multitemporal, reconversión” y el cual se expone como una visión conjunta de las estrategias de hibridación de las clases cultas y las populares” en Culturas híbridas estrategias para entrar y salir de la modernidad,

maneras de fragmentación que se interrelacionaron en un mecanismo de globalidad⁴ que ocasionan un cambio drástico en las relaciones entre el espacio y el tiempo. En nuestra subjetividad y en nuestras relaciones intersubjetivas. La modernidad ha desvirtuado la cultura en su diversidad de manifestaciones como cosmovisiones de los pueblos. Para nuestras culturas originarias, es sabiduría que se encuentra integrada a la totalidad de un “Ser”,⁵ que es madre naturaleza integradora, que vincula toda la vida presente en el planeta e interconecta con distintas dimensiones, como Pachamama⁶ Madre Tierra-cosmos, donde habitamos y somos habitados.

EL PUEBLO ARAWAK MADRE AMAZÓNICA CARIBE

Poco se habla del legado cultural del pueblo arawak. Sin lugar a dudas el pueblo con mayor presencia en América y el Caribe, desde la Argentina, Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, el Amazonas, Venezuela para continuar su recorrido cultural por el arco de islas de las Antillas y Centro América.

Los estudios científicos que se han hecho sobre este pueblo, sugieren que su origen ocurre entre el Amazonas, al pie de monte oriental andino y las cuencas altas de los ríos Madeira y Ucayali hace aproximadamente unos 4500 a 5000 años.⁷ Se cree que este pueblo debió emigrar desde la planicie inundable del Amazonas debido a un aumento demográfico insostenible, que los llevó a buscar tierras con ecosistemas similares, migrando hacia la cuenca del Orinoco y posteriormente continuar el proceso hacia la costa nororiental venezolana. Del pueblo Arawak se estima que pudo delinear rutas de navegación de alta mar, que le permitirían movilizarse por todo el mar Caribe hacia las grandes Antillas e incluso cruzar el Atlántico.⁸

4 Quijano Aníbal 2000, Colonialidad Del Poder, Globalización y democracia. <https://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>, Lima.

5 Bautista Juan José 2018, Partiendo de sus reflexiones en cuanto a resignificar el “Ser” hacia nuestras propias realidades, cosmovisiones; las cuales son concebidas en la existencia común del Abya Ayala y que sugiere la ruptura con la concepción filosófica moderna existencialista de la cultura griega. “(...) cuando se obtiene una visión global de la historia de la humanidad, es posible ubicar y reconocer muchas cosmovisiones, de lo que significa Ser humano, Ser culto, Ser fuerte, Ser justo, Ser bueno. (...) en notas de autor p 127” Que significa pensar desde América latina, pp 125-169.

6 Bautista 2018, “En la ciencia y filosofía moderna el conocimiento de la naturaleza debe conducir al conocimiento del espíritu, porque en ellas la naturaleza considerada como objeto siempre aparece como una mediación para lo humano, lo cual es siempre superior a la naturaleza” p323.

7 Greenberg Joseph (1956).

8 En este mar convivieron pueblos con conocimiento pleno en el manejo de las corrientes marinas, pesca, buceo, como parte importante de sus modos de existencia, en su mayoría procedentes de las familias lingüistas arawak, quienes surcaron estos mares hacia el Atlántico mucho antes de las invasiones europeas al nuevo mundo, dejando rastros de su paso en las islas Canarias, “a través de grandes embarcaciones de hasta veintiocho metros de largo, mayores que una carabela, con capacidad

En cuanto a la clasificación de las lenguas indígenas de Sur América Loukotka sostiene, que la denominación caribe pertenece a grupos indígenas que habitaron la región costera de Venezuela a la llegada de los conquistadores europeos en el oriente venezolano, y que estos presentaban entre sí diferencias en cuanto al grado de desarrollo cultural.⁹

Los pueblos arawak y caribes se relacionaban en el continente a través de acuerdos comerciales, intercambios, matrimonios e invasiones por dominios territoriales.

Marc de Civrieux en sus investigaciones cuestiona el uso generalizado del término caribe para referirse a grupos indígenas pobladores del oriente de Venezuela. Civrieux expone que la lengua común a las poblaciones caribanas septentrionales presentaba grandes diferencias con la lengua kari'ña, o caribe, de los indígenas de los llanos orientales del Guarapiche y de la Guayana, reconocidos como los verdaderos caribes.¹⁰

En lo que respecta al mar Caribe y el Arco Antillano, en el momento del encuentro con los invasores europeos, este se encontraba poblado, en gran parte por pueblos Arawak que procedían del Bajo Orinoco y de las costas de la península de Paria en Venezuela. Estas migraciones compuestas por grupos humanos, que habitaron la región de Saladero alrededor de 1000 años AP, comenzaron a producir por la desembocadura del río Orinoco hasta alcanzar las costas de la península de Paria y la isla de Trinidad, con fecha de unos 200 años AP¹¹ pudiéndose comprobar las huellas de su paso por Trinidad, Granada, San Vicente, Martinica, Guadalupe, Antigua, Santa Cruz y hacia las Antillas Mayores y las Bahamas. Por su parte, los arawak de las costas occidentales de Venezuela también se encontraban distribuidos en las islas de Aruba, Curazao y Bonaire.¹²

Probablemente en su extenso recorrido y encuentro con otros pueblos daría paso a un proceso de transculturación, estableciendo algunas características distintas, pero siempre manteniendo las huellas de la cultura madre amazónica,

para más de cincuenta remeros, con conocimientos de vela, la cual era realizada de algodón o fibras vegetales. Estas poblaciones poseían conocimientos de navegación lo suficientemente amplios como para realizar largas travesías, tanto diurnas como nocturnas pues navegaban orientados por el sol y las estrellas". Noboa Alvares Pablo, (2006) Los Araguaco-Taínos: Una Cultura Precolombina En Las Islas Canarias. Tenerife, Islas Canarias, España, Editorial Benchomo, S.L.E.

9 Sanoja, Mario y Vargas, Iraida, 1974, Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos, Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores. p159

10 Civrieux, Marc De (1980), Los Cumanagotos y sus vecinos, en Los aborígenes de Venezuela, Volumen I, Caracas, Venezuela: Fundación La Salle, p40.

11 Noboa Alvares 2006.

12 Noboa Álvarez 2006 pp 8-13.

evidente en las manifestaciones creativas, costumbres y desarrollo material. Para Fernando Ortiz,¹³ resulta evidente la existencia de una homogeneidad cultural al referirse a los habitantes de las Antillas que emprendieron expediciones a la costa de Yucatán y que de la misma manera los navegantes de Yucatán llegaron a las costas de Colombia y Venezuela. Para Ortiz es incuestionable que los idiomas Maya-Quiche poseen un fuerte sedimento caribe.

Los procesos migratorios del pueblo arawak nos muestra cómo una cosmovisión madre amazónica caribe, nos conecta de manera ancestral a una cultura que pudo extenderse desde el Amazonas a través de sus aguas por el continente y el mar, que pese a diferencias geográficas, muestra de manera evidente una cargada de oralidad, danza, canto, música, teatralidad, plástica. Es una estética muy similar, presente en las cosmovisiones y totalmente en oposición a la impuesta por el invasor europeo.

LA MUJER ARAWAK, MADRE AMAZÓNICA CARIBE. CUSTODIA DE LAS COSMOVISIONES DE UN PUEBLO.

Las mujeres indígenas tienen un rol clave dentro de los pueblos, es ella la garante de que ocurra la transmisión de las cosmovisiones de los pueblos, la historia ancestral, costumbres, en comunión con el cuidado y protección de la madre tierra. Son las mujeres las que resguardan el saber de las propiedades medicinales de las plantas, semillas, hierbas; poseedoras de los conocimientos de la vida animal, los cantos, las danzas, el alimento, las tradiciones orales, los tejidos, las pinturas y diseños que se aplican en las creaciones plásticas, el trabajo de la cerámicas y los textiles, los símbolos ancestrales. La mujer es la custodia y responsable de enseñar y perpetuar la cultura ancestral y los valores culturales.

En el caso del pueblo arawak existen rasgos bien definidos en cuanto a la presencia e importancia de la mujer, “es caracterizada por el predominio social y económico, el derecho materno; descendencia y herencia por línea femenina; culto a la Diosa Madre; ritos femeninos de pubertad; la mujer cultiva la tierra.”¹⁴ Resulta importante resaltar la “matrilocalidad”.¹⁵ Que significa la relación del yerno con la familia de la esposa, donde el esposo debe ir a vivir al lugar de residencia de sus suegros, lo que se convierte en ganancia en cuanto a la perpetuidad de la cultura ancestral femenina.

13 Ortiz Fernando, 1947, El Huracán Su Mitología Y Sus Símbolos. México, D. F, Fondo De Cultura Económica.

14 Girard Raphael 1968. Historia de las civilizaciones de América desde sus orígenes, Tomos I-II Y III, México Editores Mexicanos Unidos S.A.

15 Civrieux, Marc de 1980 Los Cumanagoto y sus vecinos. En: Los aborígenes de Venezuela. Vol. I, Monografía No. 26, pp. 27-239. Fundación La Salle. Madrid: Melsa., p147.

En cuanto a las crónicas del momento de la conquista y la clasificación de los pueblos, en numerosos textos se expone cómo los grupos caribes invadían a los pueblos arawak, acabando con todos los hombres y apoderándose de las mujeres, con quienes tendrían descendencia. Estas crónicas, más que evidenciar el aniquilamiento de un pueblo arawak, muestra la perpetuidad de una cosmovisión madre amazónica caribe, que continuará siendo transmitida de la madre a los hijos de grupos caribes con profundas raíces arawak.

Los habitantes de Haití, relatan que sus antepasados, unidos a los calibitos, salían de tierra firme para hacer guerra a los Arawak que habitaban en las islas y los caribes mataron a todos los varones y quedaron las hembras con ellos. Por eso la lengua de las mujeres que se conservó entre ellas es semejante en algunas cosas a palabras de los Arawak del continente o tierra firme, es cosa generalmente sabida, que las mujeres de las Antillas hablaban lenguas distintas que la de los hombres.¹⁶

LA VOZ ARAWAK PARA IDENTIFICAR A UN PUEBLO.

El tronco familiar Arawak, en un primer momento fue nombrado maipure por el misionero italiano Gilij¹⁷. Este fue el primero que señaló la existencia de un gran grupo de lenguas afines. “Posteriormente fue rebautizada como Arawak por Steinen en 1886. Pero los lingüistas que le sucedieron optaron por el vocablo Arawak en alemán, Arawak en inglés y arrouage en francés”.¹⁸ Esto en cuanto al uso del concepto del arawak insular, que fue utilizado por primera vez en 1871 por Brinton:¹⁹ el primero en identificar el nexo de las lenguas antillanas y lucayas con las arahuacas continentales.

Entre las primeras observaciones que recopilaría Mártir de Anglería en sus Décadas del Nuevo Mundo las obtuvo por los Lucayos que Cristóbal Colón trasladó a España. El Almirante llevaba un intérprete lucayo quien fue bautizado como Diego Colón, y que también fue el más importante informante de Bartolomé de las Casas, como el propio cronista reconoció. Cuando Oviedo o Las Casas documentan cualquier voz indígena e indican su significado, señalan que: “en el lenguaje de los indios desta isla”, “en lengua de indios”, pero nunca especifican a quiénes se están refiriendo, si son palabras taínas, lucayas u otras.²⁰

Otros estudios revelan que en el Caribe existió una lengua común que permitía relacionarse entre grupos, independientemente de la ubicación

16 Bachiller 1838, p 87.

17 Gilij Felipe Salvador S.J. Saggio di storia americana, publicado en 1780-1784, 1965, Ensayo De Historia Americana, Caracas, Academia Nacional De La Historia.

18 Valdés Bernal Sergio, (2007).

19 En su libro The Arawak Language of Guiana and its Linguistic and Ethnological Relations,

20 Observaciones Valdés Bernal 2007.

geográfica. Esta lengua sería utilizada para los intercambios comerciales y acuerdos sociales; se estima que era hablada desde la isla de Trinidad²¹ hasta Cabo Codera.²² Esta lengua se denomina chotomaimur, lo que significa: “Choto” = los muchos, gente y “maimur” = lengua, idioma; la lengua de los muchos o la lengua de la gente. También la han definido como caribe de la costa o caribe septentrional, “hablada en casi todas las parcialidades indígenas de la costa norte de Venezuela, desde Borburata y el lago de Valencia, al occidente, hasta la península de Paria, al oriente. De filiación lingüística Caribe, está presente como una variante dialectal cuyas variedades serían habladas en subgrupos”.²³

Estas observaciones nos muestran como nuestro mar Caribe y Abya Ayala se encuentran fuertemente emparentados a través de sus cosmovisiones, las lenguas de los pueblos indígenas que han sido sometidas a tantos estudios y clasificaciones desde nuestra mirada moderna no son distantes entre sí. Son más las similitudes que nos convocan como pueblos, que las diferencias que han sido bien marcadas por las barreras imaginarias modernas, las fronteras son solo cárceles que nos fragmentan y separan. Como diría el lingüista, investigador Sergio Valdez Bernal “el Mar Caribe realmente fue un gran Mar Arawak”.²⁴

AREITO COSMOVISIÓN DEL PUEBLO ARAWAK²⁵

Areito es definido por la Real Academia Española como “canto popular de los antiguos indios de las Antillas y de la América Central y la danza que se bailaba con este canto”.²⁶ Como manifestación se conoce poco, pues los textos que dan muestra de su existencia proceden del momento de las invasiones europeas a nuestras tierras; su historia, para la memoria occidental moderna, se encuentra basada en las crónicas descritas por el conquistador y evangelizador europeo. Sin embargo, Areito, para la sabiduría ancestral, es más que un acto de regocijo: es el encuentro comunitario donde perdura la cultura, es una filosofía de vida donde la palabra es canto-sonido-vibración-creación consciente que a través del cuerpo interactúa con

21 Ayala Lafée Wilbert y W. Wilbert 2011, Memoria histórica de los Resguardos Guaiquerí: Propiedad y territorialidad tradicional. Caracas: Ediciones IVIC. En prensa.

22 Civrieux Marc -1998. Los Chaima del Guácharo. Caracas: Banco Central de Venezuela. Colección V Centenario del Encuentro entre Dos Mundos: 1492-1992; 1498-1998; (11). P25. Biord Horacio. 2006. "Sistemas interétnicos regionales: El Orinoco y la costa noreste de la actual Venezuela en los siglos XVI, XVII YXVIII". En: Diálogos Culturales. Vol. 2. 85-120. Mérida: Universidad de los Andes (Cuadernos del Grupo de Investigación y Estudios Culturales de América Latina). (2006: 99-100).

23 Ayala 1994.

24 Observaciones En Torno Al Origen Asignado A Determinados Vocablos De Procedencia Indoamericana En La Última Edición Del Drae (2001)

25 De la tesis de Díaz Aponte Susana Betsabeth. 2021 Tesis Doctoral. Areito Entre La Historia Y La Palabra Una Creación Cultural. Universidad Nacional experimental de las artes UNEARTE. ©aracas. Venezuela.

26 Diccionario histórico de la lengua española (1933-1936).

lo existente como un solo ser, es la individualidad consciente, habitada y concebida como totalidad. Areito es, sin duda, la máxima expresión de transmisión oral de nuestra cultura ancestral. Fue evidente en los grupos arawak y caribes que convivieron y aún conviven en nuestro continente y Mar Caribe.²⁷

Areito es la palabra que se trasmite a través del canto, la música, danza, poesía, pantomima, expresión plástica y que es re-presentanda (traída al presente) en una gran composición llena de simbolismos donde se relatan hechos ocurridos en algún momento histórico comunitario. Es un encuentro que establece la unión y supervivencia de la comunidad, pues es a través de éste que se afianzan los lazos en la existencia del todo a través del uno. Areito es tradición que viene de nuestros pueblos originarios, es “historia viva” pues se encuentra llena de presente cada vez que es representada, y donde los involucrados (sujetos, sujetos-objetos)²⁸ son parte importante de esa historia que puede ser contada sobre un tiempo remoto y que al vivificarla en el presente abre las puertas a la comprensión e integración de una sabiduría ancestral nuestra. Que se encuentra contenida de pasado, presente y futuro, y que se percibe y comprende en el núcleo donde se desarrolla.²⁹

Para los cronistas de Indias o del nuevo mundo resultó interesante el modo de encuentro comunitario que poseían los habitantes de estas tierras. Pedro Mártir de Anglería, cronista oficial de la corte de Carlos V, en sus célebres Décadas del Nuevo Mundo menciona las costumbres de los pueblos que habitan el oriente venezolano:

Son los Chiribichenses sumamente aficionados a los agüeros, y amantes de los juegos, los cantares y la música. En varios crepúsculos se saludan alternativamente con varios instrumentos y cantos; a veces pasan ocho días continuos tañendo, cantando, danzando, bebiendo y comiendo: en ocasiones se dan a ello hasta quedar extremadamente rendidos.³⁰

Francisco López de Gomara los describe de la siguiente manera:

Tienen sus bailes y cantares, a los que llaman Areitos, donde refieren a una los hechos de sus dioses y varones ilustres, no tienen otros monumentos históricos sino los areitos, ni hay cosa que más estimen. Estos pasan

27 Díaz Susana Betsabeth pp30.-44.

28 El objeto comprendido como sujeto vivo y en interacción con el ser humano.

29 Díaz Susana p p 30-42.

30 Anglería Pedro Martir De, 1962. Décadas Del Nuevo Mundo En Venezuela En Los Cronistas Generales De Indias, Academia Nacional De Historia, Caracas, Volumen I, Década Octava, Libro VIII. pp29, 30. Pereira, Gustavo 2001, Costado Indio, Sobre Poesía Indígena Venezolana Y Otros Textos, Caracas Venezuela, Biblioteca Ayacucho.

tradicionalmente de padres a hijos por vía de enseñanza y ejemplo, contentándose sólo con la palabra a falta de letras³¹

Ramón Pane, quien describió las costumbres y modo de vida de las comunidades ubicadas en las Antillas, describe lo siguiente:

Lo mismo que los moros, tienen su ley comprendida en canciones antiguas, por las cuales se rigen, como los moros por la escritura. Y cuando quieren cantar sus canciones tocan cierto instrumento, llamado mayohabao, que es de madera, hueco, fuerte y muy delgado, de un brazo de largo y medio de ancho. (...) a su son cantan las canciones, que aprenden de memoria; y tocan los hombres principales, que aprenden a tañerlo desde niños y a cantar con él, según su costumbre³²

Fernández de Oviedo expresaría sobre los Areitos “como el mayor monumento histórico que más estiman los indios, pues estos pasan tradicionalmente de padres a hijos por la vía de la enseñanza y el ejemplo, alegrándose sólo con la palabra y con falta de letras”.³³ Oviedo describe la acción realizada por la comunidad, que en su danza es llevada por el Tequina, quien es el que marca los pasos, movimientos y la voz que será repetida al unísono por el grupo.

Júntanse mucha compañía de hombres y mujeres, y tománse de las manos mezclados, y guía uno, y dícenle que es el “tequina”, esto es, el maestro; y éste ha de guiar, ora sea hombre, ora sea mujer, da ciertos pases adelante y ciertos atrás... y andan en torno de esa manera, y dice cantando en voz baja o algo moderada lo que se le antoja y respóndele la multitud de todos los que en el contrapás o areito andan lo mismo, y con los concierto la medida de lo que dice con los pasos que anda dando; y como él lo dice, mismos pasos y orden juntamente en tono más alto.³⁴

Oviedo logra percibir la acción poética que existe en la manifestación y continúa en sus descripciones:

31 López Francisco de Gomara (1962) Historia general y Natural de las Indias, Caracas, Academia Nacional de Historia, Vol I, Libro XXV. p 301.

32 Pane Fray Ramón, 1974, Relación acerca de las Antigüedades de los indios, México, Siglo XXI, pp 33,34. Pereira Gustavo, 2001. Costado indio, sobre poesía indígena venezolana y otros textos. Caracas, Venezuela Biblioteca Ayacucho.

33 Pereira Gustavo, 2001, p35.

34 Fernández de Oviedo, Gonzalo. 1986..Sumario de la natural historia de Indias. Madrid, Primera edición en la Biblioteca Americana, 1950 Fondo de Cultura Económica. México, D. F. Nobao 2006, p125.

Las rimas o romances que entonaban los naturales, cantaban y bailaban a un mismo tiempo, recordando sus historias con el recitado monótono canto con que se acompañaban, y que era interpretado por todos, en forma de coro, o individualmente, por el guiador de la danza o relato, cuyas palabras repetían todos. Tomándose las manos unas veces y trabándose otras de brazo abrazo, seguían todos el ritmo de la música con el cuerpo, dando algunos pasos adelante y atrás. El relato duraba a veces desde uno a otro día.³⁵

Por su parte en la Historia General de las cosas de la Nueva España, en texto escrito por el fraile franciscano Fray Bernardino de Sahagún³⁶ quien dedicó gran parte de su vida a la lengua, costumbres y escritura del pueblo nahua, ubicados en parte de México y Centroamérica describe los Areitos como: “Las danzas que eran cargadas de simbolismo y religiosidad”.

También en estas danzas entraban mujeres públicas y danzaban culebreando y cantando y los que hacían el son para la danza, y los que regían el canto estaban juntos, arrimados a un altar redondo, que llamaban mamotzli. En esta danza no hacían ademanes ningunos con los pies ni con las manos ni con las cabezas, ni habían vueltas ningunos, más que ir con pasos llanos al compás del son y del canto, muy despacio, nadie osaba hacer ningún bullicio, ni atravesar por el espacio donde danzaban todos los danzantes iban con gran tiento no hiciera alguna disonancia. A la puesta del sol cesaba este Areito y se iban todos para sus casas y lo mismo hacían en cada casa cada uno delante sus dioses; había gran ruido en todo el pueblo por razón de los cantares y tañer de cada casa³⁷

Sahagún percibe el carácter espiritual expresado a través del cuerpo, en la danza y el canto. En la descripción de la manifestación es posible observar, la carga contenida en misticismo y sabiduría, haciendo referencia a un movimiento comunitario en plena conexión con lo ancestral, donde los individuos se articulan como un solo cuerpo, al compás de la música, el canto y los silencios. Llama la atención de Sahagún cómo al terminar el encuentro comunitario, se desplazan a sus casas para continuar desde allí los cantos. Esto muestra cómo la cultura ancestral se establece desde la conexión comunitaria, independientemente de que se encuentren todos o no, en el mismo espacio físico. Posteriormente, en sus descripciones, alude a la importancia de estos Areitos para la comunidad. Estos son tomados como la manifestación propia de su cultura, donde se relatan los orígenes,

35 Fernández de Oviedo, Gonzalo, 1986.

36 Sahagún, Bernardino, (s.f) Historia General de las cosas de Nueva España, Angel Maria Garibay (ed) 4 vols, México, Porrúa, libro II, capítulo VII, VIII, XIV, XXVIII.

37 Sahagún, Bernardino, (s.f)

historias, batallas y triunfos, misterios del mundo de los dioses, ancestros, y su relación con las individualidades que conviven en lo comunitario. Areito es entonces la manera ancestral de contar la historia a las siguientes generaciones.³⁸

Sahagún expone la existencia de un amplio repertorio de Areitos.

Había otra sala que se llamaba Mixcoacalli. En este lugar se juntaban todos los cantores de México y Tlatilulco, aguardando a lo que les mandase el señor, si quisiese bailar o probar u oír algunos cantares de nuevo compuestos y tenían a la mano aparejados todos los atavíos del Areito a tambor y a tamboril, con sus instrumentos para tañer el tambor y unas sonajas que se llamaban ayacachtli, y tetzilacatl y omichicauatztlí y flautas con todos los maestros tañadores y cantores y bailadores, y los atavíos del areito para cualquier cantar. Si mandaba el señor que cantase los cantares de Uetxotzincayotl, o Anahucayol, así los cantaban y bailaban, con los atavíos daba a los maestros y cantores que cantasen y bailasen el cantar que se llamaba cuextkyotl, tomaban los atavíos del areito conforme al cantar y se componían con cabelleras y máscaras pintadas, con narices agujereadas y cabellos bermejos, y traían la cabeza ancha y larga como lo usan los cuextecas y traían las mantas tejidas a manera de red, de manera que los cantores tenían muchas y diversas maneras de atavío, de cualquier Areito para los cantares y bailes.³⁹

En torno a la diversidad de descripciones sobre los Areitos, se puede percibir que serían extensivos a la vida colectiva, cargados de significado, presentes en todas las actividades comunitarias: desde el nacimiento, rituales de iniciación, matrimonios, épocas de siembra y cosecha, antes y después de la cacería, la pesca, así como para prepararse para las guerras o en el triunfo después de arduas batallas, en los momentos de duelo, angustias tristeza o separación.

Areito es la manera de comunicación ancestral que se manifiesta a través de la conexión comunitaria, siendo imprescindible para establecer los lazos de unión con otros grupos. Ya más recientemente, Ramiro Guerra⁴⁰ expone:

Se trata de un acercamiento entre las diferentes categorías del grupo, puesto que durante los mismos se rompía todo distanciamiento entre los estratos sociales de la colectividad, llegando incluso a tener funciones relacionadas con la economía tribal porque, mientras duraban, se concentraban las fuerzas para el

38 Diaz Susana 2021 pp30-44

39 Sahagún, Bernardino, (s.f), libro VIII, Capitulo XIV, p313.

40 Guerra Ramiro, 1993. Calibán Danzante. Monte Ávila Editores, Caracas, Venezuela.

trabajo agrícola, la construcción de casas y la propiciación de las fuerzas mágicas en pro de las lluvias o protección contra los huracanes.⁴¹

Para Fernando Ortiz⁴², Areito es símbolo de la máxima expresión de las artes musicales y poéticas de los indios antillanos que se encontraba representado en un conjunto de música, canto, baile y pantomima y que era aplicado a las liturgias religiosas, ritos mágicos, a las narraciones epopéyicas, a las historias tribales y a grandes expresiones de la voluntad colectiva.

Eran la compleja forma que tomaba entre los indios el fenómeno social que hoy decimos fiesta, la cual era entre ellos una institución de gran importancia. No solamente como goce de un excitante placer colectivo que enfocaba los anhelos y energías del grupo humano durante el tiempo de la espera y de la realización. Era una ocasión de establecer y estrechar relaciones no sólo entre los miembros indígenas de la misma tribu, o de tribus vecinas; y asimismo, entre las autoridades y los gobernados. El areíto era también una importante función social de sentido económico. Ante todo porque era la manera de formalizar el conocimiento de las fuerzas individuales para una empresa de trabajo colectivo, como la tumba de monte, la siembra, la fabricación de una casa, de un templo, de un batey, de un pueblo o de una gran canoa, la realización de una gran ceremonia sacro mágica que asegurase las cosechas o las lluvias y ahuyentase los desastres como el huracán.⁴³

Ortiz desde su visión ancestral Caribe puede percibir e ir más allá de la percepción de los cronistas de indias. Se extiende hacia una visión comunitaria creativa presente en las formas y en la representación estética, Ortiz observa en el Areito un modo de comunicación comunitario donde interviene todos en igualdad de condiciones. Veamos la siguiente descripción:

Más que definir una acción específica, el vocablo parece describir un tipo genérico de actividad colectiva de trascendencia en la que intervienen todos sus elementos culturales, la música y sus instrumentos, el canto y sus textos literarios y la danza, rigiéndolo todo como su fuerte actividad física. En esas ocasiones el mucho comer y beber hasta la embriaguez eran acompañados por el uso de sus mejores plumajes, pinturas decorativas en el rostro y otras partes del cuerpo, constituyendo todo esto la expresión de su mayor gusto estético en materia de lucimiento personal, (...) también incluidas el uso de aquellas mascararas del diablo que suelen ponerse⁴⁴

41 Guerra Ramiro P 12.

42 Ortiz Fernando. 1950. La Africanía de la Música Folclórica de Cuba. La Habana. Ediciones Cárdenas y Cía.

43 Ortiz Fernando, 1950, p 26.

44 Ortiz Fernando 1950, p 73.

Areito es la máxima expresión de transmisión oral de la historia ancestral de nuestras culturas originarias, es nuestra cosmovisión como herederos del pueblo arawak, y que hoy en día pese a los cambios vividos como seres modernos, en nuestras manifestaciones tradicionales como pueblos, la consciencia de areito continua viva. Es un ser consciente que está determinado en nuestra subjetividad como pueblo a perpetuar la existencia, pues vive cada vez que realizamos una manifestación tradicional y que podemos verlo de manera tan sencilla, oculto en una diversión oriental, en la culebra de Ipure, el mono de Caicara, el Tamunangue, Paloteo, e incluso en manifestaciones tradicionales que han sido consideradas exclusivamente del pueblo afrodescendiente, como podría ser un San Benito o San Juan por ejemplo. Nuestros areitos viven, se expandieron por las aguas. Es una cosmovisión que viajó geográficamente e históricamente velada para la modernidad y que existe y perpetúa la historia y sabiduría ancestral de nuestros pueblos, a través de un lenguaje oculto en el canto palabra, la música, la danza, pantomima, el teatro y expresiones plásticas como la pintura, escultura. Areito pone en evidencia un modo de comunicación vivo que trascendió el etnocidio y que durante el proceso de transculturación se mantuvo en resistencia.

REFERENCIAS:

- Armellada Fray Cesáreo, C bentivenga de Napolitano, Literaturas Indígenas Venezolanas, Caracas, Monte Ávila Editores. Armellada, Los cantos del piache.”, Vista Panorámica de la “Literatura Pemón”, revista Montalbán, caracas, universidad católica Andrés bello, 1972.
- Armellada, Pemonton Taremurú, Cantos Mágicos de los Indios Pemón, Universidad Católica
- Arrom, José Juan Fray Ramón Pané: Relación acerca de las antigüedades de los indios, 3 ra ed. México, D. F. Siglo XXI Colección América Nuestra
- Ayala Lafee Cecilia, Ernests Wilvert, Guaiqueri gente de Mar, Fundaciom la Salle, Caracas Venezuela, 2012.
- Bachiller Morales Antonio, Cuba Primitiva. Origen, Lenguas. Tradiciones E Historia De Los Indios De Las Antillas Mayores y Las Lucayas. Bautista Juan José, ¿Que Significa Pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental, Monte Ávila Editores Latinoamericana C.A. Caracas, Venezuela, 2018,
- Castillo Bior Horacio el (re) aprendizaje de una lengua extinta: etnogénesis entre los cumanagotos del Nororiente de Venezuela Laboratorio de Etnohistoria y Oralidad, Centro de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Venezuela (IVIC)
- Carrasquero G., Ángela. Finol, José Enrique. García G., Nelly. 2009, Símbolos, espacio y cuerpo en la Yonna Wayuu, Revista de Ciencias Sociales v.15 n.4 versión

impresa ISSN 1315-9518

- Civrieux Marc, Watunna, Mitología Makiritare, Caracas, Monte Ávila editores. 1970
- Civrieux Marc de, relación y magia Kariña, revista Montalbán, Caracas, Universidad católica Andrés bello, 1974, N3.
- Colombres Adolfo, Teoría Transcultural de las Artes Visuales, Producciones Editoriales C.A, Caracas Venezuela 2011
- Fray Ramón Pane. Relación acerca de las Antigüedades de las Indias, México, Siglo XXI, 1974.
- García De León Griego Antonio El Mar De Los Deseos El Caribe Hispano Musical. Historia Y Contrapunto, Siglo veintiuno editores Buenos Aires, Argentina .
- Dussel Enrique.1994. El encubrimiento del otro. Plural Editores.
- Dussel Enrique. 2007. Para una erótica Latinoamérica. El Perro y la Rana.
- Galeano Eduardo. septuagesimosexta edición, revisada y corregida, 2004. Las Venas abiertas de América Latina. Siglo XXI editores.
- Guerra Ramiro. 1993. Calibán danzante. Monte Ávila Editores.
- Gilij Felipe Salvador S.J. Ensayo de Historia Americana, Caracas, academia Nacional de la Historia. Vol II. 1965
- J.M Macías, Diccionario Cubano. 1885
- González Nández Omar La Lectura De Las Piedras: Arte Rupestre Y Culturas Del Noroeste Amazónico Universidad de Los Andes, Venezuela Boletín Antropológico, vol. 38, núm. 99, Universidad de los Andes. 2020
- Hegel G. Fenomenología del Espíritu. Fondo de la cultura económico, Edición Pub. IBook México, 2010
- Hermoso González José Manuel, Mujer y Una Nueva Humanidad, Cosmográfica C.A, Valencia Venezuela, 2010
- Noboa Alvares Pablo, Los Araguaco-Taínos: Una Cultura Precolombina En Las Islas Canarias.
- Ortiz Fernando. La africania de la música folklorica de cuba. La habana. Ediciones Cardenas y Cia. 1950.
- Ortiz Fernando. El huracán su mitología y sus símbolos. México, D. f, Fondo de Cultura Económica, 1947
- Ortiz Fernando, Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar
- Pereira, Gustavo Costado Indio, sobre poesía indígena venezolana y otros textos, Caracas Venezuela, Biblioteca Ayacucho. 2001
- Sanchez, Emilia Matos La Musica en la Historia General de las Cosas de la Nuyeva España, Fray Bernardino de Sahagun, Espiral Cuaderno de Profesorado, 2009. Pp 66-77.
- Sahagun, B, Historia General de las cosas de nueva España, Angel Maria Garibay (ed) 4 vols, México, Porrúa, libro II, capitulo VII,
- Valdés Bernal Sergio, Observaciones En Torno Al Origen Asignado A Determinados Vocablos, Anuario de Lingüística. XXI-XXII (2005-2006), pp. 17-65 © 2007. Universidad de Valladolid. 19 Taylor (1961 y 1977))

El espacio y los objetos

CULTURAS
En Resistencia

**Guillermo Peláez
Machado**



EL ESPACIO Y LOS OBJETOS. Herramientas al servicio del poder durante la imposición colonial

Guillermo Peláez Machado*

Ponencia presentada en “Culturas en Resistencia”, espacio del Centro Internacional de Estudios para la Descolonización “Luis Antonio Bigott”, en la sede de la Universidad Nacional Experimental de Las Artes UNEARTE.
Sala Aquiles Nazoa, Jueves 20 de junio De 2024. 4:00 Pm

El trabajo cuyos resultados parciales se presentan hoy aquí, es una investigación histórica que parte de una necesidad práctica urgente, cotidiana y paradójicamente casi desconocida. En este sentido, pretende ser una especie de exposición de cómo el sentido común nos hace ignorar algunos de los aspectos de nuestra realidad más cotidiana, cubriéndolo de una apariencia de normalidad, conformismo y cerrándonos a cualquier otra posibilidad. Algunos de los hallazgos de los que se nutre nuestro trabajo, forman parte de un proceso de búsquedas relacionadas con la necesidad de producir alternativas en el ámbito del espacio y los objetos, entendidos comúnmente como áreas de acción del diseño y la arquitectura pero que aquí se muestran como parte sustancial, también, de la práctica por la transformación social. No podríamos esperar sino esta urgencia, en el contexto de un mundo en el que una buena parte pugna por una transición a aquellas nuevas relaciones sociales que decidamos darnos.

Aunque relativamente escasas, no son totalmente novedosas las investigaciones que abordan el rol del espacio y de los objetos en la implantación de distintas formas de relaciones sociales. Entre estos destaca, por ejemplo, David Harvey, quien centra su análisis en las radicales transformaciones espaciales producidas en Europa a partir del siglo XIX. Sin embargo, olvida que uno de los casos más drásticos y dramáticos de transformación espacial, se produce a partir de la colonización europea en América. Este proceso se da de manera disímil en los distintos entornos geográficos en que se produjo. No es igual la transformación que se produce en sociedades predominantemente estratificadas como la mexicana, que la producida en una de nuestras regiones de estudio principales: el actual nororiente

* Profesor e investigador en Unearte y el Centro Internacional de estudios para la descolonización Luis Antonio Bigott. Viene adelantando una investigación sobre el diseño de objetos y espacios como herramientas para la transformación social a través de proyectos financiados por entes como Fonacit y especialmente a través del trabajo como docente investigador en la mención Artes del diseño del PNF en Artes Plásticas de Unearte, de la que es cofundador junto con la profesora Carla Guerrero.

de Venezuela, habitado por diversos pueblos que de manera predominante tenían formas de organización social no-jerarquizada.

En la Nueva Andalucía —nombre que se le dio desde mediados del siglo XVII a los actuales estados Sucre, Monagas y Anzoátegui—, la instauración de los pueblos de misión, con sus viviendas criollas, presentan una imposición con respecto a cómo el espacio es percibido, concebido y vivido; esto si tomamos en cuenta las ideas que desarrolló Henri Lefebvre a este respecto. A partir de una concepción espacial sustentada en principios geométricos de ortogonalidad, se produce una segmentación en la percepción del espacio, que viene a representar un modo de vida estratificado en un plano espiritual y material. Así, el espacio de los pueblos de misión, es vivido a partir de una percepción en la que el centro es el espacio religioso por excelencia (la iglesia), que parece emanar hacia el exterior —con una intensidad inversamente proporcional a la distancia—: poder político, económico y religioso. Se produce así una ruptura con el espacio indígena anterior, en que esta estratificación no era posible. La segmentación geométrica del espacio, basada en los ángulos rectos y las parcelas de terreno rectangulares, instaaura a la par, la noción de propiedad privada, prácticamente inexistente en sociedades igualitarias como la caribe.

Este tipo de procesos de transformación espacial, no son de ninguna manera rápidos ni exentos de costo para el invasor. Por el contrario, llevan aparejados una suma importante de violencia física y simbólica, ejercida en nuestro caso de estudio a través de la figura de los frailes. Decimos violencia simbólica, por cuanto se produce una imposición paulatina sobre los sistemas de creencias y sus manifestaciones objetuales y espaciales; pero también física, por cuanto los frailes podían actuar de la mano de cuerpos armados, en un principio conformados por extranjeros que durante siglos encuentran una enconada resistencia de las naciones que se negaban a aceptar una forma de organización social colonial.

La dificultad de este proceso, se ve reflejada en la historia de los pueblos de misión, con sus continuas rebeliones, abandonos por parte de los indígenas, destrucciones de los poblados y refundaciones, que continúan con seguridad hasta bien entrado el siglo XVIII. Las experiencias de transformación espacial, motivadas por causas de fuerza mayor, como las migraciones derivadas de guerras, imposición estatal o crisis territoriales de diversa índole, muestran en la dificultad de las personas para adaptarse a los nuevos espacios, la importancia de los modos de vida y su relación con la producción espacial. Son tan notables como recurrentes, los casos en que la migración del campo a la ciudad, lleva aparejada la perplejidad de las personas, ante la inexistencia de terreno para la siembra o la cría de animales.

En ocasiones, esto ha provocado intentos de forzar los espacios urbanos, produciendo situaciones que más que pintorescas (como criar cerdos en un

apartamento), reflejan la íntima relación que se establece entre un grupo social y la conformación de su espacio con la consecuente dificultad para romper esta relación de forma definitiva.

Cuando la transformación del espacio es tan extrema como la producida durante la instauración misional en la Nueva Andalucía, no es difícil imaginar el duro choque que debió representar para los grupos reducidos en los pueblos de misión. El modelo de representación espacial instaurado durante las misiones, aún cuando tuvo sus particularidades, si lo comparamos con el modelo de los centros poblados seculares, es fácilmente identificable dentro de la misma concepción urbanística en un sentido general. La primacía de la ortogonalidad, planteada en las leyes de indias a partir del mandato de construir trazando líneas desde la plaza central “a cordel y regla”, se da también en las misiones.

La instauración de una sociedad de clases y sus connotaciones espaciales, puede apreciarse al mismo tiempo desde cada una de las categorías establecidas por Lefebvre. El espacio jerarquizado es vivido como tal por cuanto el pueblo de misión es la representación simbólica de una jerarquía pero también impone unos límites (adentro, afuera; centro, periferia), por medio de paredes, calles y otras líneas presentes o imaginarias que en ocasiones pueden impedir el ingreso físico de ciertos grupos a determinadas áreas.

Los objetos que pueblan un determinado espacio, interactúan con este en un plano simbólico a la vez que formal. Incluso aquellos objetos construidos con una finalidad supuestamente decorativa, no escapan a una lógica de relaciones sociales concretas. Los artefactos de tipo decorativo, tienen la peculiaridad de que forman parte de una apertura que se ofrece, en el sistema de objetos, a la adquisición y disposición de artículos, que vendrían a revelar las particularidades de un determinado propietario o familia. Podríamos proponer una escala que va del espacio a los objetos funcionales y termina en los objetos decorativos. En esta escala, el espacio tiende a ser fijo, como sucede, por ejemplo, en los apartamentos, que ofrecen limitadísimas posibilidades de adecuación a las necesidades o gustos de los propietarios. Por otra parte, los objetos, a lo largo de la historia han estado sujetos a modas de media y larga duración, limitadas por las posibilidades de variación a lo interno de una vivienda. Pero desde el momento en que surge la posibilidad productiva y económica de disponer objetos decorativos en la vivienda, estos ofrecen amplísimas posibilidades de personalización, desde su naturaleza misma hasta su colocación, lo que les afirma en el extremo opuesto a una estructura más bien fija o de larga duración como la vivienda o las calles.

A diferencia de cuestiones como los rituales o los adornos corporales, que pueden estudiarse desde la antropología como un sistema de signos, análogo al

lenguaje, el espacio y los objetos tienen una cualidad tangible que incide de manera directa en las relaciones. Esto implica, que sin necesidad de que medie un proceso de asimilación de los símbolos que sin duda están también implícitos, condicionan los cuerpos, estableciendo límites y posibilidades concretas, los del acceso público o privado a diversos espacios y el desplazamiento en determinadas direcciones.

ORÍGENES DEL SISTEMA DE TRAZA ORTOGONAL EUROPEO

La instauración de un plano cuadrículado en las ciudades americanas, a partir de la colonización hispánica, ha sido explicada en base a la implantación de un modelo de campamento militar de origen romano, llamado castrum. Este sistema, habría sido empleado durante la expansión militar de dicho imperio, al punto de que en el nombre de ciudades inglesas como Lancaster, Chester, o españolas como Castro, se conservan claramente los rastros de esta terminología latina. Sin embargo, no es difícil establecer una relación con el tipo de ciudad planteado por Hipódamo de Mileto, según se recoge del empleo del término “plano hipodámico” para referirse, aún en la arquitectura contemporánea a una traza conformada por módulos rectangulares. La información que tenemos sobre el sistema hipodámico, nos llega de Aristóteles en su Política, quien sin embargo le critica por considerar su sistema, políticamente inadecuado para las relaciones de poder entre las partes —artesanos, agricultores y militares—.

Por otra parte, una extraña contradicción que a efectos práctico-lógicos podemos encontrar en la implantación del modelo cuadrículado de castrum en el campamento romano para fines militares, radica en el hecho de que el propio Aristóteles, considera que para las casas y para una vida agradable, el plano al modo de Hipódamo es el “más agradable”, pero a los fines de la defensa militar de la polis, conviene en cambio una estructura más irregular, que “hace difícil la salida de la ciudad a las tropas extranjeras y es difícil para los atacantes encontrar su camino”. Concluye brevemente Aristóteles, que lo ideal sería combinar algunos sectores con una estructura de “viñas en formación compacta” para fines de seguridad y otros sectores trazados regularmente para la belleza: “así irá bien para la seguridad y la belleza”.

La atribución que Aristóteles hace a Hipódamo de la invención del trazado de las ciudades, como tantas otras que se han hecho erradamente a los griegos, puede cuestionarse a partir de que es bien sabido que Hipódamo aprendió en su ciudad de Mileto, métodos de urbanismo que trasladó a las ciudades que Pericles le encargó. Pero no solo eso, sino que la mención que hace Aristóteles a la apariencia extravagante de Hipódamo, sugiere una influencia persa, de la que podría haber extraído muchos aspectos sobre la organización urbanística, tanto él como quienes le precedieron en la planificación de Mileto.

SISTEMAS ESPACIALES AMERICANOS

En Nuestra América, podemos identificar la existencia de urbanismos en forma de traza ortogonal, con una tradición evidentemente muy diferente a la europea. Es decir, que para 1492, ya había algunas naciones que empleaban viviendas con planta en forma de ángulos rectos. Un antecedente bastante temprano, podemos encontrarlo en la cultura Kotosh, hacia más de 3800 años, que construyó recintos ceremoniales de planta cuadrada aún antes del desarrollo de la cerámica. Sin embargo, la estructura de planta rectangular, puede ser especialmente ilustrativa en casos como el de Tenochtitlan o El Cusco. En ambos casos, la planificación espacial de los mexicas e incas, parece reflejar el tipo de sociedad altamente jerarquizada que conformaron. En tal sentido, la invasión europea no implicó gran apremio por transformar radicalmente la organización espacial, sino que bastó con sobreponer las estructuras inmuebles de poder, como iglesias y gobernaciones, en los antiguos templos y palacios originarios. De este modo, y por un efecto de continuidad patente en las formas espaciales, los numerosos pueblos que tributaban a los mexicas, por ejemplo, mantuvieron una dinámica no muy diferente, pero esta vez al servicio de los colonizadores.

Será entre las naciones con organización social más igualitaria, como por ejemplo las caribe, donde la relación de no-supeditación de unos sobre los otros, y la resolución de la tensión entre individuo y colectivo, se decante por el beneficio de estos últimos; que el contraste con los invasores se manifieste de forma más radical en el espacio. Los caribes, fueron mayormente depositarios de una tradición espacial, que se caracterizaba por su forma elíptica o circular. Pero el siguiente rasgo, aún más sustancial que la pura forma del contorno habitacional, es la no-diferenciación entre espacio familiar y comunitario. La familia y la comunidad, conforman una integralidad que se hace evidente en un espacio amplio, que pueden habitar alrededor de 300 personas —lo que lo hace más parecido a un urbanismo que a una casa— y en el que no hay límites que denoten la propiedad privada de ningún objeto ni un acceso diferenciado a algún tipo de privilegio.

Este tipo de espacio, que permitía la reproducción de relaciones sociales igualitarias y sin propiedad privada era del todo incompatible con casi todos los aspectos del modelo moderno-colonial. En este sentido, los frailes jugaron un papel clave para la implantación del modelo colonial a través de varios aspectos: en lo económico, propiciaron el desarrollo de una economía propiciadora del mercantilismo, implantando en muchos casos actividades como la minería y el monocultivo; en lo familiar, por medio de un modelo de padre, madre e hijos, de tipo patriarcal y que tiende a aislar al núcleo familiar del resto de la comunidad; este tipo de aislamiento es posible por medio de una ideologización, pero especialmente por medio de los límites físicos que impone una casa con una puerta,

en la que no caben más de seis u ocho personas, separada de las demás viviendas. La implantación del sistema espacial moderno y colonial en el territorio caribe, implica no solo generar un nuevo sistema de relaciones sociales, sino sentar las bases para que este se reproduzca, manteniéndose inalterable en el fondo. Una vez instaurado, solo cambian aquellas formas más superficiales que no atentan contra los principios de oposición entre lo propio y lo ajeno; la jerarquía y la concentración de poder. La misma dinámica se produce en los objetos, que aunque aparenten cambios periódicos, no hacen sino mantener más o menos las mismas relaciones sociales.

IMPOSICIÓN OBJETUAL

La reproducción de un espacio para la jerarquización social, como el impuesto a partir de la conquista europea, trae aparejado un sistema de objetos adecuado al mismo fin. Un caso prototípico de cómo una serie de objetos se enlaza con la concepción ideológica y jerárquica espacial, podemos encontrarlo en la mesa del comedor cuadrada con sus cuatro sillas. Debemos primero considerar que en un plano rectangular anida una casa rectangular; dentro de esta una mesa rectangular y bajo esta, sillas rectangulares, que se acoplan por cada uno de sus cuatro costados. En el plano del pueblo, vemos esquematizado un poder político concentrado en el centro y la fragmentación en los roles que juegan sus habitantes: mientras unos ejercen gobierno, otros adoctrinan, otros siembran, otros trabajan la madera, otros el hierro, etc., Esta separación en oficios especializados, más o menos útiles a lo palpable o por el contrario a las ideologías más abstractas que propugna el sistema de dominación colonial, se refleja en las viviendas habitadas por la familia reducida, limitada a un único oficio. A su vez, lo que pasa dentro de la vivienda, es que cada una de las cuatro sillas, encajada en su lugar correspondiente o usada como asiento de cada miembro de la familia, sirve para indicar el carácter de individuo de cada uno. La silla que va a cada lado de la mesa, reproduce el concepto abstracto y novedoso, indispensable para el capitalismo desde sus etapas más incipientes, de fe en el individuo, que como toda creencia, busca evidencia en situaciones cotidianas. Tampoco debemos perder de vista que la mesa es, en la tradición judeocristiana, antes que nada un altar, sobre el que se hacen sacrificios de sangre animal y que luego, con el sacrificio de Cristo y el ritual prefigurado en la última cena, permite que en la mesa del altar cristiano ya no haga falta derramar más sangre en su sentido literal, ya que ahora la carnalidad del rito se produce por la vía milagrosa de la transustanciación. Esa mesa del hogar, en la que en la tradición judía se sienta el patriarca, corta el pan y lo bendice; y en la tradición cristiana el padre célibe administra la ostia, no es muy diferente a la mesa familiar cristiana. De este modo, una idea aparentemente circunscrita al ámbito estricto de la religiosidad y las creencias, tiene también una connotación social patriarcal, individualista y de especialización.

En otros casos, como el de la iglesia, la jerarquización del espacio por medio de los objetos es aún más evidente. En el altar, se concentra todo el poder divino y en las primeras filas de los bancos, se sientan los notables del poblado, tanto españoles, como indígenas a quienes se les ha conferido una autoridad de forma generalmente arbitraria. Conforme nos alejamos más del altar, se van sentando los fieles de menos importancia política y económica.

Sin embargo, no debe desdeñarse que así como la organización social igualitaria y la negación a especializarse en disciplinas específicas persiste entre los indígenas, algunos objetos cotidianos, que parecen ser reflejo de esas relaciones sociales que no tienen en el centro la producción de grandes excedentes para que los acumule algún señor, se imponen al entramado espacio-objetual hispánico. El más vivo ejemplo de esto lo encontramos en la butaca —este término es de origen caribe cumanagoto, aunque la forma del objeto parece ser arawak continental y antillano, entre quienes estaba destinado a un uso por caciques y chamanes—, objeto propiciador del descanso solo superado por el huazatur —hamaca o chinchorro en lengua caribe del oriente venezolano—. Ambos objetos, de una perfección formal y funcional tremenda, que les ha hecho perdurar hasta hoy, son, además de un signo de la eficacia del diseño indígena, una representación de una vida cotidiana en la que se le podía prestar más importancia al descanso y el reposo de lo que se haría en una Europa todavía bajo la sombra del oscurantismo. El entusiasmo con que los europeos y el resto del mundo asimilarían la hamaca y la butaca, es un signo de cómo el anhelo por vivir una vida más allá del trabajo como fin último, según nos los recuerda Paul Lafarge, ha persistido desde su imposición como mecanismo de extracción y administración de la vida, o la muerte, según se mire.

ALGUNAS IDEAS DE CIERRE

Para hacer cualquier ejercicio propositivo en materia espacial u objetual, es necesario que empecemos con un intento de reflexión en torno a la manera en que nuestros espacios realmente se expresan, no como imaginamos que son o como han sido planificados. En Venezuela, tenemos porcentajes mayoritarios de población que habita en viviendas autoconstruidas de tipo urbano o campesino y que aún cuando han tomado muchas de las técnicas y la ideología asociada a la planificación urbanística moderna, puede estar obedeciendo a maneras de relaciones sociales más igualitarias que están aún latentes. Por ejemplo, el hecho de que la vivienda prototípica campesina y notablemente la del barrio caraqueño, por ejemplo, crezca —hacia arriba o los lados, según pueda— conforme crecen los miembros de la familia, da una idea del dinamismo con que se concibe el espacio, al margen de la imposición de límites a la extensión de la familia. Por ende, la estructura monolítica del apartamento, de tan difícil adecuación a los cambios familiares, termina estando

limitada a una realidad bastante más parcial de lo que su ideología hegemónica nos predica. Así como la familia venezolana en su mayoría no consta únicamente de padre, madre y dos niños, sino de abuelos, suegros, ahijados, tíos y demás, el espacio se adecúa a esas relaciones, y en la cocina —verdadero epicentro de la casa — o la acera y el patio —lugares de reunión por excelencia—, pueden gestarse dinámicas de poder en las que, por cierto, el patriarcado y el capital se resienten, ante su incapacidad de administrarnos a su gusto, como es ley.

**Pueblo Chaima. Cultura de
cuevas, pueblo de guerreros**

CULTURAS
En Resistencia

Carmen Leonor Gutiérrez



PUEBLO CHAIMA

Cultura de cuevas, pueblo de guerreros

Prof. Carmen Leonor Gutiérrez*

Ponencia presentada en “Culturas en Resistencia”, espacio del Centro Internacional de Estudios para la Descolonización “Luis Antonio Bigott”, en la sede de la Universidad Nacional Experimental de Las Artes UNEARTE. Sala Aquiles Nazoa, Jueves 20 de junio De 2024. 4:00 Pm

UBICACIÓN

La población de Caripe se localiza a unos 900 metros sobre el nivel del mar, en las faldas del Cerro Negro o Gran Cerro del Guácharo de la Serranía del Turimiquire, en el corazón mismo del Macizo Oriental de la Cordillera de la Costa, zona nororiental del Estado Monagas, República Bolivariana de Venezuela.

DATOS ÉTNICOS

Previo a la invasión por parte de los ibéricos, la región donde hoy tiene su enclave la pequeña ciudad de Caripe estuvo poblada por la Nación Chaima, de la gran familia caribe, cuyos asentamientos se ubicaron a lo largo de la serranía desde la costa del Golfo Triste (Edo. Sucre) hasta los llanos de Monagas, incluyéndose aquí las montañas de La Margarita, Yucucual y el Turimiquire (San Antonio, Cumanacoa), entre otros. Estas poblaciones perduraron largo tiempo tras la conquista, tanto así que aún a finales de 1700, el sabio Alejandro de Humboldt la registra como la nación más numerosa de la región.

Como ocurre en toda la América hispana los testimonios sobre las comunidades originarias que existen son en su mayoría lo que se desprende de los relatos de los cronistas de indias, en el caso de Caripe dichas crónicas las hicieron los monjes capuchinos aragoneses, es por ello que la información documentada más antigua que se conoce referida a los indios chaimas fue la dejada por Fray Francisco de Tauste, misionero, historiador, filósofo, investigador y escritor del vocabulario, gramática y catecismo de la lengua chaima en la misión de Santa María de los Angeles del Guácharo. Probablemente el sacerdote hizo su primera visita a la cueva

* Carmen Leonor Gutiérrez. Cronista municipal de Caripe, cultora popular, bailadora, cuenta cuentos, historiadora, educadora, madre, mujer de pueblo.

del Guácharo en 1678. Su relato se titula “Misión de los religiosos capuchinos de la provincia de Cumaná”. Así, el padre Fray Buenaventura de Zaragoza y el padre Torrelsnegros elaboran escritos e informes donde se refleja la vida de la comunidad Chaima, por supuesto, desde su visión colonialista y religiosa.

La cueva del guácharo es de gran importancia para este pueblo aborigen. Los Chaimas son los guardianes de esta cueva o “mina de grasa” pues, como es sabido, los primeros habitantes de nuestras tierras no construyeron templos sino que esta función la desempeñaron las grandes cuevas de las montañas. Este es el caso de la cueva que es lugar de peregrinación de los pueblos vecinos en busca de la grasa de los guácharos que les servía de alimento y para dar vida a las antorchas que les protegían de la oscuridad y el frío. Asimismo, muchas semillas depositadas por estas aves en los salones exteriores de la cueva gozan de propiedades curativas, todo lo cual era un legado de sus propios ancestros cuyas almas moraban allí, desde donde velaban por sus criaturas. Esta circunstancia origina una simbiosis mágico-religiosa de elementos donde la cueva y las aves moradoras en ella son entes benefactores de la comunidad indígena. Estos aborígenes eran agricultores y excelentes cazadores. La situación geográfica del macizo, entre el Golfo de Cariaco y los llanos de Monagas, da lugar a que los antiguos pobladores fueran además comerciantes intermediarios entre los pobladores de las riberas del mar y los que dominaban los llanos monaguenses. De los primeros obtenían sal, perlas, entre otros, provenientes del Golfo de Cariaco, probablemente de Araya y Cubagua; y de los segundos esclavos y posiblemente oro y piedras preciosas venidas de la orilla del río Amana. Según refieren las crónicas, las indias del macizo venían adornadas con perlas y daban los indios a los invasores flechas de oro y algunas otras piezas de oro trabajadas en forma de caracuríes y águilas.

Aún se destacan en el lugar topónimos y otros vocablos Chaima, tales como Caripe (Guerrero), Turimiquire (asiento del sol), guácharo (ave que llora y se lamenta) y Urimare (mujer guerrera), entre otros.

En el proceso de penetración española la visión del invasor acerca del poblador aborigen se relaciona íntimamente con la política conquistadora de España, monarquía que trajo en el siglo XVI todo el espíritu medieval.

Luego de la contrarreforma, los reyes católicos tratan de organizar una economía agrícola fundamentada en las posibilidades de las nuevas tierras, pero nunca supieron sacar provecho del trabajo colectivo y el sentido comunitario de las tribus. El aborigen posee alma según su criterio, motivo por el cual debe ser rescatado del cieno de la idolatría, estableciendo así el desprecio por las costumbres nativas, hecho este que se expresa a través de una extrema crueldad y violencia por parte de los conquistadores.



Guácharo (*Steatornis caripensis*), ave descrita por primera vez para la ciencia por el sabio Alejandro de Humboldt.

EL ABORIGEN COMO OBJETO DE LA CONQUISTA CIVIL Y ESPIRITUAL

Los españoles no religiosos no se contentaron más que en llevar adelante su empresa con la mira puesta en tierras y riquezas, cometiendo todo tipo de abusos y atropellos contra los nativos, quienes por su parte se levantaron muchas veces contra los españoles haciéndoles frente.

Como consecuencia de ello, y tras largos años de experiencia, los conquistadores toman conciencia de que los aborígenes sólo se reducirán a través de la acción de los misioneros.

Por ello el rey de España en cédula dada en el año de 1654 encarga a Don Pedro de Brizuela, Gobernador de Cumaná, la reducción de los aborígenes, repitiéndole que “... la conquista de aquellos indios no se había de hacer a fuerza de armas, sino con obreros espirituales de que necesitaban...”¹ razón por la cual se encarga a las órdenes católicas españolas la fundación de pueblos en los territorios por ellos conquistados.

1 De Carrocera, Buenaventura en Misiones de los capuchinos en Cumaná.

MISIONEROS

Los capuchinos aragoneses son los primeros en establecerse en los territorios de tierra firme en la Misión de Cumaná (o de Nueva Andalucía) que es la más antigua de América. En términos generales fueron extendiéndose desde el Golfo Triste hasta Cumaná y luego desde la Misión de Píritu hasta el Orinoco, incluido su delta.

Los capuchinos son considerados los grandes misioneros en este mundo de transición, pudiendo afirmarse que son ellos —sin menospreciar a las otras órdenes— los mayores responsables de la obra de evangelización en Venezuela. La acción catequizadora de estos monjes tuvo lugar a lo largo del dilatado territorio de esta provincia desde mediados del siglo XVII hasta concluido el primer decenio del siglo XIX, período en el que se inicia la Guerra de Independencia que dio término con las misiones en Venezuela. A comienzos de 1700 tiene lugar la segunda etapa en la misión de los capuchinos aragoneses. La misma está signada por acontecimientos importantes, uno de ellos son las ordenanzas impartidas por el gobernador de Cumaná José Ramírez de Arellano para el mejor gobierno de los indios, lo cual se convierte en una nueva estructura de la misión.

La decisión de los capuchinos funda casi todos los pueblos de los estados Sucre y Monagas. Bajo la tutela de los frailes, los Chaima adquieren ciertas nociones de economía doméstica y otras costumbres distintas a sus modos ancestrales. De tal manera, al conuco primitivo lo reemplaza otro cuyas herramientas son utensilios traídos de ultramar, como machetes, cuchillos, hachas de hierro, etc. Es importante destacar la entereza de los capuchinos quienes reunieron a las tribus errantes, sobre todo por causa de los abusos de los capitanes y encomenderos españoles. Ellos en ocasiones se opusieron abiertamente a la violencia de estos, y bajo esas condiciones organizaron los pueblos de misión cuya existencia favoreció los progresos de la agricultura.

Hacia el año de 1716 se logra penetrar en este territorio, y en 1717 el padre Simón de Yabar establece el pueblo de Caripe bajo el patronato de San Miguel Arcángel. En 1718 una rebelión indígena arrasa con todos los pueblos fundados en la región por lo que aquel Caripe resulta incendiado. Así, es sólo en 1734, luego de arribar a un convenio con los jefes chaimas, que se reconoce el lugar y se decide la fundación, la cual es ejecutada por el capuchino Fray Pedro de Gelsa, secundado por el indio bautizado Esteban Caripe y treinta chaimas que los acompañaron el 12 de octubre de ese año. De esa manera se establece el pueblo misional de Caripe bajo el patronato del Santo Ángel Custodio y la Santísima Virgen del Pilar, en el lugar de la hoy Plaza de Caripe y sus alrededores se delimitaron los



La cueva, vista desde su interior.

primeros solares para la iglesia y los conucos de los indios. Entre las “ventajas” que ofrecían las ordenanzas dadas el 1700 estaba el que se pusiesen escuelas de leer y escribir en lengua castellana, para lo cual el maestro debía ser pagado con los bienes de la comunidad. Asimismo, se establecieron labranzas de maíz, yuca, algodón, así como la creación de un centro de acopio y una casa de la comunidad.

Los indios disfrutarían de tiempo suficiente para el trabajo y el descanso. Con esta filosofía laboral los monjes comienzan a organizar el poblado, bajo cuya orientación aprenden los indios —quienes ya sabían cultivar maíz, algodón y vituallas— a cultivar café, caña de azúcar y plátano, en virtud de lo cual los capuchinos organizaron la siembra de todos estos renglones con fines comerciales.

Es importante señalar en este punto que el Caripe es el guerrero guardián de la cueva sagrada, y es una vez cristianizado el líder a quien llamaron Esteban, cuando se establecieron en este lugar los españoles y de allí continúan la colonización del territorio, con el sometimiento del pueblo warao, vecino por el área del Río San Juan y la región deltana.

Para entonces se decidió ubicar un corregidor en Santa María de los Ángeles, para que gobernara a los indios, se ocupara de la enseñanza, y tuviera jurisdicción, mas no podía inmiscuirse en causas criminales.

Este corregidor debía cuidar de que los indios fuesen a misa, establecieran sus casas en el poblado, que se pusieran las escuelas de leer, escribir y hablar en lengua castellana, también este funcionario podía azotar públicamente a los indios si no asistían a misa.

Tales disposiciones obedecen paradójicamente a la solicitud de los propios religiosos según se deduce de la siguiente cita “...Advierten los monjes Capuchinos sobre el peligro que corren las misiones de perderse y perderse ellos, una de las causas era la inconstancia de los indios, se hacían necesarios españoles que los contuviesen, les sirviesen de freno y de ejemplo a sus destemplanzas, siendo tal su inconstancia que de pronto se iban a los montes seis, quince y hasta treinta familias y a veces pueblos enteros. Todo lo cual no podría remediarse sino con españoles cuyo número era insuficiente pues no habría en toda la provincia sino unos ochocientos hombres, siendo precisos muchos más.” 1-(AGI.Sto Domingo,641.tomado de Carrocera ob. Cit. P194)

El 26 de marzo de 1761, llega a este pueblo de misión el Gobernador y Capitán General Don José Diguja, para ese entonces bajo el curato del padre Casimiro de Borja, había Cabildo de indios y oficiales de guerra. Los indios ya entendían el idioma castellano y se mantenían de la labranza de sus conucos, donde todo lo sembrado se cosechaba en gran abundancia por la gran fertilidad de las tierras. Su iglesia estaba pobre y en ruinas por lo que el gobernador dispuso que se construyera una nueva con la ayuda de los indios sin que esto los distrajera de sus otras labores. En la iglesia se podían apreciar imágenes de San José, la virgen y Cristo, era pobre en alhajas y ornamentos.

Según el informe de Diguja sobre la misión Santo Ángel Custodio habían setenta y tres hombres de armas, ochenta y seis familias para un total de trescientas nueve almas, y ochenta y seis casas. Aun para esta fecha no se habían establecido las contribuciones de los indios.

Con el tiempo, hacia el año de 1776, la casa comunitaria de los capuchinos se convierte en el Real Hospicio y Enfermería de Nuestra Señora del Pilar de Caripe, donde llegaría a funcionar la prefectura de las misiones convirtiéndose así esta población en su capital administrativa. Por otra parte, lo benigno del clima favorece el restablecimiento de los sacerdotes de los males que les aquejan. En este pequeño convento establecen los misioneros telares sencillos construidos por ellos donde se tejían los lienzos de algodón para vestir a los indios y establecer comercio. Asimismo, se organizan en junio las matanzas de guácharos para las fiestas de San Juan, tiempo durante el cual los indios debían donar su porción de aceite de guácharo para el alumbrado de la iglesia y comerciar el resto con los sacerdotes, estableciéndose así progresivamente las obligaciones o tributaciones.

Toda la región vive durante la colonia el despotismo de los corregidores, siendo muchos los informes y protestas elevados hasta la misma corona denunciando a estos funcionarios, quienes amparados por los capitanes generales, o por pertenecer a una familia poderosa, abusan impunemente de su autoridad, llegando en ocasiones a ser tan poderosos como los propios gobernadores, quienes se muestran impotentes para frenar sus desmanes. En 1765 y 1768, respectivamente, el Gobernador Urrutia de Cumaná envía sendos informes al rey sobre la manera inhumana en que estos funcionarios explotaban al indio. En 1782 el rey Carlos III, enterado ampliamente de la situación por Real Cédula, decide enviar al Oidor Luis De Chávez y Mendoza, quien, según instrucciones, debía abocarse al estudio de la vida del indio y a verificar las tierras que podrían adjudicarse a los pueblos como ejidos. Chávez y Mendoza recorre junto a su comitiva las provincias de la Nueva Andalucía y de Nueva Barcelona, indagando así sobre la situación de los indios y de las tierras.

Gracias al informe presentado por el corregidor con los avales del padre Torrelosnegros, prefecto de la misión de Caripe para el momento, se establecen las tierras de los indios en un documento colonial que le da a los chaimas hoy la legitimidad de sus derechos ancestrales, y si bien es cierto que su documento les fue entregado en 2016, aun permanece en un limbo turbio donde pareciera que existen intereses particulares que no le dan curso al registro local del mismo.

A la fecha de hoy sobreviven unos doce apellidos que están distribuidos en todas las parroquias del municipio Caripe Monagas, y los municipios Rivero y Andrés Eloy del Estado Sucre, vecinos, los chaimas se guardaron en estas serranías y sobrevivieron.

Para el año 2008 se les otorgo el reconocimiento como nación en resistencia. Desde entonces se van ocupando los espacios, contamos hoy con un concejal chaima desde el 2014, tres escuelas bilingües, rescate del idioma, del que quedó la escritura pero se perdió el canto, la fonética, y se viene recuperando gracias al apoyo de algunos organismos y el empeño de docentes del lugar.

TIERRA DE CUEVAS

Caripe es una región cárstica por esa razón alberga dentro de su territorio un sistema de cuevas y grietas entre las que destaca la gran Cueva del Guácharo, lugar sagrado del pueblo chaima, como ya mencionamos. Un chaima es un choto, el hombre, el individuo hombre o mujer, cuando ese choto muere su alma va a la cueva y allí en las grandes rocas es juzgado de acuerdo a cuanto de bueno hizo de lo que le tocaba hacer en su vida, eran predestinados según este mito. Si cumplía con lo preindicado salía de nuevo a la luz, a la vida en lomos de la diosa Eiquema, culebra de agua o macaurel, de lo contrario procedía el castigo de Yuriquian o Ivoroquiamo, el de la muerte súbita y el de la muerte lenta.

Igualmente encontramos que el conjunto de cuevas de la región son considerados lugares sagrados donde habitan los duendes o camaritas, y sólo con el permiso de ellos se puede entrar de lo contrario pueden perderse en las diferentes galerías.

La nación chaima es un pueblo sedentario muy antiguo y que se desarrolló alrededor de un sistema de riego natural que existe en esta región del turimiquire, especialmente en el macizo de Caripe y las estribaciones montañosas que van hasta el Golfo Triste y otras hacia los llanos de Monagas. En el desarrollo de esta cultura se puede apreciar una mitología de profundo significado como son el mito de Amanaroca, el mito de la serpiente, el cerro de ánimas, que parecieran ser los fragmentos de un conjunto de creencias y prácticas que fueron desmembradas por la conquista y la cristianización.

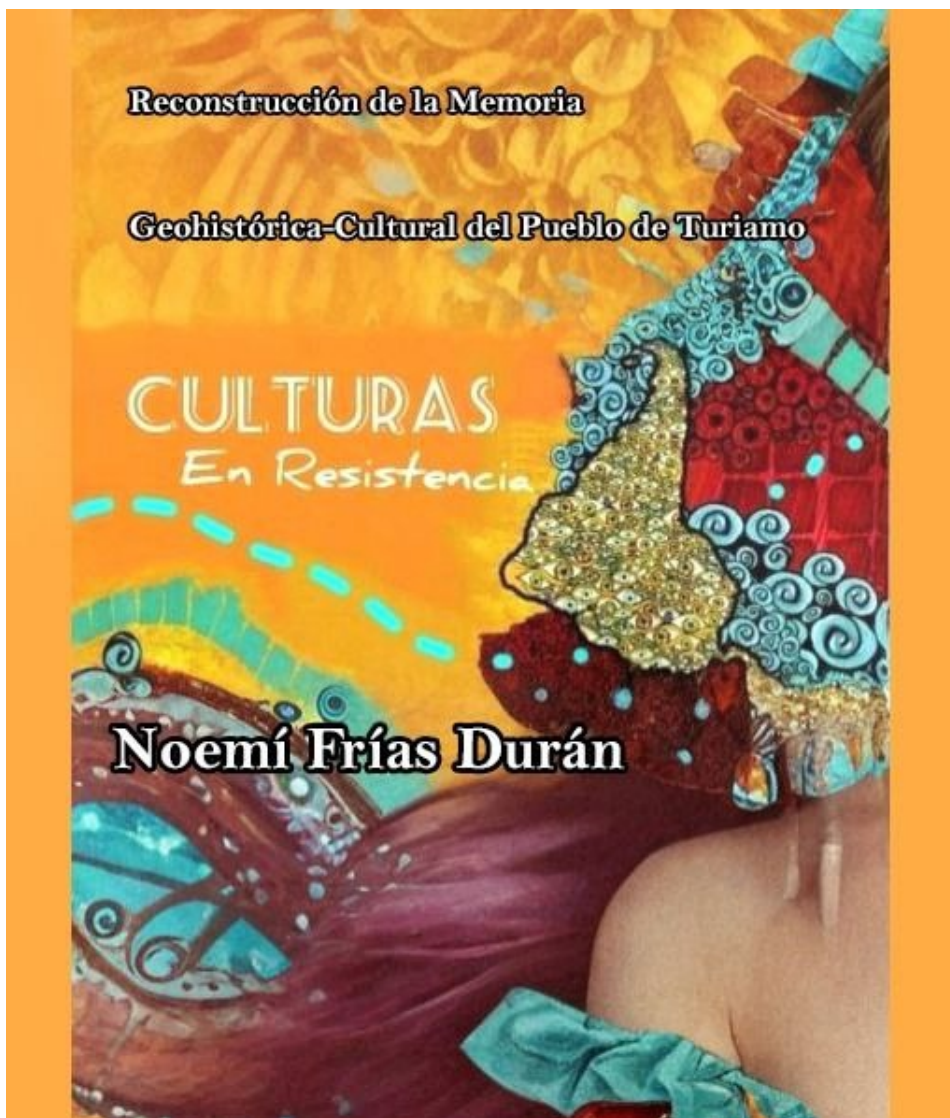
El mito de la serpiente es común a toda la región, ellas viven en las lagunas, son productoras de agua para el beneficio de toda la comunidad, se desplazan por dentro de las montañas a través de las cuevas y se alojan en las lagunas, una de ellas en Ipure en el turimiquire jurisdicción del Municipio Acosta de Monagas, la otra esta en la Laguna Grande, en Cerro Negro Caripe, y la hija de ésta se encuentra en la Laguna de Campoma, Municipio Rivero del Estado Sucre.

LA PESCA DE GUÁCHAROS

Para los meses de mayo y junio los chaimas realizaban la pesca de guacharos, porque en ese tiempo están gordos los pichones, ellos se valían de largas pértigas, con ellas se subían hasta los nidos y los desbarataban. Una vez caían los destirpaban y asaba para sacar la manteca. Estos pescadores debían llevar ofrendas al cámara o duende guardián y solicitar su permiso para hacer la pesca, igualmente debían informarle cuanto iban a llevar y no se podían pasar del número a riesgo de sus vidas.

LA MUJER CHAIMA

Las bellas guerreras Caribes eran muy cotizadas como esposas en la región caribe y la cuenca amazónica, además eran chamanas curanderas, y eran entregadas con dote en matrimonio en las distintas tribus con quienes los caribes intercambiaban. Ellas eran portadoras culturales en ese mundo prehispánico; transmitían la lengua, los conocimientos de la guerra, técnicas artesanales y el uso de las plantas medicinales, esta circunstancia era también común a la mujer chaima. La abuela chaima jugaba un importante papel en la recolección y transferencia de las semillas a los nietos para su permanencia en el tiempo. Es por ello que la mujer en esta cultura goza del aprecio y el respeto de toda la comunidad.



RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA GEOHISTÓRICO-CULTURAL DEL PUEBLO DE TURIAMO COMO SÍMBOLO DE RESISTENCIA ANTE LA MIGRACIÓN FORZADA DESDE HACE 67 AÑOS

Dra. Noemí Frías Durán*

Presentado en Culturas En Resistencia, en la sede de la Universidad Nacional Experimental de las Artes UNEARTE. Sala Aquiles Nazoa, Jueves 11 de julio de 2024. 4:00 Pm

En el contexto del Decenio Internacional para las personas afrodescendientes, capítulo Venezuela, y la U+0066irma del Decreto Nacional Afrodescendiente, en el cual la República Bolivariana de Venezuela jugó un papel fundamental en América Latina y El Caribe en el año 2019, a través del cual se impulsó la Reparación Mundial de los Derechos Humanos de las personas afrodescendientes, se consideró la pertinencia de resarcir la violación de los Derechos Humanos y todo tipo de exclusión que afectó aproximadamente a 350 familias afrodescendientes que conformaban la población de Turiamo, ubicada en el estado Aragua, Venezuela, quienes en 1957, durante la dictadura de Marcos Pérez Jiménez, de manera abrupta, fueron desalojados de su territorio. La ardua revisión documental, hemerográfica, así como entrevistas a las 15 familias de turiameros y turiameras que sobreviven junto a sus descendientes, constituyeron aportes investigativos relevantes que con el sustento de la fenomenología social y el método narrativo-biográfico, se erigen como el potencial ontoepistemológico para generar el proceso de reconstrucción de la memoria geohistórico-cultural del pueblo de Turiamo, con miras a convertirse en un medio divulgativo y comunicacional de una población que lleva 67 años como migrante en su propio país, invisibilizada para el resto de la población venezolana y no incluida en las políticas públicas del Estado en lo referente a las dinámicas socioeconómica, cultural y educativa.

*Profesora de Historia y Ciencias Sociales. Instituto Pedagógico de Caracas (1075), con Maestría en Enseñanza de la Historia. Universidad Pedagógica Experimental Libertador- Instituto Pedagógico de Caracas (1996). Doctor en Cultura y Arte para América Latina y El Caribe. Universidad Pedagógica Experimental Libertador- Instituto Pedagógico de Caracas (2011). Postdoctorado en Educación-Sociedad-Ambiente. Universidad Pedagógica Experimental Libertador- Instituto Pedagógico de Caracas (2019). E-mail: frias.noemi@gmail.com

REFLEXIONES INICIALES

Sin duda vivir, sentir hasta traspasar la piel el desalojo del espacio territorial donde por siglos han estado asentados, generación tras generación, los que han sido tus ancestros constituye un tejido de múltiples aristas emocionales que las palabras no describen bien cuando se desarrolla la narración. Es imposible como investigadores evitar que se aceleren los latidos de nuestros corazones y, en más de una ocasión al dialogar con los afectados, sentir que se agolpan a nuestros ojos las lágrimas, no por lástima ¡jamás!, sino por la profunda injusticia que reconocemos e interpretamos. Se llevó a cabo un 21 de marzo de 1957 con la población afrodescendiente (niñas, niños, adolescentes, ciudadanos y ciudadanas) del pueblo de Turiamo, ubicada en la Costa Caribe del Estado Aragua, una de las 24 entidades territoriales que conforman el país de Venezuela.

Derivado de esas acciones que violaron los Derechos Humanos de más de trescientas familias turiameras despojadas de manera abrupta de su territorio y obligadas al desplazamiento forzado, a lo largo de estos sesenta y siete años, observamos que no se han implementado acciones contundentes que tributen a culminar de una vez por todas con la gran injusticia de migración interna que, desde la década de los cincuenta del siglo pasado, han mantenido las turiameras y turiameros en diversidad de las entidades político- administrativas del territorio venezolano.

Bajo estas circunstancias consideramos la pertinencia de llevar a cabo un proceso investigativo que tributara y generara un producto intelectual, con miras a argumentar con profundidad y firmeza que el Estado venezolano debe ejecutar acciones contundentes que honren los postulados inherentes a las Reparaciones¹ Sociales, establecidos por la Unesco para saldar las injusticias y atropellos que se emprendieron hacia el contingente humano de africanos y africanas, sometidos a prácticas de esclavización durante el período de colonización y postcolonización, del cual Venezuela es firmante. Sin duda, que este proceso de Reparaciones Sociales, constituye una ocasión propicia, para que, bajo éstos parámetros, se pensara en reivindicar y hacer justicia con la población del Pueblo de Turiamo, que como ya referimos, fue desalojada de manera abrupta de su espacio territorial ancestral durante el gobierno dictatorial de Marcos Pérez Jiménez.²

Con la convicción y fuerza emotiva que genera sumergirse en un proceso investigativo asumido como misión y compromiso moral, derivado de vínculos

1 Reparaciones. En el contexto de solventar violación de los Derechos humanos y reparar a las personas y países víctimas de la esclavitud, discriminación. Se Establece el Decenio Internacional para la población afrodescendiente.

familiares y afectivos con gran parte de turiameros y turiameras convertidos y asumidos como actores sociales con quienes establecimos un diálogo ampliado, Ingrid Selga Flores y mi persona Noemí Frías Durán, emprendimos la investigación que ofrecemos de manera sistematizada en el presente artículo, siguiendo los postulados ontoepistemológicos del paradigma socioconstruccionista, fortalecido por el método narrativo-biográfico, donde el entretendido de entrevistas cualitativas, documentos del Archivo General de la Nación, Archivo Arquidiocesano de Caracas, fuentes hemerográficas, así como, documentos familiares (cartas y fotografías), contribuyeron significativamente a la elaboración de tres aportes en torno a la “Reconstrucción Geohistórica-Cultural y espiritual del pueblo de Turiamo desde múltiples aristas” que tributarán a la visibilización del pueblo de Turiamo ante los organismos públicos inherentes y con la potestad de toma de decisión, para al fin facilitar el retorno de turiameros, turiameras y sus descendientes a sus tierras ancestrales y por ende, ser incluidos con la especificidad de ciudadanos turiameros y turiameras en las políticas públicas del Estado venezolano.

Por otra parte, a lo largo de los diversos trabajos de campo realizados en el proceso investigativo que estábamos desarrollando, a través de los diálogos afectivos con nuestros informantes claves (turiameros, turiameras y descendientes), pudimos entrever en muchos de sus testimonios la tristeza de no poseer diversidad de medios informativos, formativos y divulgativos que contribuyesen a fortalecer el sentido de pertenencia, arraigo e identitario de los y las descendientes nacidos fuera del terruño ancestral, con miras a ser garantes que las nuevas generaciones contaran con una fuente de conocimiento en la que se plasmara gran parte de su cotidianidad, de sus antepasados, de su herencia cultural y en especial, compartir las diferentes acciones y estrategias planificadas para impulsar el retorno al Pueblo de Turiamo, desde el mismo momento que se había derrocado la dictadura de Marcos Pérez Jiménez, causante del desalojo de sus tierras originarias y por ende del destierro que los obligó a desplazarse hacia varias de las entidades estatales de nuestro País.

Sin lugar a dudas, las Reparaciones Sociales abren un sendero de esperanza para redimir los atropellos, los múltiples maltratos e invisibilizaciones de miles y miles de poblaciones afrodescendientes, en diversidad de espacios territoriales a nivel mundial y, al centrar nuestra mirada en el contexto latinoamericano y en especial Venezuela, nos avocamos con significativa relevancia en el pueblo de Turiamo, ubicado en las costas del Estado Aragua, que recientemente cumplieron 67 años desde que, de manera abrupta, su población constituida por niños, niñas, adolescentes, hombres y mujeres, fueron desalojados de su terruño.

En el presente se han evidenciado, afortunadamente, acciones de carácter oficial a través de diversidad de Ministerios, que se vienen articulando a través de

Seminarios Formativos vinculados a las Reparaciones Sociales, como es el caso de: Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Ministerio del Poder Popular de Ciencia y Tecnología y el Ministerio del Poder Popular de Relaciones Exteriores, sustentados en una política de formación, comunicación, divulgación y, en especial, visibilización, aspectos motivadores que tributan al verdadero trabajo en equipo, con el firme propósito del retorno de la población de Turiamo a sus tierras y avivar emprender con nuevos bríos la lucha por concretar los sueños y derechos que los cobija como ciudadanos y ciudadanas, en el marco de las Políticas de Reparaciones Sociales, donde Venezuela aparece como firmante y por tanto, comprometida a cumplir con todos los postulados.

Iniciado nuestro proceso investigativo de manera espontánea por los vínculos familiares que nos une a gran parte de los turiameros y turiameras, recibimos información del Seminario de Reparaciones Sociales que liderizaban articuladamente el Ministerio del Poder Popular para la Ciencia y Tecnología y el Ministerio del Poder Popular para las Relaciones Exteriores, al cual no dudamos en asistir e incorporarnos a la línea de investigación: “Reparaciones territoriales del pueblo afrodescendiente: tierra, territorio, territorialidad, cumbe-comuna y estudios de casos emblemáticos”, bajo esta premisa, registramos el Proyecto “Volver a Turiamo. Espiritualidad Geohistórica-Cultural Memoriada” contando con el financiamiento del Mincyt.³

Sin duda, se abría un abanico de oportunidades para escribir, fortalecer y divulgar la memoria geohistórico-sociocultural y espiritual del pueblo de Turiamo, por cuanto de manera documentada y organizada no se posee, y bajo esta misma perspectiva, tributar para que se constituyera en relevante alternativa para respaldar, argumentar y fundamentar las acciones reivindicativas a exigir al Estado venezolano, ante el violento proceso migratorio interno, todavía vigente. La sistematización de todo este proceso de investigación y de generación de conocimiento, se concretó en tres aportes: Un documental,⁴ un cuadernillo⁵ y un libro.⁶ En el presente artículo compartiremos en especial, de manera sucinta, los aspectos más relevantes del Libro “Reconstrucción Geohistórico-Cultural del Pueblo de Turiamo. Una aproximación desde múltiples aristas.”

3 Ministerio de Ciencia y Tecnología de Venezuela

4 “Volver a Turiamo” Documental elaborado con el financiamiento del Mincyt

5 Reconstrucción Geohistórico- Cultural del Pueblo de Turiamo. Una aproximación desde múltiples aristas.” Con una extensión de 55 páginas en formato historiográfico para socializar en el ámbito de Educación Primaria.

6 Reconstrucción Geohistórico- Cultural del Pueblo de Turiamo. Una aproximación desde múltiples aristas” con una extensión de 120 páginas para público en general.

CONSTRUYENDO LA VISIBILIZACIÓN DEL PUEBLO DE TURIAMO. UN ENTRAMADO GEOHISTÓRICO, CULTURAL Y ESPIRITUAL PARA IRRUMPIR EL DESTIERRO FORZADO DESDE HACE 67 AÑOS

Bajo el sin fin de premisas que comenzaron a emerger, nos trazamos convertirnos en portavoces de los turiameros y turiameras y por ello, el entramado de la producción que generamos se sustenta en la metáfora de la conversación.⁷ En otras palabras, emerge un proceso de co-construcción, desde los testimonios (oralidad), fuentes documentales, fuentes hemerográficas y fuentes fotográficas. Lo respaldamos desde los aportes que nos proporciona el Método Narrativo-Biográfico que nos permite generar una discursiva desde el mundo de vida de cada uno de nuestros entrevistados y entrevistadas, que a lo largo de nuestra disertación se han convertido en sujetos históricos desde los significativos aportes de su temporalidad y espacialidad memoriaada.

Sin duda, se podrá apreciar, el relevante encuentro de mundo de significados que emerge entre los turiameros, turiameras, descendientes y quienes estamos llevando a cabo la presente investigación.

En coherencia con estas reflexiones, organizamos como primer aporte de generación de conocimiento bajo la estructura de formato de libro “Reconstrucción Geohistórica-Cultural del Pueblo de Turiamo. Una aproximación desde múltiples aristas”, en clave de afroepistemología, para dar un paso adelante e iniciar, el investigarnos e interpretarnos desde nuestra génesis impregnada de herencia africana y en perspectiva descolonizadora.

Este primer aporte intelectual, acordamos, debía estar sustentado en varias aristas, una de ellas sería: develar el proceso geohistórico del Pueblo de Turiamo, ausente en los libros de Historia de Venezuela; visibilizar el entretejido sociocultural de la génesis ancestral de los turiameros y turiameras derivado de la diáspora africana en el territorio venezolano; impactar comunicacionalmente a la población del territorio nacional a través de los productos intelectuales que se generaran, para incidir en minimizar el gran desconocimiento que se tiene en torno a todo lo concerniente al pueblo de Turiamo vinculado al destierro y migración forzada a lo largo de 67 años; y en especial, sensibilizar a la Comisión sobre la Verdad Histórica para activar de manera contundente, el proceso de Reparación Social con la población de Turiamo.

7 Propuesta de metodología narrativa de Efraín Márquez Pérez (2006) en el cual se interrelaciona el aporte de los que escriben (autores), los que hablan (testimonios de entrevistados) y la reflexividad de quien investiga

En coherencia con los postulados ya referidos, co-construimos este primer aporte intelectual de la presente investigación en el libro: “Reconstrucción Geohistórica-Cultural del Pueblo de Turiamo. Una aproximación desde múltiples aristas”, bajo la siguiente secuencia:

1.-RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA GEOHISTÓRICA- CULTURAL DEL PUEBLO DE TURIAMO

En este apartado se desglosan varias perspectivas vinculadas al entramado geohistórico por los que ha transitado el pueblo de Turiamo desde su inobjetable asentamiento indígena perteneciente al grupo de los Arawak, en la Costa Caribe del territorio venezolano. Su posterior constitución como encomienda y transformada con el tiempo en hacienda, destinada al cultivo del cacao de manera predominante como propiedad de familias blancas criollas y mantuanas, entre las que sobresalen los Rada, Tovar, Mijares, La Roche, Solórzano, entre otras, quienes incorporadas directa o indirectamente al comercio negrero, adquirieron esclavizados traídos en condición de secuestrados de la población del Congo preferiblemente, para el arduo trabajo del cultivo y comercialización del cacao y otros rubros.

Con miras a proyectar el proceso de transformación en tiempo y espacio bajo la perspectiva de sucesión de presentes que nos refiere Ramón Tovar en una de sus obras, *El Enfoque Geohistórico*,⁸ abordamos de manera sucinta los casi cuatro siglos transitados por el pueblo de Turiamo. Se destaca, a groso modo, el proceso de colonización del territorio venezolano, actividades de explotación económica en el renglón agrícola con la utilización preponderante del esfuerzo físico-mental de la población africana secuestrada del Congo e interrelacionadas a la Diáspora africana que se intensificó a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII en Venezuela, a su vez constituyeron parte del circuito geopolítico, mientras fuimos Colonia de España, como puede observarse en el gráfico No.1, en el cual la interrelación global-local y local-global a pesar del proceso de Independencia en el siglo XIX, no logró erradicar, en su totalidad, la tendencia monoprodutora y dependiente que sigue predominando hasta el presente.

El propósito de mostrar la imagen de ese proceso de interrelación de lo mundial a lo local y de lo local a lo mundial, transitando lo internacional, nacional y regional es, sin duda, visibilizar el protagonismo en mayor o menor incidencia del pueblo de Turiamo, en coherencia a la dinámica geohistórica de esas escalas socioeconómicas.

8 Tovar, Ramón (1981) *El Enfoque Geohistórico*. Caracas. Academia Nacional de la Historia.

En este mismo apartado, con el apoyo del versionar de los turiameros, turiameras y descendientes, certifican la significativa ruta del cacao en la Costa Caribe del Estado Aragua, un sendero propio en el entramado geohistórico del pueblo de Turiamo.

2.- DESPOJO TERRITORIAL EN EL CONTEXTO DE MÁS DE 300 AÑOS DE HISTORIA

Sustentado en un abordaje de los procesos geohistóricos en clave retrospectiva: presente-pasado-presente, se devela los aspectos más relevantes que motivaron el desalojo abrupto del espacio territorial donde por más de 300 años había estado asentado el pueblo de Turiamo. Desalojo que de inmediato generó un desplazamiento forzado. Hasta ahora, a pesar de no construirse la Base Naval, objeto principal del desalojo, pues, en una primera instancia, fue derrocado el gobierno dictatorial de turno, y luego se consideró que había fallas en el terreno para la construcción de una Base Naval, han transcurrido 67 años de ese 21 de marzo de 1957 y la población de Turiamo, constituida por más de 350 familias en aquel tiempo del desalojo, hoy se ha convertido prácticamente en un pueblo desterrado, al estar prohibida la entrada de cualquier turiamero y/o turiamera si no porta un carnet militar que le autorice, simplemente, acercarse hasta el cementerio que se constituyó en un relictus⁹ al ser el único ámbito vinculado al pasado histórico del pueblo de Turiamo que no fue derrumbado.

En el proceso indagatorio revisamos el artículo “Historia, Voces y Memoria”, escrito por Silvina Jensen, quien realiza un análisis de la obra intitulada La política del destierro y el exilio en América Latina. Hacia un enfoque sociopolítico, macrohistórico y teórico-analítico del problema, cuyos autores son: Mario Sznadger y Luis Roniger, en su proceso de análisis destaca citando a los autores referidos: “... el destierro (...) son prácticas frecuentes, institucionalizadas y crecientemente extendidas en la región (...)”.¹⁰

Con miras a profundizar aún más en sus reflexiones desde estos autores comenta:

...desde una perspectiva macrohistórica y sociopolítica las políticas de destierro y el exilio en América Latina son un producto de culturas políticas autoritarias con lógicas de exclusión (...) que tuvieron (y tienen) efectos diversos sobre las representaciones colectivas, las instituciones políticas, los imaginarios políticos y las políticas estatales, independiente del regreso o no de los desterrados...¹¹

9 Relictus

10 Jensen, Silvina (2015). Historia, Voces y Memoria. CONICET, p. 16

11 Jensen, Silvina. op. cit. p. 19

En coherencia con lo comentado por estos autores, se facilita comenzar a armar con paso seguro el crucigrama del abrupto desalojo al que fue sometido el Pueblo de Turiamo, junto a toda su población. Al interpretar la bibliografía y hemerografía pertinente, encontramos en el desarrollo de nuestro sendero investigativo en un contexto donde gran parte de los países Latinoamericanos estaban sometidos a gobiernos dictatoriales, donde la práctica del destierro, del desalojo y desplazamiento estaba a la orden del día.

Su población de relevante herencia africana “loango”, quienes fueron secuestrados y traídos de manera forzada por los europeos, durante la época colonial e incorporados a un espacio territorial desconocido, ajeno, bajo diferentes códigos lingüísticos, maltratados física y espiritualmente, sentían revivir, en pleno siglo XX, ese sendero de tristes vivencias a medida que observaban la demolición de sus viviendas y no les quedaba sino la alternativa, a través de diversos medios de transportes: burro, camiones de carga o simplemente a pie, con llanto, mucho llanto, alejarse del icónico pueblo de Turiamo.

Nos invade la tristeza e impotencia ante estos testimonios de algunos nativos del pueblo de Turiamo, que dejan entrever lo que significa la salida abrupta de su espacio territorial, vivir el destierro y no poder evitar los sentimientos encontrados que emergen:

Nos sacaron y nos dolió demasiado cuando nos sacaron de Turiamo. Eso fue grande. Tuvimos que dejar todo lo que teníamos allá porque no nos podíamos traer nada (...) tuvimos que dejar todo allá (...) eso daba tristeza cuando nos mandaron a salir. (Vicenta Cristina Bolívar).

En esta confluencia de sentimientos, sea pertinente compartir las siguientes reflexiones de Jensen: “En sus historias de destierro, esa pérdida de mundo también es expresión de la negación de la posibilidad de una vida política”.¹² Consideramos, que los turiameros y turiameras, al no poseer un espacio territorial propio, perciben no estar incorporados a las políticas públicas como turiameros y turiameras, se sienten en un vacío. Por ello la tristeza desde hace 67 años los sigue acompañando, sólo su fortaleza espiritual los mantiene en pie.

Destacamos en este apartado del libro elaborado, testimonios de los niños turiameros hoy convertidos en adultos de más de 80 años, como es el caso de Eduviges Andrés Selga:

12 *Ibíd*, p. 19

Mi nombre es Eduviges Andrés Selga Turiamero (...) Sentí mucho cuando me sacaron de mi pueblo que lo quiero demasiado, lo quiero mucho, mucho, mucho. A nosotros nos sacaron el 21 de Marzo de 1957. Fui uno de los último que salió porque mis padres me dejaron cuidando unas cosas allá. [Responsabilidad adquirida por las pertenencias del hogar, a partir de la abrupta salida en un contexto histórico de dictadura] Yo me pasé todos esos días, todas esas noches llorando, sentía que aullaban los perros, los animales todos. Yo quisiera que el señor presidente de la República (...) nos diera la facilidad porque en los momentos actuales no podemos ir ni a ver a mis abuelos que están enterrados allá, porque no nos dan permiso, ni tenemos chance para ir a Turiamo (...) así presidente yo quisiese (...) que usted nos dé el retorno a Turiamo, porque uno se acuerda de ellos y lo que da ganas es de llorar, tanto yo como mi familia. Así que yo quisiese que usted se condoliera de nosotros los Turiameros para que nos de retorno a Turiamo.

“Como vida narrada, por su vulnerabilidad, el sujeto desterrado es un ser en movimiento. Las personas desterradas tienen una vida móvil, (...) poseedoras de un ‘equipaje’ proveniente de la memoria individual y colectiva de las propias experiencias vividas en el destierro.”¹³ Es el caso del Turiamero que todavía está vivo, que nació y se crió en Turiamo, que desde su recuerdo y vivencias memoriadas, no duda en transmitir a sus descendientes, que por azar de esta vida de desterrado han nacido en otras poblaciones del Territorio Nacional, como es el caso particular de Elpidio Mijares, quien tan sólo tenía 11 años cuando los desalojaron, con el paso del tiempo adquirió como profesión ser Topógrafo y nos compartió la manera como recuerda al Pueblo de Turiamo como lo observamos en la imagen No. 2, que consideramos sin duda podemos catalogar como documento de lectura semiótica y de significativa relevancia para descendientes de las futuras generaciones de turiameros y turiameras:

3.- TURIAMEROS Y TURIAMERAS COMO SUJETOS HISTÓRICOS A TRAVÉS DE LA GENEALOGÍA ANCESTRAL

Se da prosecución en esta sección del libro al entretejido étnico-cultural-espiritual que comienza a conformarse en ese tránsito de asentamiento indígena arawak a propiedad territorial de hacendados blancos criollos, iniciándose con las familias: Tovar, Mijares, Rada, Borro, Solórzano, entre otros, hasta erigirse en pueblo de práctica fundamentalmente agrícola y pesquera a la vez, en atención a la especificidad y benevolencia de que fueron dotados por la naturaleza en interconexión a su ubicación geográfica.

Referimos el sentido identitario de los turiameros y turiameras, alimentado de la ancestralidad, en la que sobresale una profunda espiritualidad, entrelazada con los pueblos originarios asentados a lo largo del eje costero que nos sumerge en El Caribe, activando una permanente comunicación en redes socioeconómicas, políticas, culturales y ambientales, que sin duda, no conoce fronteras. Se trata de una génesis de querencia, empatía, sensibilidad, que ancla en su mundo memoriado símbolos temporo-espaciales que no se fragmentan ni resquebrajan.

Bajo estas premisas, interpretamos desde los testimonios generados de las entrevistas, entrecruzadas con documentos históricos, como la cotidianidad en el contexto rural posee un cúmulo de riqueza espiritual que tributa a la fortaleza identitaria que poco a poco se va construyendo en esas empáticas y armoniosas interrelaciones sociales, como lo constituyó y sigue vigente en las 15 familias turiameras que quedan, pero cuya esencia cultural-espiritual han logrado arraigar y multiplicar en sus múltiples descendientes.

Así mismo, consideramos algunos aspectos relevantes en torno a la cotidianidad social, mundo de vida intersubjetivo de la interacción en colectivo que ha constituido el marco de permanente entretejido de turiameros y turiameras, a lo largo de estos 67 años, en los espacios territoriales donde fortuitamente, derivado del destierro, les ha correspondido asentarse como familia.

En este sentido, nos señala Agnes Heller citada por Victoria Moreno: “la vida cotidiana es un ámbito en el cual se ponen en juego los sentidos, las capacidades intelectuales, las habilidades, los sentimientos, las ideas de los hombres —entre otras—. Lo cotidiano refiere a los hechos diarios bien cercanos y familiares que adquieren una naturalidad incuestionada para los individuos que comparten esa forma de vida”.

En el desarrollo de nuestro proceso investigativo, tuvimos la dicha de encontrarnos con varios turiameros y turiameras que compartieron sus conocimientos, sus saberes, desde una mezcla de orgullo, nostalgia, vehemencia, en especial cuando en el diálogo ameno se agolpaban y se activaban en su memoria esos “recuerdos, vivencias” que han quedado alojados en su corazón, en su esencia de ser turiameros y turiameras.

En este diálogo ampliado, abrimos el espacio para resaltar aún más el proceso identitario de los turiameros y turiameras, quienes desde los espacios cotidianos donde comparten el destierro forzado, intuitivamente hacen praxis postulados de autores que han escrito sobre lo simbólico de la cotidianidad social. Al respecto Dornel, citado por Moreno, comenta: “... el mundo de lo cotidiano es intersubjetivo y por ello internalizado y transmitido entre generaciones que

comparten una representación social de la realidad. En este sentido la vida cotidiana aparece como espacio de desarrollo de la identidad individual y colectiva”. Bajo estos parámetros, entrelazados en un contexto de Costa Caribe han transcurrido estos 67 años de la diversidad de familias turiameras en el forzado destierro.

Bajo estas premisas, nos encontramos con Juana Flores de Selga, quién con mucho orgullo nos hizo referencia de los maestros y maestras que dejaron huella en el pueblo:

Vienen a mi memoria en especial la maestra Benita, quien impartía sus clases en una escuela privada que había en el pueblo y el maestro Ciro Maldonado quien nos daba clase en la escuela pública. Todos y todas las niñas y niños del pueblo sentíamos un especial cariño por ellos. Como se trataba de escuelas que estaban en nuestro espacio rural, a veces compartíamos clases los compañeros y compañeras de grados diferentes, a quiénes nos daban clase de acuerdo a nuestra edad. Ellos se habían formado como maestros en Maracay y Valencia, pero se sentían muy a gusto en nuestro pueblo, donde todos los admirábamos.

Como estábamos embelesadas con su narración, la señora Juana se animó ampliar sus recuerdos de niñez:

Para nosotros, los niños y niñas de aquella época, significó mucho que en el proceso del destierro el maestro Ciro se vino con nuestras familias hasta Maracay y siguió en su rol de maestro, atendiendo en las comunidades que se fueron fundando: El Recurso, 23 de Enero y La Coromoto que eran las comunidades de mayor número de Turiameros y Turiameras, pero también se trasladó a otras comunidades de Maracay como: Los Olivos, Caña de Azúcar, Turmero, entre otros.

Nos emocionó oír el relato de la señora Juana, por cuanto ponía en evidencia una vez más la relevancia y el gran significado de la labor docente en la sociedad desde cualquier espacio territorial y diferente contexto histórico. Sin duda alguna, las acciones de profunda solidaridad desarrollada por el maestro Ciro Maldonado con sus estudiantes del Pueblo de Turiamo, que de manera abrupta habían tenido que salir junto a sus familias de su territorio original, evidenciaban de qué material humano, espiritual está hecho el profesional que asume la docencia como proyecto de vida.

Le comentamos a la señora Juana este sentir de reconocimiento hacia Ciro Maldonado. Interpretamos que por ello consideró oportuno referir otra acción

emblemática del maestro Maldonado, con miras a profundizar aún más la huella pedagógica que dejó en aquellos niños y niñas, turiameros y turiameras, hoy ya adultos mayores:

Todos y todas recordamos como una de las acciones más solidarias del maestro Ciro, el haber fundado en el barrio La Coromoto de Maracay, una escuela que tuvo como epónimo Turiamo, con el gran propósito que casi de manera exclusiva, sirviera para la formación de los niños y niñas del pueblo de Turiamo, que al igual que nuestras familias, sufríamos el destierro. Parece que fue ayer, cuando veíamos al maestro Ciro Maldonado visitando casa por casa de los Turiameros ya adultos, para enseñarles el abecedario y a escribir su nombre y número de cédula. Sin duda son bonitos recuerdos que me llenan de mucha pero mucha emoción.

Cada testimonio, cada narración de los turiameros y turiameras, nos fue describiendo la espacialidad y ambiente de relaciones familiares que constituye un sello ineludible de los contextos geohistóricos rurales. Es un mundo de vida eminentemente familiar, donde se cultiva la amistad hasta el extremo de convertirse en lo que podemos denominar familia extendida. Compartir lo poco o mucho que se tiene, ese acompañarse en momentos de tristeza ante la pérdida de un familiar, interactuar con los alimentos que se siembran en el conuco y que al ofrecer al otro, ya sea pariente o vecino, se entrega parte del mismo ser en comunidad. Nadie como ellos y ellas para reconocer que no se está sólo en el mundo. Consciente o inconscientemente, se hace presente de manera significativa un mundo de intersubjetividades que profundiza el “nosotros”.

La vida familiar de los turiameros y turiameras acompañada de sus actitudes solidarias se han convertido en parte de su genuinidad. Derivada de nuestros diálogos con turiameros y sus descendientes, se fue afianzando y corroborando a través de múltiples ejemplos, el resguardo y protección emprendido por algún turiamero o turiamera con sus paisanos, que ante la premura de mejorar la situación económica familiar, sentían la necesidad de buscar trabajo en las ciudades vecinas y en ocasiones, trasladarse a la capital de la República, como era común referirse a mediados del siglo pasado.

4.-ORGANIZACIÓN E INSURGENCIA ANTE EL DESTIERRO

En este contexto de entretejido de emociones, las inmediatas acciones que comenzaron a emprender desde la organización espontánea y sentida los turiameros con la meta firme de retornar a sus tierras. Bajo estas perspectivas, se refugiaron en los espacios territoriales vecinos: Maracay, Ocumare de la Costa, Chuao, Cuyagua, Mariara, Guacara, Puerto Cabello, Cumboto y hasta la lejana Caracas.

Con el firme propósito de que se haga realidad el sueño de volver a su terruño, a lo largo de estos 67 años de destierro, comprendieron la urgencia de la organización, de la unión, aspecto que han podido ejecutar a través de la constitución de Comités Pro-Regreso a Turiamo. La génesis central de la constitución de los referidos Comité, ha girado en torno al accionar desde las necesidades sentidas de los nativos y descendientes sumidos en total unidad y bajo esa organización consciente, como bloque social e identitario, clamar a los entes del Estado, el cumplir la promesa de la entrega de Turiamo, su original ámbito territorial.

Percibimos que emerge significativamente entre los turiameros y turiameras, el sentido de arraigo, de pertenencia al lugar, aspectos que sin duda, tributan desde nuestro pensamiento, al progresivo fortalecimiento del sentimiento de Topofilia,¹⁴ a partir de un entretejido de sentimientos, de querencias, de valoración, desde una amplia percepción del ser humano, que ancla la imagen de su lugar de procedencia, de vivencias de la niñez y de afectos familiares en la memoria, una memoria afectiva y espiritual a la vez, que se hace imborrable.

Sin duda, la ancestralidad, el sentido de pertenencia, el amor al lugar donde se ha nacido y en especial, cuando de manera abrupta los desalojan de él, como aconteció hace 67 años con la población del Pueblo de Turiamo, genera que, distante de ese lugar añorado, se busque fortalecer el arraigo, y con ello la soberanía cultural a través de las nuevas generaciones.

5.- TURIAMO: CARIBE ENTRETEJIDO DE ETNICIDAD, CULTURA, ESPIRITUALIDAD Y SAPIENCIA

Las diversas referencias historiográficas, bibliográficas y testimoniales que compartimos a continuación dejarán entrever, sin duda, lo que ha representado, significado y simbolizado la génesis caribeña heredada, para un pueblo que de manera abrupta, ha sido expuesto desde hace 67 años a ser migrante en su propio país. Es tan impactante, que a pesar que por momentos, la tristeza, la desilusión y la desesperanza los ha afectado, la ancestralidad caribeña entretejida: pueblos originarios y la herencia africana, ha derivado en un binomio cultural-espiritual de relevante magnitud.

Este diálogo historiográfico entre los autores citados, reitera, entre otros aspectos, por una parte, la progresiva desaparición de los pueblos originarios, en este amplio circuito Caribe, y por otra, la cruel práctica de la esclavitud hacia la

14 Topofilia. Amor al lugar. Sentido de pertenencia y arraigo.

población de las civilizaciones africanas secuestradas. Pero lo que sin duda no se esperaron los esclavistas, es que se generaría una indestructible e irreplicable, en palabras de García, Jesús (2007),¹⁵ Caribeñidad: “...Entonces tenemos que la caribeñidad es la identidad plural inacabada producto del compendio histórico-cultural de todas las civilizaciones que se fueron sedimentando en los espacios insulares y de tierra firme bañados por el mar Caribe.”

Con miras a profundizar, Guédez Marcial nos refiere:

Por otra parte, se observa la significativa presencia de estos grupos de africanos traídos secuestrados al continente americano que serán asentados en primera instancia en zonas cercanas a los puertos, en primera instancias, donde coincidentalmente muy cercanas a los mismos, estaban la mayoría de Haciendas de Cacao y caña de azúcar, en las cuales la presencia de este contingente humano proveniente de diversas civilizaciones africanas, fueron requeridos.¹⁶

Adentrándonos en develar la herencia cultural del pueblo de Turiamo, nos encontramos en lo referente a la génesis heredada de la diáspora africana en nuestro territorio, predominó Loango que está ubicada en Congo Brazzille, como variante del Kikongo en la clasificación lingüística Bantú.

Bajo esta perspectiva, y en busca de conocer cómo se las ingenieron las poblaciones africanas esclavizadas en nuestro territorio con respecto a sus creencias y espiritualidades, Jesús García nos refiere:

(...) Los santos católicos fueron “utilizados” audazmente por los africanos y sus descendientes para “retener” en la memoria su código litúrgico, su código interpretativo de la vida, de la muerte, del cielo, la tierra, el viento, las aguas, “del eterno retorno” a través de la reencarnación permanente de la energía cósmica (...) Esa “retención” no significó un estado de pureza de las religiones africanas en América sino que a partir de esa retención logró reinterpretarse en las condiciones que les correspondió vivir, de ahí el surgimiento de las religiones afroamericanas, que no son sistemas puramente africanos, sino afroamericanos; que se produjeron en Nuestra América como lugar de convergencia afro-indo-europea.¹⁷

Constituyendo los turiameros y turiameras, génesis significativa de esa herencia africana, convertida en nuestra afrovenezolanidad, nos conmina a

15 García, Jesús (2007). Caribeñidad. Fundación Editorial El perro y la rana. Biblioteca popular para los Consejos Comunales. Caracas.

16 Acosta Saignes, Miguel. “Procedencia de los africanos”. En Conocer Venezuela. Historia 2, pp 129-131

17 García, Jesús. op. cit. p. 58

comprender el sentimiento de arraigo y pertenencia que han logrado desarrollar, aunado ser fortalecido este sentimiento por las vivencias de cotidianidad social, prácticamente de familia extendida, que se deriva en los espacios rurales, que con respecto a los turiameros y turiameras se potencia con su interrelación marítima, constituyendo un significativo binomio tierra-mar / agricultura-pesca. Esa profunda interrelación hombre naturaleza se convierte en una simbología, que consciente e inconscientemente, alimenta su anclaje espiritual, que sin duda, es la razón de ser de la Resistencia Cultural que el tiempo no logra minimizar, por el contrario, se ha potenciado y convertido en su razón de lucha y de conservar las esperanzas del ansiado retorno.

En la gran diversidad cultural de los turiameros y turiameras observamos en la imagen No.3 a los Diablos Danzantes de Turiamo, Patrimonio Cultural de la Humanidad, símbolo de gran devoción, así como la espiritualidad que infunde respeto en los diferentes contextos de relevante presencia. Sin duda es una festividad vinculada a la fuerza espiritual de los Turiameros, en la que se reconoce la trayectoria de la diversidad de roles que han desempeñado, sirva la ocasión para recordar entre ellos a Juan Luciendo Flores, Félix Mijares, Casimiro Cróquer, entre muchos otros.

Es sin lugar a dudas, la defensa a sus tradiciones, la devoción a sus santos, el recuerdo memoriado del espacio que se agolpa en la visualización del paisaje transitado en total armonía espiritual, que les genera a los turiameros el compromiso tácito y explícito, por seguir luchando por el retorno y conservar simultáneamente sus tradiciones.

6.- EL PROCESO DE REPARACIONES SOCIALES EN VENEZUELA. EL PUEBLO DE TURIAMO CLAMA POR EL ACCIONAR DE ESE DERECHO

Resaltamos en este orden de ideas, que entre el 2018 y 2019 se otorgó un gran impulso al Convenio Internacional de las Reparaciones, ocasión que se consideró oportuna, por parte de los integrantes del tercer Comité Pro-Regreso a Turiamo, el impulsar de manera relevante y estratégica, ahora con el potencial respaldo jurídico que se deriva del referido Convenio Internacional, la exigencia al Estado venezolano de Reparar a la población de Turiamo, y así, dejar de ser migrante dentro de su propio país. En este contexto de disertaciones, igualmente se puso de manifiesto la pertinencia de la autonomía en los programas educativos para contar la Historia como debe ser, por cuanto es menester curar y reparar esa deuda moral y humana, tras 67 años.

Cúmulo de esperanzas y de relevante optimismo anidan los turiameros y turiameras, con mayor fortaleza en el presente, al constituirse la Comisión por la

Verdad histórica, para la que “el caso de violación de Derechos Humanos, derivado del desalojo abrupto y humillante de la que la población de Turiamo fue víctima hace 67 años”, representa la acción emblemática a partir de la cual se debe dar inicio, para tributar a la concreción del sueño de redimir a miles de turiameras y turiameros que murieron sin volver a su patria.

El clamor de las voces de turiameros y turiameras, nuevamente se hace sentir al respecto:

Turiamo tierra de mi padre, como añoro volver a ti. Quisiera estar en ese pueblo, el pueblo que no me vio nacer allí. De tus manos está presidente entregarnos nuestras tierras, vivir los recuerdos de nuestros ancestros y mantener nuestras culturas y tradiciones. Como añoro nuestro pueblo, como añoro a mi padre, pero a ellos no los puedo tener, pero a Turiamo sí. (Zaida Borro Serga)

Solventar las injusticias de aquel 21 de marzo de 1957, debe asumirse con vehemencia por esta Comisión por la Verdad Históricas, para progresivamente redimir los desafueros que han afectado a la población turiamera, entre otros:

- La mayoría de los venezolanos ignora la vida propia del pueblo de Turiamo como una localidad aragüeña de significativa herencia afrodescendiente, que tiene su historia
- En el ámbito educativo, en ocasiones fortuitas se hace referencia a la Bahía de Turiamo, pero jamás se menciona que en sus inmediaciones estuvo asentado por más de 300 años el pueblo de Turiamo,
- Las políticas del Estado venezolano, las disfrutaban como ciudadano o ciudadana del lugar donde reside, pero no con la especificidad de ser turiamero o turiamera como correspondería.
- Su práctica ancestral del trabajo de la tierra, con sus consabidas técnicas transmitidas generación tras generación para abordar el cultivo del cacao, no han tenido la pertinente prosecución, desmoralizando a los turiameros y turiameras que han debido dedicarse a otras prácticas laborales para subsistir.

7.-LOGROS ALCANZADOS POR LOS TURIAMEROS, TURIAMERAS Y DESCENDIENTES SUSTENTADOS EN CLAVE DE DESCOLONIZACIÓN

Desde esta significativa interacción, subjetiva e intersubjetiva que nos trazamos desde el inicio de la presente investigación, nunca nos imaginamos el sentimiento de solidaridad, empatía, sensibilidad, apoyo incondicional que emergería en torno a la necesaria y urgente Reparación Social para la población de Turiamo, sometida como lo venimos reiterando, a un abrupto destierro del cual ya han transcurrido 67 años.

Bajo esta premisa, sea oportuno recordar que estas acciones se iniciaron desde el mismo momento del destierro. Desde su esencia eminentemente afrovenezolana, emularon a sus ancestros y en clave cimarrona, que entre otros aspectos se distingue por no estar de brazos cruzados, no esperar dádivas y mucho menos directrices, desde sus profundas necesidades sentidas, comenzaron a organizarse, desde el entendido que la unión, constituía la piedra angular de sobrellevar esta dura prueba de ser sometidos a una forzada migración dentro de su propio país.

En este sentido los tres Comités Pro-Retorno al Pueblo de Turiamo, han realizado pertinentes acciones que han tributado a ciertos avances, unas veces con mayor alcance que otros, pero sin desmayar y sin perder la esperanza.

Desde esta perspectiva, en párrafos anteriores destacamos los logros alcanzados por los dos primeros, destacaremos a continuación los que hasta el momento, por estar vigente y en permanente acción, el tercer Comité Pro-Retorno al Pueblo de Turiamo, ha emprendido con éxito a través de: Ingrid Selga Flores, Greta Escobar Mijares, Roberto Mijares, Mary Mijares y Juan de Dios Mijares.

Con miras a generar sensibilización y lograr que la unión y el trabajo en equipo promovido desde el mismo momento del destierro, no se diluya, aunado incorporar progresivamente a las nuevas generaciones de descendientes, se han venido promoviendo y realizando en diversidad de espacios, asambleas y conversatorios, donde se han asentado los turiameros y turiameras.

En coherencia con el tiempo histórico en el cual nos insertamos en el presente, impregnado de la tecnología, de la virtualidad, se ha facilitado la constitución de redes sociales como: grupos de Whatsapp, Facebook, Instagram, herramientas que, sin duda, el tercer Comité Pro-Retorno al Pueblo de Turiamo asumió como potente fuente comunicacional, a través de las cuales, desde diversos espacios, desde diferentes contextos y desde múltiples escalas territoriales: local, regional, nacional e internacional, han manifestado su apoyo para que se concrete el proceso de Reparación Social con el Pueblo de Turiamo.

Bajo esta premisa, logramos incorporarnos al llamado del Ministerio del Poder Popular para las Relaciones Exteriores, al Ministerio de Ciencia y Tecnología y al Instituto Simón Bolívar de la Cancillería de la República que, junto con el Centro de IVIC, organizaron en el año 2019 y posteriormente en el año 2022, el Seminario Internacional sobre Reparaciones de la Esclavitud y Colonización, que sin duda se convirtió en nuestro sólido sendero para enrumbar hacia la concreción el retorno al Pueblo de Turiamo.

REFLEXIONES FINALES PARA SEGUIR RECONSTRUYENDO

Nos planteamos como equipo investigativo, impregnadas de la sapiencia de los turiameros y turiameras, convertirnos en el sendero de la difusión de sus saberes, de su sapiencia, del clamor de sus necesidades sentidas y sobre todo, potenciar las acciones más inmediatas para al fin concretar el proceso de Reparaciones Sociales, aprovechando la relevante ocasión que Venezuela es firmante del mismo y lideriza en la región latinoamericana este proceso.

Realmente se ha desarrollado a lo largo de toda nuestra disertación entretejida con los saberes turiameros y de la inmensidad de amigos y aliados que se han venido incorporando al proceso de Reparación del Pueblo de Turiamo, una ardua narrativa de co-construcción, sustentada en el Enfoque Geohistórico (Ramón Tovar), el Método Retrospectivo (Freddy Domínguez) y el Método Narrativo-Biográfico, que simultáneamente nos ha permitido generar un entramado discursivo a partir de la Metáfora de la Conversación: los que escriben (documentos-referencias bibliográficas), los que hablan (el inmenso contingente de turiameros, turiameras y aliados) y los que investigan (nosotras), suscitándose el encuentro de diversidad de mundo de significados, que ha alimentado y fortalecido el mundo interior de los turiameros y turiameras a lo largo de estos 67 años de destierro.

Bajo estas premisas, tratamos de ser cuidadosas del proceso interpretativo de la oralidad de nuestros sujetos históricos, de la semiótica que se desprende de cada registro fotográfico, que en el caso particular que nos ocupa es el testimonio visual de gran parte del transitar sociohistórico cultural del Pueblo de Turiamo.

Igualmente, por tratarse de un proceso de co-construcción, la discursiva ha sido orientada hacia el diálogo permanente y por ello está escrito en primera persona. Realmente, sin temor a equivocarnos, ha sido un diálogo abierto y amplio entre nuestros sujetos históricos y nuestros lectores. Desde la condición docente de las investigadoras y fortalecidas de las interrelaciones a través de entrevistas, de conversatorios, de ponencias, de recorridos y acompañamientos en la ejecución de las tradiciones culturales de los turiameros y turiameras en Maracay, en Puerto Cabello, en Guacara, entre otros ámbitos territoriales, el compartir de saberes se ha entretejido profundamente.

Un hallazgo relevante de este proceso de co-construcción lo constituye el liderazgo de la mujer turiamera. Desde el registro fotográfico realizado, las entrevistas y el acompañamiento en la celebración de sus tradiciones culturales, la mujer turiamera sin duda ha sido el motor dinamizador. La espiritualidad que emerge se torna maternal y, por ello, el resguardo de la esencia turiamera, la

conservación de lo que denomina Enrique González núcleo central del sentido, se torna indestructible.

En los cantos de sirena, en las prosas que acompañan este estudio de Reconstrucción Geohistórico-Cultural de Turiamo, el vínculo artístico de cultura sigue girando en torno a la turiamera. El entretejido ancestral, a través de sus prosas, han hecho declarativo que se ha gestado resguardo identitario de la madre, de la abuela turiamera.

En este orden de ideas y ante la protección de más de trescientos turiameros y turiameras que aún están de pie, acompañados por sus descendientes, sin duda alguna, urge que definitivamente se concrete el proceso de Reparaciones Sociales hacia el Pueblo de Turiamo. Queda mucho por seguir investigando en el proceso de la Reconstrucción Geohistórico Cultural del Pueblo de Turiamo, Se ha dado un significativo avance. Aspiramos seguir co-construyendo.

Cerramos nuestra disertación acompañada de dos elementos íconos de los Turiameros y Turiameras, por un lado su devoción y por otro lado su amor al lugar, el sentipensar la territorialidad, que aunque no se materializase en concreto, en el subconsciente del Turiamero y Turiamera, su espacio territorial se conserva memoriado alimentando su Topofilia (amor al lugar). Ese entretejido de devoción y amor al lugar se expresa en un entretejido espiritual, cultural, territorialidad como símbolo de resistencia-resiliencia-insurgencia.

CULTURAS EN RESISTENCIA