

Boletín Antropológico

Museo Arqueológico
Centro de Investigaciones

ISSN Electrónico: 2542-3304
Depósito Legal Electrónico: ppi201403ME788



Universidad de Los Andes
Mérida-Venezuela
Año 36. Enero-Junio 2018. N° 95

Foto Portada:

Apendice zoomorfo con decoración modelada incisa
Procedencia: Cuenca del río Ventuari, estado Amazonas, Venezuela.
Colección: A-3047-1. Museo Arqueológico-ULA.
Fotocomposición: Tatiana Alvarado



Comité Editorial

Lino Meneses Pacheco. Universidad de Los Andes, Venezuela
Jacqueline Clarac de Briceño. Universidad de Los Andes, Venezuela
Carlos García Sívoli. Universidad de Los Andes, Venezuela
Francisco Tiapa. Universidad de Los Andes, Venezuela
Elimar Rojas Bencomo. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Alexander Mansutti. Universidad Nacional de Educación, Ecuador

Consejo Asesor

Roberto Rodríguez Suárez. Universidad de La Habana, Cuba.
Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo. Universidad de Los Andes, Venezuela
Catherine Alès. CNRS-París, Francia
Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Mario Sanoja. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Andrea Cucina. Universidad Autónoma de Yucatán, México.
José Vicente Rodríguez Cuenca. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
Assumpció Malgosa M. Universidad Autónoma de Barcelona, España.
Iraida Vargas Arenas. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Alfredo Coppa. Sapienza-Università di Roma, Italia.
Gladys Gordones Rojas. Universidad de Los Andes, Venezuela
Jhonny Alarcón. Universidad del Zulia, Venezuela.
Luis Molina. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Yanet Segovia. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Consejo de Arbitraje

Omar González Nãñez. Universidad Central de Venezuela, Caracas
Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Nalúa Silva. Universidad Experimental de Guayana, Venezuela.
Alexis Carabalí Angola. Universidad de la Guajira, Colombia.
Lewis Pereira. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Venezuela.
Fabiola Bautista. Universidad Bolivariana de Venezuela.
Irama Sodja. Universidad de Los Andes, Venezuela
Morelva Leal. Universidad del Zulia, Venezuela.
Vladimir Aguilar. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Jorge Magaña. Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Entes financieros

Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes de la Universidad de Los Andes (CDCHTA). Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología (FUNDACITE-Mérida)

Indización

LATINDEX, CLASE, REVENCYT, REDALYC, EMERGING SOURCES CITATION INDEX

Traducción de resúmenes al inglés

Alastair Beattie

El Boletín Antropológico forma parte de la Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (REDALYC)

Dirección de la Revista

*Museo Arqueológico-ULA. Edif. del Rectorado, Avda. 3, Mérida-Venezuela.
Telefax: 0058-274-2402344. email: museogrg@ula.ve -boletinantropologicoula@gmail.com*

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal Electrónico: ppi201403ME788

ISSN Electrónico: 2542-3304

Versión Electrónica

Boletín Antropológico

**Museo Arqueológico
Centro de Investigaciones**

**Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
Año 36. Enero - Junio 2018. N° 95**

Editado desde 1982, el Boletín Antropológico es una revista, de acceso abierto (Open Acces), semestral, arbitrada e indizada, publicada por el Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez” de la Universidad de Los Andes. Su objetivo principal – en un país donde circula poca información antropológica– es propiciar el diálogo e intercambio entre las instituciones e investigadores/as dedicados/as a la investigación antropológica, arqueológica, lingüística y bioantropológica en el ámbito nacional e internacional.

Constituido por artículos antropológicos, arqueológicos, lingüísticos y bioantropológicos, la revista se abre a la publicación de trabajos en otras áreas del saber que contribuyan con el avance de nuestra ciencia.

Índice

Presentación: Algunas miradas sobre el mundo afrodescendiente en América Latina y el Caribe.....8-14
ALTEZ, YARA (EDITORA INVITADA)

Un aporte antropogenético a la reconstrucción cultural de las comunidades afrobolivianas.....17- 40
IUDICA, CELIA, PAROLIN, MARÍA LAURA, AVENA, SERGIO, AVENA, SERGIO Y CARNESE, FRANCISCO RAÚL

As evidências da presença africana no continente, americano no período do brasil pré-colonial.....43-61
FUNARI, PEDRO PAULO, JUSTAMAND, MICHEL Y OLIVEIRA DE, GABRIEL FRECHIANI

Estudiando el kebra nagast.....63-95
LARRIQUE PORLEY, DIEGO

Entre la valoración de la herencia y las demandas por el presente y el futuro: reflexiones en torno a las etnicidades negras o afro-descendientes en américa97-119
IZARD MARTÍNEZ, GABRIEL

La política del reconocimiento en el decenio internacional afrodescendiente (2015-2024)..... 121-144
ANTÓN SÁNCHEZ, JOHN

La etnomedicina en mendoza: el sistema de conocimiento médico de un pueblo afrovenezolano..... 145-164
MIJARES PALACIOS, GUIBER ELENA

Pueblos mixtos y “de españoles” al sur del orinoco: la participación de los zambo, mulatos, cimarrones y otras gentes de color en el poblamiento y control territorial de la guayana española. Segunda mitad del siglo XVIII 165-192
ESTRAÑO, KARINA

La antigua y desconocida Hacienda San Faustino..... 193-218
ALTEZ, YARA

Recensión.....221-227
ROJAS BENCOMO, ELIMAR

Summary

Presentation: Some views on the Afro-descendant world in Latin America and the Caribbean.....8-14
ALTEZ, YARA

An anthropogenetic contribution to the cultural reconstruction of the afro-livian communities14-40
IUDICA, CELIA, PAROLIN, MARÍA LAURA, AVENA, SERGIO, AVENA, SERGIO Y CARNESE, FRANCISCO RAÚL

The evidence of the african presence in the continent american in the pre-colonial period of Brazil 43-61
FUNARI, PEDRO PAULO, JUSTAMAND, MICHEL Y OLIVEIRA DE, GABRIEL FRECHIANI

Studying the kebra nagast.....63-95
LARRIQUE PORLEY, DIEGO

Between the valuation of inheritance and demands for the present and the future: reflections on black or afro-descending ethnicities in america97-199
IZARD MARTÍNEZ, GABRIEL

The policy of recognition in the international decade of african descent (2015-2024).....121-144
ANTÓN SÁNCHEZ, JOHN

The etnomedicine in mendoza: the system of medical knowledge of an afro-venezolan people..... 14-164
MIJARES PALACIOS, GUIBER ELENA

Mixed peoples and “de españoles” south of orinoco: the participation of the zambos, mulatos, cimarrones and other color people in the population and territorial control of the spanish guayana. Second half of the 18th century...165-192
ESTRAÑO, KARINA

The ancient and unknown San Faustino Hacienda.....193-218
ALTEZ, YARA

Review.....221-227
ROJAS BENCOMO, ÉLIMAR

Boletín Antropológico

PRESENTACIÓN

ALGUNAS MIRADAS SOBRE EL MUNDO AFRODESCENDIENTE EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

ALTEZ, YARA
(Editora Invitada)

Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas
Correo electrónico: yara.altez@gmail.com

La siguiente compilación representa una muestra singular de investigaciones sobre el mundo afrodescendiente en América Latina y el Caribe. Aunque en su mayoría se trata de trabajos antropológicos, son aportes que sin duda constituyen una magnífica selección de diversidad. En efecto, siendo esa la mayor riqueza de esta compilación, se reúnen aquí autores con miradas distintas que renuevan metodologías y abordajes en la comprensión del mundo afrodescendiente. Se trata así de un grupo selecto de estudiosos, provenientes de distintas universidades e instituciones, a quienes agradecemos el haber confiado sus preciados avances de investigación.

Se comienza con un artículo de antropología biológica titulado Un aporte antropogenético a la reconstrucción cultural de las comunidades afrobolivianas, bajo la autoría de: Celia Iudica, Maria Laura Parolin, Sergio Avena, Cristina Dejean y Francisco Raúl Carnese, investigadores de la Universidad de Buenos Aires, quienes vienen trabajando con comunidades afrobolivianas ubicadas en la región de Nor Yungas, Departamento de La Paz. Poco

se ha escrito acerca de los afro-bolivianos, mientras más se conoce de la población indígena en ese país. Además de dar noticias sobre los afrobolivianos, en este caso, se puede apreciar también cómo los investigadores y la comunidad se han articulado, toda vez que ésta se viene preguntando inquieta acerca de sus orígenes y procedencia. El estudio de marcadores antropogenéticos en la región de Nor Yungas, quiere dar respuesta a esa interrogante. En efecto, su población es descendiente de africanos al menos en un 62%, según la estimación en base a marcadores biparentales. Esto confirma los datos de auto reconocimiento local entre los pobladores del lugar como afrodescendientes. Se trata entonces de un trabajo de investigación que aporta respuestas a la comunidad, pero además ofrece metodología y procedimientos poco empleados en los estudios sobre afrodescendientes, con lo cual se suman esfuerzos que no pueden perderse de vista.

Otra mirada y contribución proveniente ahora de la arqueología y se encuentra en el trabajo de Pedro Paulo Funari, Michel Justamand y Gabriel Frechiani de Oliveira, titulado: *As evidências da presença africana no continente americano no período do brasil pré-colonial*. Los autores, provenientes de la Universidad Estadual de Campinas, la Universidad Federal de Amazonas y la Secretaría de Educación del Estado de Piauí, respectivamente, presentan pruebas de la presencia africana en el continente americano mucho antes de 1492, según reveladoras excavaciones en Brasil. Su hipótesis se suma a las otras sobre el poblamiento del continente americano, ahora apuntando que grupos africanos pudieron haber navegado por el Océano Atlántico durante la última glaciación, cuando el nivel de las aguas era bajo y permitía el desplazamiento de un continente a otro. No obstante, se trata de una vieja propuesta de Paul Rivet, complementada hoy por la investigación de estos arqueólogos brasileños quienes han hallado restos fósiles humanos acompañados por evidencias de cultura material y pinturas rupestres, cuyas dataciones y características indican la

posibilidad cierta de una antañna migración marítima proveniente de África. Este artículo es un aporte no sólo a los estudios arqueológicos en general y a la historia del continente en particular, sino también una contribución a la lucha contra el racismo que se cuele incluso en las teorías sobre el origen del hombre americano.

Estudiando el *Kebra Nagast*, sigue en esta selecta compilación. Es el trabajo de Diego Larrique, sociólogo investigador de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela, dedicado al estudio de Rastafari. Poco se asocia a Rastafari con la afrodescendencia y tradiciones religiosas afroamericanas, mientras las aproximaciones y estudios suelen destacar el encanto de su música y performance, principalmente. El trabajo de Larrique profundiza en la interpretación de la Biblia hecha por los Rastafaris, pero en específico subraya la comprensión del texto apócrifo *Kebra Nagast* que inspira a la Iglesia Ortodoxa etíope. Allí se considera que debido a la desobediencia y a cierto comportamiento pagano de Salomón, el Arca de la Alianza pasó de Israel a Etiopía, por lo cual el pueblo elegido sería el etíope y no el judío, fundamento de la religiosidad Rastafari. La exposición de Larrique permite mirar a Rastafari en la profundidad de sus creencias, al tiempo éstas que se van transformando, tal como lo viene advirtiendo la etnografía que el autor está realizando entre los Rastafaris de Venezuela. Por su parte, el *Kebra* no solo representa otra hermenéutica bíblica sino también una fuente de inspiración histórica para los Rastafaris jamaquinos desde principios del siglo XX, quienes apoderándose de ese relato exaltaron la imagen de África como tierra de salvación, al igual que otras tendencias afro-religiosas del Caribe. La complejidad de Rastafari se advierte en el estudio de Diego Larrique, invitando a comprender más de cerca su hermenéutica religiosa, apuntando así la inmensa diversidad que representa la afrodescendencia.

De la Universidad de Barcelona en España, el antropólogo Gabriel Izard presenta *Entre la valoración de la herencia y las*

demandas por el presente y el futuro: reflexiones en torno a las etnicidades negras o afro-descendientes en América. Tras haber realizado un estudio comparativo con afrodescendientes de Brasil, Venezuela y Belice, Izard comprende que el pasado juega un papel fundamental en los procesos de etnicidad del presente que miran hacia el futuro de estos grupos. Desde el pasado provienen el sentido de resistencia y las luchas actuales contra la invisibilización que en cada país adquieren sus propias características según la experiencia histórica de los afrodescendientes, precisamente. Los garífunas de Belice revitalizan su herencia afro-indígena y anti-colonial, a través del mensaje emitido por grupos culturales y musicales que enfatizan el carácter cimarrón de este pueblo caribeño. Entre los afrobrasileros la religión y la música van de la mano en la valoración del legado africano, tal como ocurre con los afrovenezolanos, para quienes religión y toque de tambores se activan ya como elementos de reafirmación étnica, acompañados por la acción política de las organizaciones sociales afrodescendientes. Con estos ejemplos etnográficos, Izard demuestra cómo puede funcionar el continuo de pasado, presente y futuro, de cara siempre a eliminar la exclusión y la discriminación.

John Antón Sánchez, antropólogo ecuatoriano adscrito al Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN) de Ecuador, contribuye a esta compilación con el artículo La política del Reconocimiento en el Decenio Internacional Afrodescendiente (2015-2024), comenzando por preguntarse sobre la significación misma del término reconocimiento. Antón propone que las políticas encaminadas al reconocimiento, deben consolidar la idea de pueblo para entonces identificar así a los afrodescendientes en América, lo cual ampliaría considerablemente su status como sujetos de derechos tanto nacionales como internacionales. El autor refiere para ello ciertos instrumentos jurídicos como el Convenio 169 de la OIT, de 1989, que hasta el momento reseña especialmente a los pueblos indígenas. Sin embargo, sugiere que dicho convenio pue-

de ampliarse hasta incluir a los descendientes de africanos, lo cual habría de consolidar un importante escenario de reconocimiento internacional. En ese sentido y apoyándose en las demandas presentadas por los movimientos sociales afrodescendientes, Antón estima que compete a las Naciones Unidas emitir la declaración de pueblo. Se trata así de una substancial y concreta propuesta política que debe examinarse y divulgarse.

Guiber Elena Mijares Palacios, de la Facultad de Medicina en la Universidad Central de Venezuela, presenta una síntesis de su labor de campo en la comunidad afrodescendiente de Mendoza en el estado Miranda de Venezuela. Con el título *La etnomedicina en Mendoza: el sistema de conocimiento médico de un pueblo afrovenezolano*, vitaliza la categoría de “sistema etnomédico” para dar cuenta del binomio salud-enfermedad en esta pequeña población afrodescendiente. Mijares Palacios expone resultados de su trabajo de campo que demuestran la determinación ejercida por las categorías culturales en la comprensión de la salud y enfermedad a través de prácticas locales de diagnóstico, prevención y terapia. Igual determinación cultural se muestra entre los actores que se desempeñan en el sistema etnomédico de Mendoza, como los curanderos, terapeutas tradicionales y los pacientes. Sus roles socioculturales se fusionan con la riqueza de la etnobotánica y la farmacopea de la zona, que la autora pudo reconocer aplicando ciertos protocolos. Todos los aspectos y actores abordados en este trabajo, revisten un importante interés etnográfico encaminado a la comprensión de la vida cotidiana y sus significados en las pequeñas localidades afrovenezolanas, apuntando especialmente la significación de la salud y la enfermedad.

Pueblos mixtos y “de españoles” al sur del Orinoco: La participación de los zambos, mulatos, cimarrones y otras gentes de color en el poblamiento y control territorial de la Guayana Española durante la segunda mitad del siglo XVIII, es el aporte de Karina Estraño, Doctorante en Antropología del Laboratorio

de Ecología Humana del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Producto de una investigación en fuentes secundarias, Estraño aborda el caso de las fundaciones de frontera en el Sur del Río Orinoco, espacio en donde los españoles enfrentaron importantes dificultades para su ocupación permanente durante la colonia. Llegada la segunda mitad del siglo XVIII, el poblamiento en esa parte del país se efectuó con grupos sociales subalternizados que se juntaron a fugitivos provenientes de las colonias holandesas. Entre ellos, los descendientes de africanos tuvieron una presencia importante que se comprueba revisando las fuentes. Sin embargo, no se les suele asociar a la idea de “pueblos afrovenezolanos” por lo cual su historia y la trayectoria de sus prácticas sociales y culturales, esperan por ser abordadas y reivindicadas, a lo cual da inicio Karina Estraño con este texto.

Finalmente podrá encontrarse un artículo de mi propia autoría, presentando avances del proyecto de investigación “Antropología de la parroquia Caruao”, el cual dirijo en la Universidad Central de Venezuela, espacio al que pertenezco en calidad de docente/investigadora. En La antigua y desconocida Hacienda San Faustino, se aborda la historia de una de las haciendas de cacao en la parroquia Caruao del estado Vargas, fundada a comienzos del siglo XVIII, trabajada inicialmente por mano de obra africana y luego por sus descendientes. Se ha reconstruido parte de las relaciones de parentesco de algunas familias de esclavizados de San Faustino, extrayendo información de inventarios y matrículas parroquiales, sumado a datos etnográficos y arqueológicos. Este es un intento de reconstrucción del pasado que apunta –entre otras cosas- a reivindicar la memoria de los esclavizados no sólo de San Faustino sino de toda la parroquia Caruao, espacio en el cual hoy sobreviven los descendientes de aquellos africanos esclavizados arrojados allí desde principios del siglo XVII. En su honor se ha escrito ese artículo, recordándolos aun sin haberlos conocido.

Como se habrá podido apreciar, la diversidad de aborda-

jes y temáticas se destaca en esta compilación, lo cual encuentra sintonía con lo que aquí se ha dado en llamar “el mundo afrodescendiente en América Latina y el Caribe”, dada su variedad social, cultural, política y económica siempre en constante transformación. Agradecemos nuevamente a todos/as los/as autores/as su magnífico aporte.

UN APORTE ANTROPOGENÉTICO A LA RECONSTRUCCIÓN CULTURAL DE LAS COMUNIDADES AFROBOLIVIANAS*

IUDICA, CELIA

FFyL, UBA, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

PAROLIN, MARÍA LAURA

Centro Nacional Patagónico-CONICET, Argentina

AVENA, SERGIO

FFyL UBA y U. Maimónides-CONICET, Argentina

DEJEAN CRISTINA

FFyL UBA y U. Maimónides-CONICET, Argentina

CARNESE, FRANCISCO RAÚL

FFyL UBA, Argentina

Correo electrónico: celiaiudica@hotmail.com

RESUMEN

En procura de su visibilización y el rescate de su cultura, el pueblo afroboliviano está buscando sus raíces originarias. El presente trabajo relata un estudio antropogenético realizado en las poblaciones afrodescendientes de Tocaña, Chijchipa, Mururata y San Joaquín, en Nor Yungas, Bolivia. La caracterización de las comunidades en base a marcadores genéticos y biodemografía ha permitido observar el alto grado de conservación del acervo africano. Se analiza la contribución del trabajo al proceso de búsqueda de identidad de la comunidad afroboliviana.

PALABRAS CLAVE: Afrobolivianos, Antropogenética, Origen geográfico Nor Yungas

AN ANTHROPOGENETIC CONTRIBUTION TO THE CULTURAL RECONSTRUCTION OF THE AFROBOLIVIAN COMMUNITIES

ABSTRACT

In search of its visibility and the rescue of its culture, the Afro-Bolivian people are looking for their original roots. The present paper reports an anthropogenic study carried out in the Afro-descendant populations of Tocaña, Chijchipa, Mururata and San Joaquín, in Nor Yungas, Bolivia. The characterization of the communities based on genetic markers and biodemography has allowed to observe the high degree of conservation of the African heritage. We analyze the contribution of this work to the search process of identity of the afroboliviana community.

KEY WORDS: AFRO-BOLIVIANS, ANTHROPOGENETIC, GEOGRAPHIC ORIGIN, NOR YUNGAS

*Fecha de Recepción: 9-10-1017 Fecha de Aceptación: 8- 01-2018.

1. INTRODUCCIÓN

En la región de Nor Yungas, dentro del Departamento de La Paz en Bolivia, se encuentra el núcleo geográfico-cultural de la comunidad afroboliviana, la cual desde hace aproximadamente dos décadas se muestra abocada al rescate y revalorización de su cultura. En el marco de estas tareas de reconstrucción, surge en la comunidad afroboliviana una pregunta: ¿De dónde provenimos? Este interrogante ha sido el que condujo a un acercamiento entre los pobladores afrodescendientes de la región de Nor Yungas y el grupo de trabajo de la Sección Antropología Biológica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires al que pertenecen los autores, y que resultó punto de partida para un trabajo de aproximación antropogenética al estudio de la comunidad afroboliviana de la región yungueña.¹

El mismo tuvo como objetivo general la caracterización de las comunidades afrodescendientes de Nor Yungas que habitan las localidades de Tocaña, Chijchipa, Mururata y San Joaquín, utilizando las herramientas de la antropogenética para el análisis de marcadores moleculares sobre muestras biológicas obtenidas por hisopado de la mucosa yugal, los que se complementaron con datos biodemográficos recolectados a través de encuestas individuales y familiares. Esta información fue contextualizada con los principales acontecimientos históricos ocurridos en las comunidades afrodescendientes estudiadas.

1.1 Afrobolivianos

Es probable que los afrobolivianos constituyan el grupo de afrolatinoamericanos que ha recibido menos atención en su estudio, lo que está evidenciado por la escasa presencia como tema en la bibliografía académica (Lisocka-Jaegermann, 2010). Sin embargo, son parte de la diáspora africana y constituyen un grupo numeroso. Por datos del censo nacional boliviano del 2012, cono-

ce mos que 16.329 personas mayores de 15 años (8785 varones y 7544 mujeres) declaran su pertenencia a la cultura afroboliviana (La Razón, La Paz, 1/8/2013), lo que representa el 0,16% del total poblacional, y en orden de importancia numérica, el sexto grupo étnico boliviano en el conjunto de los 36 pueblos reconocidos por la Constitución Nacional de 2009. Angola Maconde (2003) estima que el 23% de los afrobolivianos se concentra en la región de Noryungas, en el Departamento de La Paz. El 77% restante reside disperso en centros urbanos, como Santa Cruz de la Sierra, La Paz, Cochabamba y Oruro. Asimismo el autor señala que existe un desconocimiento, aún entre los afrodescendientes, sobre por qué, cómo, y para qué llegaron sus antecesores a la región yungueña. Allí habrían aprendido de los nativos el cultivo de la coca y a partir de este intercambio y la necesidad de asimilarse e integrarse, estas comunidades sufrieron la pérdida de sus tradiciones de origen africano. Resistieron a esta dilución la música y el ritmo, que siguen siendo al día de hoy elementos de la cultura africana que acompañan, con carácter de indispensable, las actividades comunitarias, sociales y religiosas del pueblo afroboliviano.

1.2 Historia de los africanos en Bolivia

Se ha referido (Arias, 2009) que los africanos hicieron su ingreso a Bolivia como esclavos desde el Río de la Plata o el puerto del Callao, en el siglo XVI, probablemente llegados de Ghana, Angola, el Congo y Sudán. Inicialmente fueron concentrados en la región minera y posteriormente trasladados a la zona de los valles yungueños. Otra hipótesis refiere que los antepasados de los actuales residentes en las comunidades yungueñas podrían ser negros ladinos (nacidos en América o llegados hace mucho) traídos desde el Perú antes o después de la Independencia, en vez de bozales (Arnold, 2008).

Existen referencias de que el primer destino de los esclava-

vos en el actual territorio de Bolivia fue Potosí, para ser utilizados en la explotación de las vetas de plata del Cerro Rico. La presencia de esclavos “negros” en la zona está documentada desde 1549 (Archivo Nacional de Sucre. ANB, Ep Soto, t.1, f. iii-v) y 1554 (Crespo Rodas, 2009). Hacia mediados del siglo XVII, se indica en datos censales que el número de “negros, mulatos y zambos” ascendía a 6000, representando un 3,9% de la población total de Potosí (Martínez y Vela, en: Arteaga et al., 2009; Crespo Rodas, 2009).

El siglo XVIII marcó un punto de inflexión donde la decadencia económica de Potosí da paso a la nueva apertura geográfica de los Yungas. Cuando la Villa Imperial pierde su preferencia económica, la región yungueña ofrece una alternativa basada en la producción de riqueza vegetal. Entre 1750 y 1790 llegan a la región los españoles, quienes introducen a los afrodescendientes (Klein, 2011) para el trabajo en el cultivo de la coca, café y cítricos. Existen distintos registros de transacciones de esclavizados en la zona de Nor y Sud Yungas: en 1761 en la localidad de Irupana, en 1773, 1780, 1797 y 1798 en Chulumani, en Coroico en 1789 (Portugal Ortiz, 1978) y en 1795 en la Hacienda Sienegani (Angola Maconde, 2010).

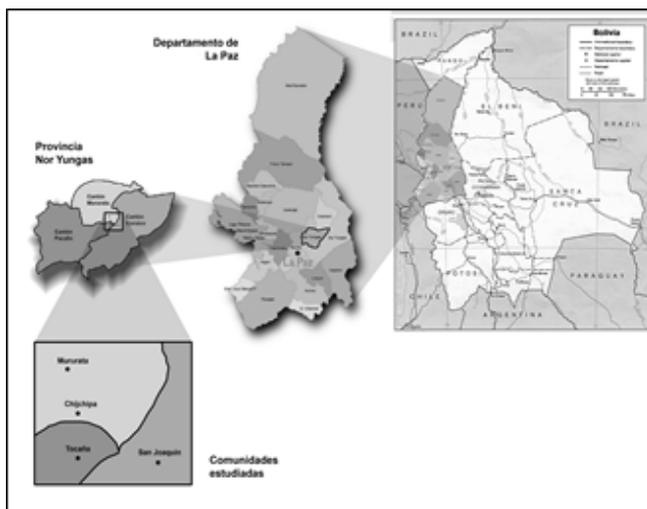
Si bien la primera Asamblea Constituyente que da origen a la República el 6 de agosto de 1825 determina la abolición de la esclavitud, en la práctica los esclavos quedaron libres de derecho, pero no de hecho (Arteaga et al., 2009; Crespo Rodas, 2009). La real abolición llegó con la reforma constitucional del 26 de octubre de 1851 y en la figura de Manuel Isidoro Belzú, constando la libertad de todos los habitantes del territorio boliviano desde el primer artículo de la Carta Magna (Crespo Rodas, 2009). Aún luego de esta sanción, los liberados debían trabajar para sus patrones durante tres días a la semana, bajo la forma del servicio de pongo para los hombres y mitani para las mujeres, que consistía en el trabajo para los hacendados durante tres días a la semana.

La obligación del pongo incluía encargarse con sus propias herramientas de las tareas de la hacienda: labores de fuerza o en relación a los animales para los varones, y de la cocina y la casa para las mujeres. Esta forma de neo-esclavismo duró un siglo más, y sólo terminó durante el gobierno de Víctor Paz Estenssoro, a partir de la sanción del Decreto Ley N° 3464 del 2 de agosto de 1953, de Reforma Agraria. Bajo el principio de que la tierra es de quien la trabaja personalmente, les fue otorgada la propiedad de una parcela de 2-3 hectáreas en promedio, en su carácter de ciudadanos libres (Angola Maconde, 2010; Arias, 2009).

1.3 Las comunidades afroyungueñas hoy

Con el nombre de los Yungas o los valles yungueños se conoce a la región situada en el frente oriental de la alta Cordillera Real (también denominada Central u Oriental) extendida a través de una estrecha franja que corre de sur a noreste hacia la cuenca amazónica, a una altitud que varía entre los 600 y los 2500 msnm. Es una región geográfica perteneciente al ecosistema de la yunga, caracterizada por ser húmeda, con nieblas constantes y precipitaciones abundantes, engalanada con verdes laderas, precipicios, ríos, cascadas y una exuberante vegetación. Es una de las ecorregiones más ricas del país, donde se cultiva la coca, bananas, cítricos, tabaco, cacao, papayas, amaranto, lúcumas, cayotes, piñas, palta, maíz (Arteaga et al., 2009, Portugal Ortiz, 1978).

Las comunidades yungueñas que presentan una densidad poblacional mayor de afrodescendientes son Tocaña, Chijchipa, San Joaquín y Mururata (Mapa 1). Todas distan aproximadamente 100 km de La Paz, y 10-20 km de Coroico, el centro administrativo más cercano, con difícil acceso, razón por la cual se considera que se han desarrollado en un grado importante de aislamiento geográfico (Angola Maconde, 2010). Son comunidades pequeñas, habitadas por entre 5 y 23 familias afrodescendientes.



Mapa 1. Mapa de Bolivia mostrando la localización de la provincia de Nor Yungas en el Departamento de La Paz ($16^{\circ}10'S$, $67^{\circ}40'W$). Detalle ampliado de la zona.

Las familias se dedican en su mayoría al trabajo rural en forma comunitaria, cultivando principalmente coca en forma de terrazas que reciben el nombre de cocalas (Foto 1).

En particular, la comunidad de Tocaña es hoy el centro de la reivindicación de valores y expresiones culturales de tradición africana (Arias, 2009² ; Arnold, 2008; Iudica & Parolin, 2011). Sus pobladores bailan la morenada en las festividades de la Virgen del 15 de agosto, y también la saya, todo el año. Esta expresión cultural consiste en música, danza, poesía y ritmo donde se utiliza la metáfora y la sátira,³ en la que un grupo de participantes repite coplas propuestas por un cantante principal que se va alternando, al son de tambores denominados cuanchas. Hoy se considera a la Saya como un elemento integrador, unificador, comunicador y alternativo en la reunificación de la comunidad afroboliviana (Rey Gutierrez, 1998) y a través de su análisis se puede recono-

cer tanto la raíz africana como las asimilaciones culturales en la convivencia con el nativo americano y el español (Arias, 2009). Tanto Tocaña como Chijchipa cuentan con un centro cultural para la práctica de encuentros políticos o culturales comunitarios (Foto 2).



Foto 1: Cocal en terraza. Fotografía: Celia Iudica.



Foto 2: Centro cultural de Tocaña y tambores o cuanchas a resguardo en un salón del centro cultural de Chijchipa. Fotografías: Celia Iudica.

Existe hoy en las comunidades afroyungueñas una discreta interrelación con las familias aymaras. Se comparten los festejos patronales y carnavales, establecen relaciones de padrinzago y se

conforman algunas parejas mixtas afro-aymara (Rey Gutierrez, 1998).

Desde las décadas de 1970 y 1980 las familias afroyungueñas sufren la migración de sus jóvenes hacia los barrios de las grandes ciudades como La Paz, Santa Cruz, Cochabamba, y a la región de Caranavi y Alto Beni, en la búsqueda de mayor oportunidad económica o de formación académica (Angola Maconde, 2010).

2. ACTIVIDADES Y METODOLOGÍA

El trabajo de campo fue realizado en el período comprendido entre agosto de 2010 y febrero de 2013, durante el cual se concretaron 4 viajes de campaña, donde se tomaron 97 muestras, 47 masculinas y 50 femeninas, por cuatriplicado, en apropiadas condiciones de obtención y conservación. La distribución geográfica de las muestras obtenidas fue: 42 muestras procedentes de Tocaña, 16 de Chijchipa, 15 de Mururata y 24 de San Joaquín.

El análisis biodemográfico se realizó utilizando una encuesta individual y una familiar, para conocer lugar de nacimiento, residencia actual e información de las dos generaciones precedentes para la reconstrucción genealógica. Asimismo se entrevistaron en profundidad a los dos miembros más longevos de las poblaciones con igual objetivo. Para preservar la confidencialidad de los datos demográficos y de laboratorio, toda la información se codificó y anonimizó.

Sobre las muestras biológicas obtenidas se tipificaron diferentes marcadores genéticos: biparentales (15 marcadores STRs autosómicos)⁴ y de herencia uniparental (región control del ADN mitocondrial (ADNmt)⁵ y 17 marcadores STRs del cromosoma Y)⁶. Los datos obtenidos se analizaron para describir la población estudiada en su estructura (análisis intrapoblacional), como así también fueron compararon con los registrados en otras pobla-

ciones de Bolivia, Sudamérica y África, para el análisis interpoplacional.

El análisis interpoplacional utilizando marcadores biparentales se realizó estimando las distancias genéticas entre pares de poblaciones (R_{st}) con nueve poblaciones mestizas de Latinoamérica, una nativa sudamericana, dos europeas y seis africanas.

Para realizar el análisis interpoplacional sobre la base de resultados de las variantes de la región control mitocondrial, se comparó la población estudiada con 7 poblaciones americanas, 13 africanas y 2 europeas. El haplotipo del cromosoma Y de las muestras masculinas se estableció analizando 17 marcadores STRs que fueron analizados ejecutando el programa Haplogroup Predictor (Athey, 2006). La comparativa interpoplacional para estos marcadores consideró 9 poblaciones africanas, una europea y una boliviana. La estimación del mestizaje se realizó aplicando el software ADMIX95 (gentileza Dr. Bertoni), utilizando poblaciones parentales nativas, africanas y europeas.⁷

Los resultados genéticos obtenidos se contrastaron con la información genealógica, demográfica e histórica disponible.

Los resultados de la investigación fueron entregados de forma individual y confidencial a cada participante y de forma general a las comunidades estudiadas, mediante diferentes estrategias de comunicación: documentos escritos, afiches y presentaciones en vídeo, dispuestos en un lenguaje sencillo y apropiado para su comprensión.

3.RESULTADOS

Los resultados obtenidos muestran que las comunidades afrodescendientes estudiadas poseen una marcada ascendencia africana, observándose minoritariamente un proceso de mestizaje con pueblos nativos americanos y europeos.

En el análisis interpoplacional utilizando los marcadores biparentales no se hallaron diferencias significativas para la po-

blación afroboliviana de Noryungas y las de Mozambique, Angola y Uganda. Además, la muestra de afrobolivianos se diferencia significativamente de todas las poblaciones latinoamericanas.

La estimación del mestizaje en base a marcadores biparentales arrojó los siguientes valores: la población afroyungueña presenta un aporte africano del 62% ($\pm 3\%$), una contribución autóctona del 24% ($\pm 3\%$) y un 13% ($\pm 4\%$) de aporte europeo.

Los datos en base al estudio de los linajes maternos mitocondriales reflejan una importante presencia de linajes africanos, de procedencia diversa. Los haplotipos hallados en número y distribución porcentual se pueden consultar en trabajos publicados con anterioridad (Iudica et al, 2014). En líneas generales, el 88% de los linajes obtenidos representan polimorfismos que se corresponden con haplogrupos pertenecientes al macrohaplogrupo africano L, entre ellos L0, L1, L2 y L3. El 8% presentan haplogrupos característicos de las poblaciones nativas sudamericanas B, C o D. Dos haplotipos se corresponden con variantes halladas en el Este Asiático (4%). No se observan haplotipos de origen europeo. Los linajes maternos más frecuentes pertenecen a los grupos L0a y L1c.

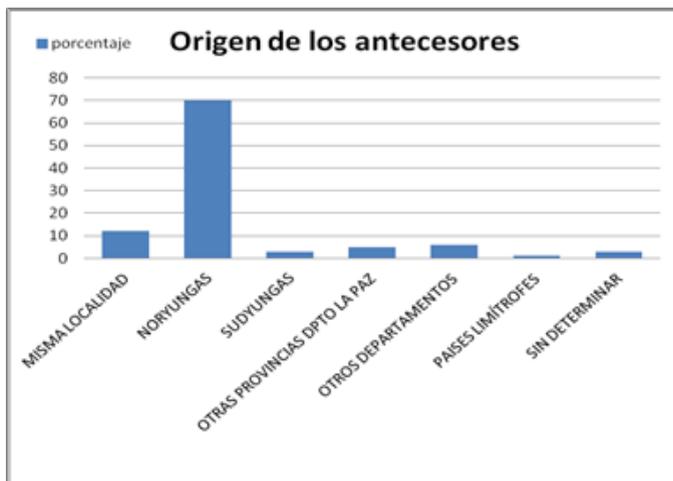
En el análisis interpoblacional, sobre la base de resultados de las variantes de la región control mitocondrial, se observaron las menores distancias genéticas con la etnia Sanga de la República Centroafricana y las mayores distancias con la población Waorani de Ecuador. Además, no se registraron diferencias significativas con la muestra poblacional de los Sotho sudafricanos. Se hallaron haplotipos coincidentes con los haplotipos yungueños en la población Congo Bateke (en número de 2), en la población Camerún Ngoumba (6), en Brasil (4), en Guinea Bissau (3), en la población sudafricana mestiza (2), en la población Herero de Namibia (1), en la población Sudafricana Sotho (1), en la sudafricana Zulu (2), en la población de Kenia (5), y una coincidencia entre la población yungueña y la Quechua de Bolivia.

La caracterización de los marcadores STRs del cromosoma permitió hallar 29 haplotipos diferentes, cuyo número y distribución porcentual, se pueden consultar en trabajos publicados con anterioridad (Iudica et al, 2014). El haplogrupo E1b1a, de origen africano, se observa como el más frecuente (32%), mientras el haplogrupo E1b1b se presenta en una frecuencia del 10%. El haplogrupo europeo característico R1b presentó una prevalencia del 17%, y la contribución paterna asociada al Haplogrupo Q1a2a1a1(M3) (nativo americano) alcanza el 24%.

Analizando comparativamente los resultados obtenidos para la población estudiada con otras poblaciones se observa que Noryungas presenta una baja o nula divergencia genética con Angola, Benín y la población boliviana del Departamento El Beni.

Todos los individuos que se autoadscribieron como afrodescendientes, presentaron al menos uno de los linajes materno o paterno, de origen africano, y hay 20 varones que presentan ambos linajes de este origen.

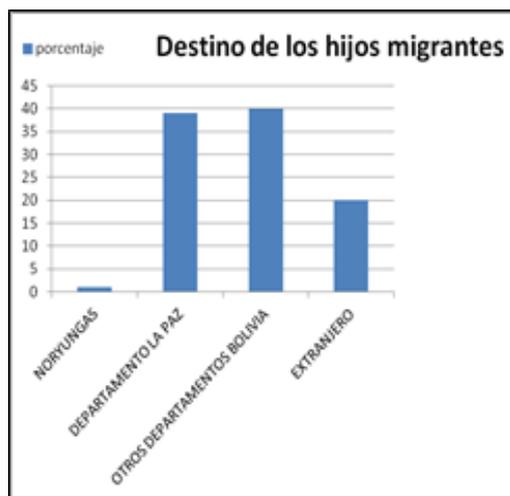
Del análisis de las encuestas genealógicas realizadas, se observa que el 12% de los antecesores en primera y segunda generación son oriundos de la misma localidad, mientras que el 73% provienen de localidades vecinas de la provincia de Noryungas o de la cercana Sudyungas, de fuerte presencia afrodescendiente. Son minoritarios los casos en el que algún antecesor de primera o segunda generación es proveniente de otras provincias del Departamento de La Paz (5%), de otros departamentos bolivianos (6%) o de países limítrofes como Perú (1%) (Ver cuadro 1).



Cuadro 1: Origen geográfico de los antecesores en primer y segundo grado de los participantes de la investigación

Respecto del lugar de residencia de los hijos de las familias encuestadas, se observa que el 94% (31/33) de las familias con hijos mayores de 18 años, han sufrido la emigración de los mismos, tanto por cuestiones de índole laboral como educativa. Del total de hijos de las familias encuestadas, sin discriminación de rango etario, el 42% (92/220) ha migrado. Analizando el destino de los hijos migrantes, se observa que el 1% (1/92) del total migró a localidades pertenecientes a la misma región de Noryungas, el 39% (36/92) reside en otras ciudades del departamento de La Paz, el 40% (37/92) en otros departamentos de Bolivia, y que el 20% (18/92) reside fuera del país, como España, EEUU, Argentina, Brasil o Italia (Ver cuadro 2).

El promedio de número de hijos de la pareja es de 4,4. La edad materna promedio al primer embarazo es de 23,3 años, y el promedio de edad materna al nacimiento del último hijo de 38,2 años.



Cuadro 2: Destino geográfico de los hijos migrantes

Las principales causas de muerte son difíciles de establecer, ya sea porque las familias no desean hablar de sus familiares fallecidos, o bien porque desconocen la causa del deceso, explicando que han fallecido por “enfermar”. Cuando se refiere el diagnóstico con cierta certeza, aparece la hepatitis como principal causa de muerte en la actualidad. Los problemas sanitarios de mayor incidencia en las comunidades son la hipertensión arterial, la hepatitis, la diabetes, las gastroenteritis y las parasitosis (comunicación oral, Dra. C. S. Carvajal Quispe).

4. DISCUSIÓN

La devolución a las comunidades en general y a los participantes en particular de los resultados obtenidos a través de los estudios realizados fue revestida de una gran importancia para la construcción identitaria de la comunidad afroyungueña. Esto se

observó en el celo con el que guardan la documentación entregada, o la emoción con que imaginan algún ancestro sobreviviendo a un viaje transoceánico en condiciones de esclavitud, o en el reconocimiento a la tarea del equipo. No obstante, la posición comunicada por este grupo de trabajo acerca de que la identidad se determina por la autoadscripción de las personas, es un concepto bien comprendido y utilizado por la comunidad afroyungueña.

Las comunidades afrobolivianas presentan varias características particulares relevantes para su discusión, como lo evidencia el análisis genético y biodemográfico. El análisis de los marcadores genéticos para la población estudiada muestra una fuerte y preservada presencia africana, tanto para los marcadores biparentales como uniparentales.

En particular en referencia a los marcadores biparentales, se evidencian las diferencias con otras poblaciones mestizas latinoamericanas en general y bolivianas en particular: los trabajos de Cifuentes et al. (2008) y Rocabado et al. (2009), en poblaciones mestizas de La Paz y Santa Cruz, estudiando los mismos marcadores STRs, muestran una mayor similitud de estas poblaciones con Quechuas y Aymaras.

La magnitud del aporte africano en la conformación de las comunidades afroyungueñas se observa también en la estimación del grado de mestizaje, en coincidencia con los resultados de Galanter et al (2012) quienes, utilizando un panel de 446 AIMs (ancestry informative markers),⁸ determinaron que la población afroyungueña tiene una ancestría africana media del 78%, y que el proceso de miscegenación sucedió primariamente con grupos nativos de la región (media de 13%) y en menor cuantía con europeos (media de 4%).

Siguiendo a Harich et al., (2010) y Rosa & Brehm, (2011), los linajes maternos con origen africano presentes en las muestras yungueñas estudiadas provendrían del África Occidental, Central, Oriental y Sudoriental, aunque la mayoría de los haplotipos

mitocondriales⁹ hallados correspondería a las regiones Centro-occidental y Sud-oriental. Coinciden con estas apreciaciones los resultados de Heinz et al., (2015) quienes encuentran entre las muestras tocañenses una significativa proporción de linajes mitocondriales con origen geográfico al Sudeste (>20%) y Este africano (8%), aunque son mayoritarios los originarios del Centro Oeste y Sudoeste (>60%).

También para los linajes mitocondriales, la muestra afroboliviana exhibe variantes en comparación con otras poblaciones generales y nativas de Bolivia. La población de La Paz (Afonso Costa et al, 2010) muestra un 96% de haplogrupos A, B, C o D10 característicos de las poblaciones sudamericanas, y un 4% a linajes del oeste Eurasiático y del este Asiático, mientras que en poblaciones bolivianas nativas (Gayà-Vidal et al, 2011) muestran un predominio del haplogrupo B en las tierras altas, y del haplogrupo C en el llano.

Respecto de los linajes paternos, el haplogrupo de mayor frecuencia en la muestra yungueña, E1b1a, es casi exclusivo y muy frecuente en el África subsahariana, con alta frecuencia en Camerún y Senegal (Semino et al., 2002), mientras que E1b1b predomina en el noroeste, Sur y Este del África (Underhill et al., 2001), aunque se encuentra también en el Sur de Europa, en menor frecuencia (Underhill et al., 2001, Semino et al., 2002). El haplogrupo R1b es el linaje más frecuente en Europa, especialmente en las regiones del Oeste y Mediterráneo (Brion et al., 2004). Los linajes que se observan en la muestra yungueña en menor proporción (I2, J1 y J2) tienen una amplia distribución en poblaciones europeas y del cercano oriente y están usualmente ausentes en la mayoría de las poblaciones sub-saharianas (Underhill et al., 2001; Jobling & Tyler-Smith, 2003). La presencia amerindia está evidenciada en un 24% por el haplogrupo Q1a2a1a1 (M3), que es el más frecuente en sudamerindios, alcanzando frecuencias del 77 al 90% (Bianchi et al, 1997; Bortolini et al., 2003).

Nuestros resultados son coincidentes con los datos obtenidos en poblaciones mestizas y nativas en Brasil (Bortolini et al., 1999; Batista dos Santos et al., 1999), Argentina (Avena et al., 2010; Parolin et al., 2012), Uruguay (Sans et al., 2002), Chile (Rocco et al., 2002), Colombia (Bedoya et al., 2006) y Centroamérica (Wang et al., 2008), en la postulación de un modelo de cruzamiento asimétrico por género, evidenciado por las uniones biológicas con contribución paterna europea y contribución nativa o africana de origen materno.

Con respecto a los movimientos migratorios, la información obtenida permite observar que los actuales habitantes proceden de antecesores locales o que nacieron en la cercanía. Se trata de una población con un importante componente local ya que el 85% de los antepasados hasta dos generaciones previas son originarios de la región de Noryungas y Suryungas. La localidad de Mururata es una de las más antiguas, mientras que los otros poblados son de origen más reciente. Esto podría explicar el bajo porcentaje de antecesores nacidos en la localidad donde residen los actuales pobladores, y la gran incidencia de antecesores nacidos en otros centros poblados cercanos.

Existen dos factores principales que pueden haber influido en este hecho, como el relativo grado de aislamiento que estas comunidades tienen y han tenido en el pasado reciente, y la actividad económica regional mayoritariamente dedicada al cultivo de la coca, que se ha mantenido sin mayores cambios desde el siglo XIX.

Por el contrario, se observa un gran proceso de emigración, afectando al 94% de las unidades familiares. La actual migración de los hijos, hacia localidades extra-regionales, extra-departamentales o extra-nacionales parece ser fruto de la búsqueda de nuevos horizontes laborales y formativos propiciada por una movilidad ascendente de las familias (Pérez Inofuentes, 2010), una mayor integración de la zona al resto del país a partir

de la mejora de los medios de transporte y los caminos, y la ampliación de oportunidades generada a partir de los cambios político-económicos acontecidos en los últimos años de la vida social del Estado Plurinacional de Bolivia.

El alto índice de natalidad es contrarrestado en parte por la gran tasa de emigración (42% de los hijos dejan sus comunidades), pero aún con esos números sigue existiendo un alto potencial de crecimiento demográfico por generación, superior al 50%.

Resultan llamativos ciertos datos reproductivos de las comunidades, al menos para poblaciones rurales, como la relativamente alta edad promedio al primer embarazo (23,3 años), que supera el promedio de edad al primer nacimiento de Bolivia, el cual es de 21,2 años según una estimación del 2008 (www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2256.html), y lo registrado en muchas comunidades “tradicionales”, que según Crognier et al. (2002) citando a Mc Donald (1984) es de 20,9 años. Por el contrario aquel valor es similar al registrado por un estudio realizado sobre más de 700 mujeres de la población aymara de Bolivia de comunidades rurales (Crognier et al., 2002). Es difícil ponderar la importancia de los múltiples factores implicados, lo que además excede los límites del presente trabajo, pero estos autores señalan que determinadas pautas culturales, como la relativamente alta edad de la mujer para convivir en pareja, podrían influir en una tardía edad para el primer hijo, aunque no es tan claro que lo sea en la edad promedio al nacimiento del último hijo.

La observación en la conformación de las familias indica una tendencia general a la endogamia interétnica. La población de autoasignación africana se comporta en forma cerrada a este respecto, observándose la preferencia por uniones dentro del propio grupo, registrándose solamente dos familias de constitución mixta africana-aymara y dos relaciones paterno-filiales de origen mixto. Esto se corresponde con la información genética obtenida.

Destaca entonces, en la población yungueña estudiada, su conformación trihíbrida, pero con un componente de ancestría africana marcado, mayor que en muchas poblaciones afrodescendientes latinoamericanas. Esta característica la hace más similar a las denominadas comunidades quilombolas o remanentes de quilombos, que se desarrollaron en forma más aislada que otras poblaciones afrosudamericanas (Luizon, 2007).

5. CONCLUSIONES

La población afroyungueña es una población de origen étnico mixto, con una ancestría genética predominantemente africana, y aportes minoritarios de origen nativo americano y europeo, diferenciales por género, siguiendo el modelo de cruzamiento diferencial. El origen de los linajes uniparentales, situado en África Occidental, Central, Oriental y Sudoriental, es similar al hallado para otras comunidades afrosudamericanas, con las que comparten la historia vinculada a la trata de personas acontecida en los primeros siglos de la conquista europea de nuestro territorio americano.

Al interior de la comunidad, ha sido muy importante la posibilidad de “anclar” las raíces en alguna región específica del continente africano. Hacia el exterior, se constituye en un elemento de interés para la comunidad afroboliviana en general al ser utilizado en la búsqueda de una mayor visibilización en el contexto nacional y latinoamericano en el que se enmarca.

Ese es el camino que las organizaciones afrobolivianas han iniciado desde hace unas dos décadas. Hoy en día se autodenominan Pueblo. La Asamblea Constituyente del año 2006 abrió la oportunidad para que el pueblo afrodescendiente boliviano haga escuchar sus demandas (Arias, 2009; Lisocka-Jaegermann, 2010). La aprobación del texto constitucional el 25 de enero de 2009 trajo consigo la inclusión del pueblo afroboliviano, que se

encuentra mencionado en los artículos 1, 3, 30.1, 32 y 395 de la carta magna del Estado Plurinacional de Bolivia. En el texto de la nueva Constitución se remarca como política de estado la construcción de una nueva identidad a partir del respeto a la diversidad. En la letra del artículo 3 capítulo 1 se establece que “el pueblo boliviano está conformado por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos pertenecientes a las áreas urbanas de diferentes clases sociales, a las naciones y pueblos indígena, originario, campesino y a las comunidades interculturales y afrobolivianas”.

Es interés, en el futuro, que este trabajo se proyecte en una dimensión mayor y más abarcante de la comunidad afroboliviana dispersa en el país, para lo cual nos encontramos construyendo un espacio binacional de trabajo, argentino-boliviano, que lo posibilite.

NOTAS

1. La primera autora supo del interés del pueblo afroboliviano a raíz de la visita turística que un colega biólogo realizó a la comunidad de Tocaña. Allí, su oído atento notó la importancia que los vecinos adjudicaban al conocimiento de sus orígenes y a la vuelta de su viaje contribuyó al planteo como pregunta científica de la inquietud de la comunidad.
2. Cuando hoy, en los pueblos afrodescendientes de los yungas, los jóvenes practican alguna danza o canto que han tomado de las tradiciones, se arengan al grito de “Vamos, como lo hacen los tíos de Tocaña”, aludiendo a la referencia que para ellos son los mayores de este poblado (n. de la a.)
3. Movimiento cultural Saya Afroboliviana MOCUSABOL, www.afrobolivia.org.bo.
4. STR de la sigla en inglés Short Tandem Repeats, Es uno de los sistemas genéticos más utilizados como herramienta de análisis para la antropología genética, en donde las secuencias están formadas por repeticiones en tandem de una unidad corta, menora a 10 pb (pares de bases).
5. El ADNmt se hereda en forma uniparental o por herencia exclusivamente materna y presenta, en regiones no codificantes, polimorfismos de nucleótido único en su secuencia.
- 5.La herencia asociada al cromosoma Y es transmitido de los varones a su

descendencia masculina. La región no recombinante del cromosoma Y presenta fragmentos hipervariables en el formato de STRs (Short Tandem Repeats) y SNPs (Single Nucleotide Polymorphisms).

7. Para un mayor detalle metodológico, consultar Iudica et al., (2014).

8. Los AIMs (marcadores informativos de ancestría) son marcadores biparentales que pueden asumir diferentes formatos: STRs (short tandem repeats), SNPs (single nucleotide polymorphism o polimorfismos de nucleótido único), InDels (inserciones/delecciones) y se presentan polimórficos, exhibiendo grandes diferencias en las frecuencias alélicas entre poblaciones, por lo que pueden ser usados para inferir orígenes geográficos individuales.

9. Convencionalmente, el perfil de mutaciones que presenta un individuo, en comparación con la secuencia consenso de Cambridge define un haplotipo mitocondrial.

10. A lo largo de la historia las mutaciones se han ido acumulando secuencialmente en el ADNmt lo cual ha generado linajes que pueden agruparse por su similitud y son continente-específicos, los haplogrupos.

6. BIBLIOGRAFÍA

AFONSO COSTA, Heloisa, CARVALHO, Mónica, LOPES, Virginia, BALSÁ, Filipa, BENTO, Ana, SERRA, Armando, ANDRADE, Lisa, ANJOS, María, VIDE, María, PANTOJA, Selma, VIEIRA, Duarte, CORTE-REAL, Francisco. 2010. Mitochondrial DNA sequence analysis of a native Bolivian population. En *Journal of Forensic and Legal Medicine* 17: 247-253

ANGOLA MACONDE, Juan. 2003. Raíces de un pueblo. Cultura afroboliviana. Cima producciones, La Paz.

ANGOLA MACONDE, Juan. 2010. Las raíces africanas en la historia de Bolivia. En: Conocimiento desde adentro. Los afro sudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias. Volumen I. WALKER, Sheila (comp). Fundación PIEB, La Paz, pp. 145-221.

ARIAS, Sebastián. 2009. La voz de los sin voz. Afrobolivianos. Ircó Video, Buenos Aires.

ARNOLD, Denise. 2008. ¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano. Fundación UNIR

- Bolivia. Serie de investigaciones sobre identidad en las regiones de Bolivia, La Paz, pp. 449-450.
- ARTEAGA, Teresa, ARTEAGA, Ana, PRIETO, Daniela, PEREDO, Marcela, MOYA, Jimena, GUTIÉRREZ, Guadalupe y RIVERA, Fernando. 2009. Diagnóstico sobre el ejercicio de Derechos Humanos del Pueblo Afro Boliviano. Defensoría del Pueblo, Informe final.
- ATHEY, T. Whit. 2006. Haplogroup Prediction from Y-STR Values Using a Bayesian-Allele-Frequency Approach. En *Journal of Genetic Genealogy* 2: 34-39.
- AVENA, Sergio, PAROLIN, María, BOQUET, Mariel, DEJEAN, Cristina, POSTILLONE, María, ALVAREZ TRENTINI, Yisela, DI FABIO ROCCA, Francisco, MANSILLA, Florencia, JONES, Laura, DUGOUJON Jean y CARNESE, Francisco. 2010. Mezcla génica y linajes uniparentales en Esquel (Pcia. de Chubut). Su comparación con otras muestras poblacionales argentinas. En *Journal of Basic & Applied Genetics*, 21: 1-14.
- BATISTA DOS SANTOS, Sidney, RODRIGUES, Jackson, RIBEIRO-DOS-SANTOS, Andrea y ZAGO, Marco. 1999. Differential Contribution of Indigenous Men and Women to the Formation of the Urban Population in the Amazon Region as Revealed by mtDNA and Y-DNA. En *American Journal of Physical Anthropology* 109: 175-180.
- BEDOYA, Gabriel, MONTOYA, Patricia, GARCIA, Jenny, SOTO, Iván, BOURGEOIS, Stephane, CARVAJAL, Luis, LABUDA, Damián, ALVAREZ, Víctor, OSPINA, Jorge, HEDRICK, Philip y RUIZ-LINARES, Andrés. 2006. Admixture dynamics in Hispanics: a shift in the nuclear genetic ancestry of a South American population isolate. En *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103 (19): 7234-7239.
- BIANCHI, Néstor, BAILLIET, Graciela, BRAVI, Claudio, CARNESE, Francisco, ROTHHAMMER, Francisco, MARTINEZ-MARIGNAC, Verónica and PENA, Sergio. 1997. Origin of Amerindian Y-Chromosomes as Inferred by the Analysis of Six Polymorphic Markers. En *American Journal of Physical*

Anthropology 102: 79-89.

- BORTOLINI, María, DA SILVA, Wilson, DE GUERRA, Dinorah, REMONATTO, Gabriela, MIRANDOLA, Rosana, HUTZ, Mara, WEIMER, Tania, SILVA, María, ZAGO, Marco and SALZANO, Francisco. 1999. African-derived South American populations: A history of symmetrical and asymmetrical matings according to sex revealed by bi- and uni-parental genetic markers. En *American Journal of Human Biology* 11(4): 551-563.
- CIFUENTES, Lucía, JORQUERA Hugo, ACUÑA Mónica, ORDÓÑEZ, José and SIERRA Andrés. 2008. Allele frequencies for 12 autosomal short tandem repeat loci in two bolivian populations. En *Genetics and Molecular Research* 7 (1): 271-275.
- CRESPO RODAS, Alberto. 2009. *Esclavos negros en Bolivia*. Gum, La Paz.
- CROGNIER, Emile, VILLENA, Mercedes and VARGAS Enrique. 2002. Reproduction in high altitude aymara: physiological stress and fertility planning? En *Journal of Biosocial Science* 34: 463-473.
- GALANTER, Joshua, FERNANDEZ-LOPEZ, Juan, GIGNOUX, Christopher, BARNHOLTZ-SLOAN, Jill, FERNANDEZ-ROZADILLA, Ceres, et al. 2012. Development of a Panel of Genome-Wide Ancestry Informative Markers to Study Admixture Throughout the Americas. En *PLoS Genetics* 8(3): e1002554. doi:10.1371/journal.pgen.1002554
- GAYÀ-VIDAL, Magdalena, MORAL, Pedro, SAENZ-RUALES, Nancy, GERBAULT, Pascale, TONASSO, Laure, VILLENA, Mercedes, VASQUEZ, René, BRAVI, Claudio and DUGOUJONG, Jean-Michel. 2011. mtDNA and Y-Chromosome diversity in Aymaras and Quechuas from Bolivia: different stories and special genetic traits of the Andean Altiplano populations. En *American journal of Physical Anthropology* 145 (2): 215-230.
- HARICH, Nourdin, COSTA, Marta, FERNANDES, Veronica, KANDILL Mostafa, PEREIRA, Joana, SILVA Numo and PEREIRA Luisa. 2010. The trans-Saharan slave trade – clues from interpopulation analyses and high-resolution characterization of mitochondrial DNA lineages. *BMC En Evolutionary Biology* 10,

138.

- HEINZ, Tanja, CARDENAS, Jorge, ÁLVAREZ-IGLESIAS, Vanesa, PARDO-SECO, Jacobo, GOMEZ-CARBALLA, Alberto, SANTOS Cristina, TABOADA-ECHALAR, Patricia, MARTINON-TORRES, Federico and SALAS, Antonio. 2015. The genomic legacy of the transatlantic slave trade in the Yungas Valley of Bolivia. En PLoS ONE 10 (8): e0134129. doi:10.1371/journal.pone.0134129
- IUDICA, Celia y PAROLIN María. 2011. Experiencia de campo en la población afrodescendiente de Tocaña, Bolivia. En *International Journal of Bio Anthropological Practice*, nro. 2.
- IUDICA, Celia, PAROLIN, María, AVENA, Sergio, DEJEAN, Cristina, CARNESE, Francisco. 2014. Las comunidades afrodescendientes de Nor Yungas, Bolivia: una aproximación a su estudio antropogenético. En *RUNA* 35 (1): 21-34.
- JOBLING, Mark and TYLER-SMITH, Chris. 2003. The human Y chromosome: an evolutionary marker comes of age. En *Nature Reviews Genetics* 4 (8): 598-612.
- KLEIN, Herbert. 2011. Historia de Bolivia. De los orígenes al 2010. Gum, La Paz.
- LISOCKA-JAEGERMANN, Bogumila. 2010. Los afrodescendientes en los países andinos. El caso de Bolivia. En *Revista del CESA*, 1 (13): 317-329.
- LUIZON, Marcelo. 2007. Dinâmica da mistura étnica em comunidades remanescentes de quilombo brasileiras. Tese doutorado, Universidade de São Paulo, Brasil.
- PAROLIN, María, AVENA, Sergio, DEJEAN, Cristina, JAUREGUI-BERRY, Stella, SAMBUCCO, Lorena, CARNESE, Francisco. 2012. Y-Chromosomal STR haplotypes diversity in a sample from Metropolitan Area of Buenos Aires (Argentina). En *Revista del Museo de Antropología* 5: 53-64.
- PORTUGAL ORTIZ, Max. 1978. La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia. Universo, La Paz.
- REY GUTIERREZ, Mónica. 1998. La Saya como medio de comunicación y expresión cultural en la comunidad Afroboliviana. Tesis de licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bo-

livia.

- ROCABADO, Omar, TABOADA, Patricia, INDA, Francisco, YURREBASO, Iñaki, GARCIA, Oscar. 2009. Population genetic data for 15 STR loci (Identifiler kit) in Bolivia. En *Legal Medicine* 11: 302-304.
- ROCCO, Paola, MORALES, Carmen, MORAGA, Mauricio, MIQUEL, Juan, NERVI, Flavio, LLOP, Elena, CARVALLO, Pilar y ROTHHAMMER, Francisco. 2002. Composición genética de la población chilena: Distribución de poliformismos de DNA mitocondrial en grupos originarios y en la población mixta de Santiago. En *Revista Medicina Chilena* 130 (2): 125-31
- ROSA, Alexandra and BREHM, António. 2011. African human mtDNA phylogeography at-a-glance. En *Journal of Anthropological Sciences* 89: 25-58
- SANS, Mónica, WEIMER, Tania, FRANCO, María, SALZANO, Francisco, BENTANCOR, Nilo, ALVAREZ, Inés, BIANCHI, Néstor and CHARABORTY, Ranajit. 2002. Unequal contributions of male and female gene pools from parental populations in the African descendants of the city of Melo, Uruguay. En *American Journal of Physical Anthropology* 118 (1): 33-44.
- SEMINO, Ornella, SANTACHIARA-BENERECETTI, Silvana, FALASCHI, Francesco, CAVALLI-SFORZA, L. Luca and UNDERHILL, Peter. 2002. Ethiopians and Khoisan share the deepest clades of the human Y-chromosome phylogeny. En *American Journal of Human Genetics* 70: 265-268.
- UNDERHILL Peter and KIVISILD Toomas. 2007. Use of Y chromosome and mitochondrial DNA population structure in tracing human migrations. En *Annales de Génétique* 41: 539-64
- WANG, Sija, RAY, Nicolas, ROJAS, Winston, PARRA, Maria, BEDOYA, Gabriel, GALLO, Carla, POLETTI, Giovanni, MAZZOTTI, Guido, HILL, Kim, HURTADO, Ana, CAMARENA, Beatriz, NICOLINI, Humberto, KLITZ, William, BARRANTES, Ramiro, MOLINA, Julio, FREIMER, Nelson, BORTOLINI, María, SALZANO, Francisco, PETZL-ERLER, María, TSUNETO, Luiza, DIPIERRI, Jose, ALFARO, Emma, BAILLIET, Graciela, BIANCHI, Néstor, LLOP, Elena, ROTHHAMMER,

Francisco, EXCOFFIER, Laurent and RUIZ-LINARES, Andrés. 2008. Geographic Patterns of Genome Admixture in Latin American Mestizos. En PLoS Genetics 4: 1

Boletín Antropológico

LAS EVIDÊNCIAS DA PRESENÇA AFRICANA NO CONTINENTE, AMERICANO NO PERÍODO DO BRASIL PRÉ-COLONIAL*

FUNARI, PEDRO PAULO

Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Correo electrónico: ppfunari@unicamp.br

JUSTAMAND, MICHEL

Universidade Federal do Amazonas, Brasil
Correo electrónico: micheljustamand@yahoo.com.br

OLIVEIRA DE, GABRIEL FRECHIANI

Secretária de Educação do estado do Piauí, Brasil
Correo electrónico: gfrechiani@hotmail.com

RESUMO

O presente trabalho tem por finalidade abordar as evidências da presença africana no continente americano no período Brasil pré-colonial, tendo por justificativa sua antiguidade do povoamento do continente americano pelos seres humanos frente as evidências da “hipótese de Clóvis” que situa entre 13 a 11 mil as primeiras levas migratórias oriundo da passagem do estreito de Bering. O principal objetivo deste trabalho é apontar as múltiplas possibilidades migratórias dos primeiros grupos humanos, seja pelo Norte, sul, leste e oeste, assim tentando associar essas possibilidades com as evidências arqueológicas encontradas.

PALAVRAS-CHAVE: Conservation, Preservation, Ceramics, Archaeology.

THE EVIDENCE OF THE AFRICAN PRESENCE IN THE CONTINENT, AMERICAN IN THE PRE-COLONIAL PERIOD OF BRAZIL

ABSTRACT

The present work has as purpose to approach the evidences of the African presence in the American continent during the period of the pre-colonial Brazil, having as justification the antiquity of the poblamiento of the American continent by the human beings in front of the evidences of the “hypothesis of Clóvis” which places between 13 to 11 thousand the first migratory cams originating from the passage of the Bering Strait. The main objective of this work is to point out the multiple migratory possibilities of the first human groups, be it by the north, south, east and west, trying to associate those possibilities with the archaeological evidences found

PALABRAS CLAVE: Archeology, population of America, prehistoric migrations.

*Fecha de Recepción: 9-01-2018. Fecha de Aceptación: 1-02-2018.

1. INTRODUÇÃO

O povoamento do continente americano pelos seres humanos constitui um assunto que gera muitas controvérsias no meio acadêmico, os pesquisadores não dispõem de informações conclusivas acerca de qual seria o primeiro ponto que os seres humanos adentraram no continente, oriundos de outras partes do mundo. Podemos constatar isso devido à ausência de grandes primatas fósseis e homens pré-sapiens.¹ Esses primeiros grupos eram de caçadores-coletores que vagavam em busca de alimento e abrigo, dotados de uma tecnologia lítica pouco desenvolvida e que foram se estabelecendo nesses locais (BELTRÃO, 2000). Neste artigo, apresenta-se, de início, a abordagem, para apresentar, em seguida, as principais discussões sobre a possível presença de africanos no continente americano e no Brasil, em particular.

2. METODOLOGIA

A metodologia desta pesquisa está fundamentada em uma pesquisa bibliográfica, documental e de campo. A investigação bibliográfica consistiu em matérias que versam acerca da temática do povoamento do continente e a importância da presença africana dentro desse contexto, destarte, a pesquisa documental serviu para corroborar nossa hipótese de trabalho que os primeiros habitantes do continente americano foram anteriores o modelo “Clóvis first”. Foi feita uma trabalho de campo em três sítios: Parque Nacional Serra da Capivara, Toca do Boqueirão da Pedra Furada, Toca do Sítio do Meio e Toca do Coqueiros, realizando um registro fotográfico contido no trabalho.

3. DISCUSSÃO

3.1. Os africanos na América pré-histórica: uma discussão

epistemológica

Se consultarmos os mais correntes livros e artigos sobre a ocupação do continente americano, publicados em inglês e de repercussão universal pelo idioma, podemos observar que pouco espaço está dedicado à eventual colonização humana do continente, antes da vinda dos mongoloides. Há diversas razões para isso, algumas delas fundadas na falta de evidências claras e indiscutíveis a respeito. Em seguida, ainda não são tão bem estabelecidas as datações de vestígios de seres humanos modernos (*homo sapiens*) fora do continente africano, ainda que haja constantes referências a descobertas mais ou menos fiáveis, como agora no início de 2018, como noticiado:

Apenas es un fragmento de maxilar superior que conserva siete dientes completos. Perteneció a un adulto, joven, que seguramente no vivió más de 35 o 40 años y del que no se sabe si fue hombre o mujer. Tampoco por qué murió. Y sin embargo, es sumamente extraordinario. Porque cambia el relato que hasta ahora teníamos sobre nuestra especie, sobre su origen y su salida de África.

Ha aparecido en la cueva de Misliya, un yacimiento en el Monte Carmelo, en Israel, y se estima que tiene entre 177.000 y 194.000 años de antigüedad. Sus características modernas confirman que perteneció a un *Homo sapiens*, a uno de los primeros que se asomaron fuera del continente africano (La Vanguardia, 26/01/2018).

Este é apenas o exemplo mais recente, pois as notícias de achados são frequentes. Há, ainda, outras razões, mais ou

menos fundamentadas, mas há um pressuposto de fundo que não costuma ser explicitado: o racismo. Desde o século XVIII tardio e a invenção do conceito de raça com suposto fundamento biológico, tem havido uma hierarquização dos humanos. Essa foi uma novidade, pois as discriminações anteriores estavam fundadas em critérios ideológicos. No caso do Ocidente, cristãos eram melhores que os infiéis (muçulmanos, judeus, “pagãos”, ou outros), mas não havia qualquer referência à cor da pele. O cientificismo criou a justificação biológica para a escravidão africana moderna, já consolidada, mas que se baseava em uma interpretação do Antigo Testamento. A Biologia nascente daria as bases para a diferenciação das raças. O uso do termo latino *ratio* caía como uma luva, pois significava, a uma só vez, razão, o princípio fundamental da modernidade iluminista, mas também a espécie, a parte, a réstia, que podia fundamentar a diferenciação das pessoas pela aparência. Nariz adunco justificava a discriminação de árabes e judeus, a cor da pele escura os africanos, os olhos puxados os orientais.

O paroxismo do racismo deu-se com o nazismo, mas foi só o exemplo mais extremo de ideias difusas em todo o mundo ocidental. A Arqueologia não pode ser desvencilhada desse contexto e dessas ideias abjetas. O racismo explícito foi abandonado pela disciplina após a Segunda Guerra Mundial (1945), mas nem por isso deixou de persistir de forma ao menos implícita. O caso do caráter africano do Egito antigo é paradigmático, a este respeito. Cheikh Anta Diop (1923 -1986) e Martin Bernal (1937-2013) foram notáveis, neste aspecto. O primeiro era um negro senegalês, muito bem localizado na cultura francesa, que defendeu, a partir da Arqueologia e da Filologia, a ligação umbilical do Egito antigo e o continente africano, algo que deveria ser óbvio (o Egito está na África), mas que não foi (ou é) ainda bem digerido. O segundo foi um estudioso judeu que defendeu o débito da civilização grega e ocidental à África, por

meio do Egito, pelo que também foi muito criticado.

Não é o caso, aqui, de discutir essa questão, ainda que pareça evidente que a civilização egípcia antiga era ligada ao restante da África, inclusive Subsaariana e que o ocidente, desde priscas eras, esteve em relação com o continente africano. Não deveria ser novidade que África, Ásia e Europa formavam uma unidade geográfica e que os contatos tenham sido correntes por todo o tempo. Se isso não era ou não é reconhecido deve-se ao racismo moderno e a nada mais.

Embora se tenha que admitir que todos somos africanos, pois todos os humanos vieram da África, e, com muita probabilidade, todos tenham tido pelo escuro por viver nos trópicos, joga-se essa ancestralidade comum a um distante passado. Os africanos negros estão meio fora dessa descrição, como se, em algum momento, a negritude causasse algum déficit que justificasse a escravidão e posterior submissão. Esse preconceito pouco explicitado parece estar na origem da recusa da própria ideia de presença africana no continente americano antes de 1492. As descobertas de presença africana do homo sapiens muito antes do que se pensava volta a questionar essa resistência intelectual. A seguir, apresentamos as principais discussões sobre a possível antiga presença africana no Brasil.

3.2. A Antiguidade africana no Brasil e no continente americano

No Brasil, os sítios arqueológicos com presença humana pleistocênica recuada estão localizados na região Nordeste do Brasil: Sítio Morro Furado, no município de Coribe, no estado da Bahia; Toca do Boqueirão da Pedra Furada, Sítio do Meio, Toca dos Coqueiros, Toca do Garrincho, Sítio da Ema do Brás I, Toca da Janela da Barra do Antonião e Toca do Baixão do Perna I, no PNSC, no estado do Piauí; o abrigo da Furna do Estago, em Brejo da Madre Deus, no estado de Pernambuco; e o cemitério indígena

do Justino, no estado de Sergipe (Beltrão, 2000; Guidonet al, 2002; Guidon, 2006; Martin 2009).

Na região Sudeste do Brasil também encontram-se sítios arqueológicos com datações absolutas recuadas, como na região de Lagoa Santa, Minas Gerais. Em Lagoa Santa foi encontrado o crânio de Luzia, a brasileira mais antiga, com 11,5 mil anos; no sítio Alice Boër, no município de Rio Claro, no estado de São Paulo com uma datação de 14.200 anos A.P.; no sítio Itaboraí, no estado do Rio de Janeiro com uma datação de 8.100+/-75 anos A.P (Beltrão, 2000).

Dentro desse contexto podemos dividir em quatro principais perspectivas o povoamento do continente pelos seres humanos, sendo abordada a hipótese da migração atlântica:

1) Migração pelo estreito de Bering: os primeiros grupos humanos² teriam migrado do continente asiático para o continente americano pelo estreito de Bering por volta de 30 a 10 mil anos atrás, sendo postulada academicamente pelo antropólogo tcheco Ales Hrdlicka no início do século XX. Lavellé (1995) afirma que os estudos de Hrdlicka estavam baseados nos traços físicos – pelé, cabelo, pilosidade e crâniometria – no intuito de demonstrar que os índios americanos fariam parte de um único grupo mongolóide e sendo vindo de um ponto comum, da Ásia, passando pelo estreito de Bering, em um período Holocênico. Essa perspectiva é mais aceita no meio acadêmico, sendo dividida em dois segmentos: primeiro, povoamento recente por volta 13 a 11 mil anos atrás e associado ao “modelo Clóvis primeiro”; segundo, povoamento mais tardio, recuando o povoamento anterior aos povos de Clóvis, tendo por expoentes arqueólogos como Tomas Dillehay, James Adovasio e David Meltzer.

2) Migração marítima pelo oceano pacífico: essa tese postula que os grupos humanos teriam chegado ao continente americano por navegação de cabotagem. Foi proposta pelo etnólogo francês Paul Rivet, no artigo *Les Malayos-Polineses em Amérique*, de

1926, e no seu livro *As origens do homem americano*, de 1943 (Rivet, 1960).

3) Migração via Antártida: esta hipótese foi formulada pelo antropólogo português A.A. Mendes Corrêa (1926) que postula a possibilidade de grupos humanos terem migrado da Austrália e Nova Zelândia para o sul do continente americano, utilizando a Antártida como ponte de passagem.

4) Migração Atlântica: essa hipótese é fundamentada nas pesquisas de Rivet³ (1960) e foi defendida por Niède Guidon na Segunda Conferência sobre o povoamento das Américas, no ano de 2006. Dessa forma, explicando a possibilidade de grupos humanos terem migrado por navegação de cabotagem do continente africano para o americano em um período anterior à migração via Bering, os fósseis de Zuzu e Luzia, que apresentam morfologias africanas, seriam fortes argumentos na sustentação dessa hipótese.

A hipótese da migração atlântica não é uma temática recente, é uma possibilidade levantada pelo etnólogo francês Paul Rivet no século passado, fundamentada na perspectiva de uma navegação de cabotagem pelos primeiros habitantes continente americano, vagando de ilha em ilha em busca de novos horizontes, oriundos do continente africano, onde surgiu os primeiros homens sapiens moderno por volta 120 mil anos atrás (Neves et al, 2015).

Para Guidon:

O mar esteve, durante certas épocas do último glacial, até 150m abaixo do nível atual. Assim sendo havia muito mais ilhas entre os continentes e a passagem da África para o litoral nordeste do Brasil e para o Caribe não representava grandes problemas. Homo sapiens já existia na África há 190.000 anos, por isso é normal que possa ter chegado até as costas americanas antes de 100.000 anos atrás. (...) Portanto,

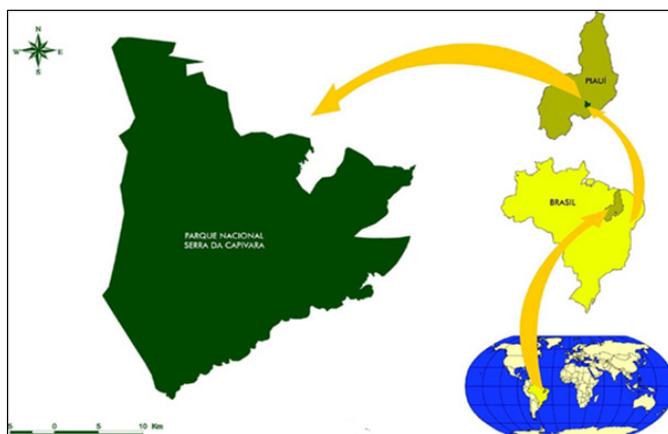
podemos propor um novo panorama: os primeiros homens vieram da África e chegaram até a costa do Nordeste e Caribe. Adaptaram-se ao meio ambiente, cresceram, prosperam e os grupos, lentamente, foram se espalhado pelo novo continente. Aqui, aonde chegaram, suas presenças durante muito tempo, permitiram o desenvolvimento de sociedades avançadas, plenamente adaptadas ao meio em que viviam. E um dia chegaram homens vindos pelo Pacífico, aportando à costa oeste da América do Sul, tinham dado a volta ao mundo (Guidon, 2005: 6).

Mas é possível realizar esse tipo de travessia? Tanto Rivet (1960) quanto Laming-Emperaire (1980) relatam a experiência de Thor Heyerdahl (1914-2002) através de suas pesquisas buscando demonstrar os contatos entre os polinésios e a América, por fim realizando essa travessia do oceano pacífico numa jangada em 1947, demonstrando na prática essa possível para o povoamento do continente americano. Moore (2009) faz um abordagem acerca da questão racial no panorama europeu do século, demonstrando que a importância do continente africano como berço dos primeiros seres humanos modernos e como se edificou o discurso do racismo como um instrumento de dominação das potências europeus.

Melo (2000) expõe a possibilidade da migração atlântica dos primeiros habitantes do continente americano, partir jangadas teriam saído do oeste do africano, realizando uma navegação cabotagem e aproveitando das correntes marítimas, assim facilitando sua travessia, quase uma epopeia marítima.

Onde estão os vestígios culturais dos primeiros habitantes do continente americano? Os vestígios culturais como ferramentas líticas foram encontrados em vários sítios arqueológicos, em especial, a Toca do Boqueirão da Pedra Furada localizado no

Parque Nacional Serra da Capivara, no Piauí. Os resultados das escavações desse sítio forneceram um quadro dos grupos humanos pré-históricos que habitaram aquele local. Os vestígios de ferramentas líticas são divididos em seis níveis culturais: Pedra Furada 1 (≥ 50.000 a > 35.0000 BP), Pedra Furada 2 ($\geq 32.160\pm 1000$ B.P. a > 25.000 BP), Pedra Furada 3, Serra Talhada 1 (10.400 ± 180 a 8.050 ± 170 BP), Serra Talhada 2 ($7.750+80$ a $7.220+-80$ BP) e Agreste (6.150 ± 60 a 3.000 BP) (PARENTI, 2001).



Mapa 1. A localização do Parque Nacional Serra da Capivara. Crédito: FUMDHAM. Disponível em: <<www.fumdhm.org.br>>. Acesso: out, 2013.



Figura 1. Toca do Sítio do Boqueirão da Pedra Furada.
Crédito: Gabriel Oliveira (2007).



Figura 2. Toca do Sítio do Boqueirão da Pedra Furada.
Crédito: Gabriel Oliveira (2016).

No Sítio do Meio obteve-se uma datação indireta para as pinturas rupestres a partir de uma concentração de carvão vegetal

depositada sob um bloco rochoso, oriundo do paredão, no setor 3 da escavação, resultando em uma datação entre 10.370 e 10.330 BP (BETA 148099) (Guidon et al, 2002). Outros vestígios arqueológicos datados, como um fragmento de cerâmica e uma rocha com a presença de polimento tiveram idades estimadas entre 9 e 8 mil anos B.P. (Guidonet al, 2002; Martin, 2008).

Na Toca da Ema do Brás I foi obtida uma datação indireta de 9.290 a 9.000 BP (BETA – 148100) a partir de fragmentos de carvões vegetais sob dois blocos rochosos contendo pinturas rupestres. No sítio arqueológico Toca dos Oitenta foram encontrados dois grandes blocos de arenito, que serviram como suporte rochoso para a realização de gravuras rupestres, para os quais o método indireto, a partir de concentrações de carvões, forneceu uma datação absoluta entre 7.840 e 7.600 BP (BETA-148097) (Guidon et al, 2002).



Figura 3. Toca do Sítio do Meio. Crédito: Gabriel Oliveira (2016).



Figura 4. Machado polido encontrado asociado a uma fogueira de 9.200+-60 anos B.P. Fonte: Guidon; Pessis; Asón-Vidal, 2014: 462.

Com resultado das escavações realizadas na Toca do Garrincho foram encontrados três dentes humanos e um fragmento de osso enviado para datação em laboratório, tendo sido apurada uma idade de 12 mil anos B.P., evidenciando a presença recuada de grupos humanos na região (Guidon; Peyre; Guérin; Coppins, 2000). Na Toca do Baixão do Perna foram coletadas para datação amostras de carvão associado às pinturas rupestres, tendo um resultado em laboratório de 9650+-100 B.P. (BETA 32972) (Guidon et al, 2002).

Datações por termoluminescência e ressonância paramagnética eletrônica da calcita coletada sobre as pinturas rupestres nos sítios Toca da Bastiana e Toca do Antônio apresentaram idades entre 48 e 20 mil anos B.P, e 55 e 32 mil anos B.P., respectivamente (Ayta, 2005; Watanabe (2002). Os resultados dessas datações diretas são muito criticados devido à possibilidade de uma data tão recuada para essas pinturas rupestres ter sido conseguida indiretamente, em especial pelo pesquisador Marvin W. Rowen. Rowen que coletou uma amostra da mesma camada, e utilizando a técnica de datação direta AMS, inferiu uma data de 2.490+-30 anos B.P para a calcita e 3.730+-30

anos B.P 4 (Guidon, 2007).

Onde estão os fósseis dos primeiros habitantes do continente americano? Devido a questões relacionados ao intemperismo físico, químico e biológico são difíceis de serem encontrados ou exceto quando depositados em locais que propiciem sua conservação, como em locais cársticos. Dois exemplos de fosséis com morfologia africana achados no continente americano são Luzia e Zuzu, que serão descritos abaixo.

Zuzu é um conjunto de crânio e ossos encontrados durante as escavações na Toca dos Coqueiros no Parque Nacional Serra da Capivara, possuindo uma morfologia africana e uma datação absoluta estimada de 9.870+-50 B.P. Zuzu que em num primeiro momento foi classificado como uma mulher, posteriormente, reclassificado como um homem, que destoa das morfologia mongoloide usualmente encontrados na região e sendo típicos dos índios brasileiro (Hubbe et al, 2007; Cunha, 2014).



Figura 5. Toca dos Coqueiros. Crédito: Gabriel Oliveira (2016).



Figura 6. Sepultamento humano associado a um fragmento de carvão vegetal datado de 9.250±50 anos B.P. encontrado na Toca dos Coqueiros.

Crédito: Cunha, 2014: 334.

Luzia é um crânio com morfologia africana encontrada no sítio arqueológico Lapa Vermelha IV na região de Lagoa Santa, município de São Leopoldo no estado de Minas Gerais, descoberta nas campanhas de escavação de 1974 e 1975 pela equipe da professora Annette Laming-Emperaire e possuindo uma datação absoluta aproximada de 11,5 mil anos atrás (Hubbe et al, 2003; Neves; Pilo, 2008).



Figura 7. Reconstituição de Luzia, a brasileira mais antiga. Disponível em: <<<https://i.ytimg.com/vi/D6nmr5tofq0/hqdefault.jpg>>>. Acesso: 1. fev.2018

O interessante que Luzia e Zuzu apontaram para uma nova

perspectiva para pensarmos o povoamento do continente americano além do estreito de Bering, acerca a possibilidade uma migração marítima. Um argumento que reforça essa perspectiva é a existência *Ancilostomus Duodenale* e *Trichuris trichiura* que são organismos que parasitam os grupos humanos, mas não resistem ao temperaturas inferiores muito baixas, algo característico da Beríngia, sendo pouco encontrado no hemisfério norte do continente americano enquanto encontrado hemisfério sul, assim foram registrados: 255 coprólitos, com 3.490 BP, Gruta do Gentio II, Unai, Minas Gerais; 23 Coprólitos, Boqueirão Soberbo, Varzelândia, Mias Gerais, 4.905 BP e; 17 coprólitos humanos, 7.230 BP, Boqueirão da Pedra Furada, Piauí (Araújo, Ferreira, Confalonieri, 1991; Araújo, 1996; ARAÚJO, Gonçalves, Souza, 2006.)

4. RESULTADOS OBTIDOS

Os resultados obtidos permitem afirmar que o povoamento do continente americano constitui um assunto complexo e continuará gerando muitas controvérsias, mas podemos fazer alguns apontamentos: a investigação dos terraços marinhos do nordeste brasileiro; a construção do paleoclima da região do PARNAN Serra da Capivara; a troca de informações entre os profissionais; mais pesquisas arqueológicas no PARNA Serra da Capivara buscando outros sítios para validar essa antiguidade da Toca do Boqueirão da Pedra Furada.

A Arqueologia Brasileira é um conhecimento científico em construção, não é uma dominação dogmática imposta, mais sim construída pelo trabalho científico dos arqueólogos no dia-a-dia das escavações nos sítios, logo, ressaltando uma abertura para novas pesquisas. Talvez, somente o tempo, as pesquisas arqueológicas e as inovações tecnológicas poderão elucidar a questão fundamental e insistente: Por onde chegaram os primeiros povoadores do continente americano? Os africanos podem ter precedi-

do outros grupos humanos? São perguntas que desafiam, antes de tudo, o racismo e merecem serem feitas.

Agradecimientos

A Maria Conceição Beltrão, Niède Guidon, Gabriela Martin e Walter Alves Neves. Mencionamos o apoio institucional da Unicamp, UFAM, CNPq e Fapesp. A responsabilidade pelas ideias restringe-se aos autores.

Notas

1. Poucos autores discordaram dessa perspectiva, como o paleontólogo argentino Florenitno Ameghno (1854-1911) que defendeu a possibilidade da evolução humana ter ocorrido na Argentina e da arqueóloga brasileira Maria Conceição Beltrão que postulou a possibilidade da presença homo erectus na Toca da Esperança no estado da Bahia, com uma datação absoluta de 300 mil anos (BELTRÃO, 2000).
2. Esses primeiros grupos caçadores-coletores ficaram conhecidos como povos de Clóvis na década de 1930, devido à sua indústria de pontas líticas. As pontas de Clóvis foram encontradas por John L. Cotter no sítio Blackwater Draw, na localidade de Clóvis, Novo México, EUA.
3. Laming-Emperaire (1980: 46) acerca de Rivet afirma que “Seus argumentos são para uns acima de tudo etnológicos, para os outros autores sobretudo arqueológico. A medida que o tempo passou não se satisfaz mais de assinalar analogias, mas em pesquisar as vias e as modalidades dos contatos múltiplos.[...] Suas teorias que foram acolhidas por muitos e sobretudo pelos norte-americanos com um grande ceticismo, estão atualmente largamente ultrapassadas. A etnologia, a lingüística e a arqueologia depois de 50 anos de progresso, que não é mais possível colocar os problemas da mesma forma que foram colocados por Rivet. Suas hipóteses não foram inúteis porque elas obrigaram esses mesmos que os criticaram a formular os problemas em termos mais precisos e mais claros”.
4. Pessis e Guidon (2009) postulam a possibilidade das amostras estarem contaminadas por microrganismos (líquens) ou outros componentes minerais, o que provocaria essa discrepância de resultados.

5. BIBLIOGRAFÍA

ARAÚJO, Adauto G.; FERREIRA, Luiz F. e; CONFALONIERI, Ulisses. 1991. "Paleoepidemiologia da Ancilostomose na América". Anais I Simpósio de Pré-História. 1; 30-3 ABR. Recife .25-27.

ARAÚJO, Adauto G.; GONÇALVES, Marcelo; FERREIRA, Luiz F.. 2006 "Migrações Pré-históricas e paleoparasitologia". Nossa origem: o povoamento das Américas, visões interdisciplinares. Rio de Janeiro, 161-170.

ARAÚJO, Adauto; FERREIRA, Luiz Fernando. 1996 "Paleoparasitologia e povoamento da América". Fundamentos - Revista da Fundação do Museu do Homem Americano. Vol.1, nº 1, São Raimundo Nonato, 105-114,

BELTRÃO, Maria Conceição. 2000. Ensaio de arqueologia: uma abordagem transdisciplinar. Rio de Janeiro.

CUNHA, Eugênciã. 2014 "Análise antropológica de 15 esqueletos da região do Parque Nacional Serra da Capivara". Os Biomas e as Sociedades Humanas na Pré-história da região do Parque Nacional Serra da Capivara. Vol. A, São Paulo, 318-361.

GUIDON Niède et al. 2002. "Pedra Furada, Brazil: Paleoindians, Paintings, and Paradoxes". Athena Review: Peopling of the Americas. Vol.3, no.2, Athena Review.

GUIDON, Niède. 2006. "As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia)". História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

GUIDON, Niède. 2007. "Parque Nacional Serra da Capivara: modelo de preservação do patrimônio arqueológico ameaçado". Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional nº 33 IPHAN, Brasil, .74-94,

HUBBE Mark et al. 2003. A primeira descoberta da América. Ribeirão Preto: Sociedade Brasileira de Genética

HUBBE Mark et al. 2007. “Brief Communication: “Zuzu” Strikes Again – Morphological Affinities of the Early Holocene Human Skeleton From Toca dos Coqueiros, Piauí, Brazil”. *American Journal of Physical Anthropology*. Disponível <<www.interscience.wiley.com>>. Acesso: 23, set.

LAMING-EMPARIE, Annette. 1980. Le problème des origines américaines: theories, hypothèses, documents. Paris: Editions de la maison des sciences de l’homme.

MARTIN, G. 2008. A Pré-História do Nordeste. Pernambuco: Editora UFPE.

MELO, Patrícia. 2000 “O problema do povoamento da América: uma nova proposta explicativa”. v.1, nº 14. UFPE. *Revista Clio Arqueológica*, Recife, 263-272.

MENDES CORRÊA, A.A. 1926. HOMO (Os modernos estudos sobre a origem do homem). 2ª ed. Coimbra: Atlântida Livraria Editora.

NEVES, Walter A.; JUNIOR, M.J.R.; MURRIETA, R.S.S. 2015. Assim caminhou a humanidade. São Paulo: Palas Athena.

NEVES, Walter.A.; PILÓ, Luís .B. 2008. O povo de Luzia: em busca dos primeiros americanos. São Paulo: Globo.

MOORE, Carlos. 2002. Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições.

PARENTI, Fabio. 2001. Le gisement quaternaire de Pedra Furada (Piauí Bresil). *Stratigraphie, Chronologie, Évolution Culterelle. Éditions recherches sur les Civilisations*, Ministère des Affaires

Étrangères, Division des Sciences Sociales de l'Archéologie,
Paris.

PESSIS, Anne.M.; GUIDON, Niède. 2009. Dating rock art paintings in Serra de Capivara National Park Combined archaeometric techniques. Disponível em: << rockartscandinavia.com/.../articles/brazila9.pdf>>. Acesso: 14 de jan.

RIVET, Paul. 1960. As Origens do Homem Americano. São Paulo: Editora Ahembi.

ESTUDIANDO EL KEBRA NAGAST*

LARRIQUE PORLEY, DIEGO

Escuela de Sociología

Universidad Central de Venezuela, Caracas

Correo electrónico: diegolarrique@gmail.com

RESUMEN

El Kebra Nagast es un texto apócrifo recuperado por la Iglesia Ortodoxa Etíope. A su vez, es una de las referencias centrales en la interpretación Bíblica de los Rastafaris en Jamaica. En el marco de un interés más general por las tradiciones religiosas afroamericanas, particularmente en el caso de los Rastas, nos acercamos al Kebra Nagast para comprender de primera mano las posibilidades y alcance de este texto. En un primer momento tratamos de rastrear las señales del Etiopianismo en Jamaica desde finales del siglo XVIII, para luego discutir los temas del Kebra como continuación de una cierta tradición africanista de la interpretación Bíblica.

PALABRAS CLAVE: África, Etiopía, Rastafari, Cristianismo(s), Religiosidad.

STUDYING THE KEBRA NAGAST

ABSTRACT

The Kebra Nagast is an apocryphal text recovered by the Ethiopian Orthodox Church. At the same time, it is central to the understanding of the biblical hermeneutics of the Rastafarians in Jamaica. Within a greater frame of interest in the Afro-Americans religious traditions, particularly in the case of Rastas, we approach the Kebra Nagast in order to understand the possibilities and scope of the text. We initially trace the footprints of Ethiopianism in Jamaica since the end of the XVIII century, and then discuss the Kebra as a continuation of an Africanist tradition of biblical interpretation.

KEY WORDS: Africa, Ethiopia, Rastafari, Christianity, Religiosity

*Fecha de Recepción: 14-10-2017. Fecha de Aceptación: 9-01-2018.

1. INTRODUCCIÓN

El Kebra Nagast constituye una de las piedras angulares de la interpretación Bíblica de la Iglesia Ortodoxa etíope. Aparecido por primera vez hacia el Siglo VI de nuestra era, “La Gloria de Los Reyes”, significado del Kebra desde el Geez antiguo, se ha convertido en uno de los pilares sagrados de la historia Bíblica etíope, aunque un texto apócrifo para la tradición central del Cristianismo Occidental. El presente trabajo sobre el Kebra lo emprendemos en medio de un interés general sobre Rastafari, especialmente en sus particulares interpretaciones Bíblicas.

La coronación de Ras Tafari Makonnen en Etiopía bajo el nombre de Haile Selassie, en noviembre de 1930, tuvo un impacto tremendo en Jamaica. Allí, el arraigo de una conciencia negra y de orgullo africano brillaba bajo el influjo del pensamiento de Marcus Garvey, quien habría afirmado a sus seguidores que había que mirar a África, donde un Rey Negro sería coronado. No hay investigador sobre Rastafari que haya podido citar esta afirmación en los discursos de Garvey, pero sería en el influjo de estas ideas que la coronación de Selassie fue vista como la profecía cumplida, y el culto a Selassie como heredero de la dinastía Salomónica en Etiopía, daba inicio en Jamaica. Esto habría sido posible en un terreno religioso muy cercano a las visiones etiopianistas de la Biblia, que ya era una característica de las Iglesias Reformistas que se instalaron en Jamaica desde finales del Siglo XVIII.

En este caso, el regreso a los elementos africanos que se desarrollan en la cosmovisión de Rastafari invita a mirar tradiciones distintas de aquellas que han conformado a las principales religiones afroamericanas (Santería, Vudú y Candomblé). Los Rastafaris aseguran la divinidad de Selassie recurriendo a lo que algunos autores han llamado una “hermenéutica negra de los textos Bíblicos en Rastafari” (Murrel y Williams, 1998: 326-348).

Entre los elementos identificados con esa clave de interpretación Bíblica, el Kebra juega un papel fundamental. Pero ¿qué de lo que nos cuenta el Kebra podría cambiar en algo la interpretación canónica de los textos bíblicos? ¿De dónde proviene su importancia? El centro de la historia que nos relata el Kebra gira en torno al encuentro de la Reina de Saba y del Rey Salomón, que a diferencia de lo que nos cuenta el Libro de Reyes (10:1-13) habría sido un encuentro del que Saba regresa a Etiopía embarazada de Salomón, teniendo a su único hijo, Bayna Lehkem (también llamado Menelik I o Menyelek). Menelik se convertiría en Rey de Etiopía, y cargaría, aunque sin saberlo, el Arca de la Alianza a su regreso de visitar a Salomón, en una historia de duplicación o sustitución del reino de Israel por el de Etiopía. Como se puede suponer, las implicaciones de esta historia merecen alguna explicación más detenida.

El presente artículo lo dividimos en dos secciones. La primera de ellas trata de recuperar los elementos que explican el Etiopianismo en Jamaica. Para ello, indicamos los antecedentes sobre la prédica de los Evangelios en la isla, así como el influjo de algunas personalidades en la consolidación de una identidad africana en la Jamaica de inicios del Siglo XX. La segunda sección del trabajo contiene nuestra lectura sobre el Kebra Nagast. Identificamos temas centrales dentro del texto y tratamos de intercalar a medida que lo vamos comentando, las posturas o discusiones que se han desarrollado en el marco de los estudios sobre Rastafari. Sobre estas discusiones -debemos advertir- tenemos muchas veces más dudas que certezas.

2. ETIOPIANISMO EN JAMAICA: EL KEBRA DENTRO DE UNA TRADICIÓN DE LECTURA NEGRA DE LA BIBLIA.

Tal como ha sido descrita por la bibliografía especializada,

la dureza de la plantación en el caso de las colonias inglesas, hizo que la resistencia de los negros esclavos hacia la cultura colonial fuera particularmente tenaz, desesperada. Estas ideas están presentes tanto en investigadores venezolanos: Ascencio (2000, 2012), García, (2013), Valero (2015), Boadas y Gavidia (2016), como en investigadores antillanos: Chevannes (1994), Campbell (2001), Barrett (1997), Besson (1995) o Benítez Rojo (1998). En el caso jamaicano, desde muy temprano la resistencia cimarrona al sistema colonial se organizó en 4 grandes pueblos cimarrones, los cuales, después de arduas luchas y constantes arremetidas contra la estabilidad de la isla, lograron firmar el tratado de 1739, que al tiempo que reconocía la libertad y seguridad de los cimarrones, los obligaba a devolver a las plantaciones a los esclavos escapados, así como proveer de asistencia militar a las autoridades coloniales cuando le fuera requerido (Chevannes, 1994: 11).

Barry Chevannes observa tres elementos fundamentales en la tradición de resistencia a la cultura colonial en Jamaica. Las revueltas cimarronas que indicamos arriba son uno de esos elementos y la migración en tanto que regreso a la tierra de origen es el segundo. No obstante, la mayor atención ha sido dedicada a un tercer elemento, que Chevannes llama reconstrucción cultural, para referirse a lo que desde hace algunas décadas apenas es una verdad reconocida en los estudios del Caribe: la cultura de la región ha sido influenciada y reconfigurada por la resistencia negra a la esclavitud y a la plantación (Chevannes, 1994:17).

Esta reconstrucción cultural en Chevannes es eminentemente religiosa. La presencia de las iglesias protestantes -principalmente Bautistas- en Jamaica, data del último tercio del Siglo XVIII, con la llegada de granjeros norteamericanos leales a la Corona británica luego de la guerra de independencia en Estados Unidos, lo que desembocó en el nombramiento de George Lisle como el fundador de la primera Iglesia Bautista en Jamaica. Esta

Iglesia creció rápidamente, bajo el sistema del “Líder de la Clase”. Este sistema suponía que los más talentosos estudiantes del Evangelio eran nombrados líderes de los próximos estudiantes, quienes -a su vez- apenas al ser bautizados y ya dominando ciertas enseñanzas del Evangelio, las pasaban a otros (Chevannes, 1994:18). La Iglesia Bautista Nativa, afirma Chevannes, fue penetrada rápidamente por las creencias africanas de la población jamaicana, originándose el Myal, expresión religiosa afrocaribeña que estaría en la génesis de lo que a partir de 1860 se llamaría Revivalismo². Entre las creencias más importantes del Myal en la Jamaica de finales del XVIII, destaca la del rechazo al trabajo con espíritus malignos, así como la ausencia de figuras equivalentes al Diablo en la tradición cristiana. Todos los espíritus pueden ser buenos y severos, de allí la importancia de tratarlos con respeto. Así mismo, desarrollada en los márgenes de las misiones Bautistas, el Myal se apuntalaba constantemente en el carisma de la palabra, y en “el espíritu con que se hagan las cosas” (Barret, 1997:27), todo lo cual se enmarca en una visión más libre de la lectura Bíblica, así como en la incorporación de elementos de distintas tradiciones afrocaribeñas.

Leonard Barret (1997) en su clásico *The Rastafarians*, dedica dos capítulos completos (pp-68-145) a describir la influencia del Etiopianismo en Jamaica, así como las creencias y rituales asociados a estos primeros grupos religiosos en la isla. Recuerda que Etiopía era el nombre asignado en las versiones antiguas de la Biblia a todo el continente africano, y se presentaba así, a partir de la influencia de los líderes carismáticos Bautistas / Myal del Siglo XVIII y XIX, como la tierra en la que descansaba la visión de un “...pasado dorado que revitalizaba la esperanza de un pueblo oprimido. Etiopía para los negros en América era como Sion o Jerusalén para los Judíos” (Barrett, 1997: 75).

Esta centralidad de Etiopía y la constitución de un pasado dorado fue desarrollada fundamentalmente en los períodos de

evangelización cristiana y pan-africanista³. El amplio uso de la Biblia en esta clave es fundamental para comprender el desarrollo posterior de Rastafari, y en general de las visiones religiosas afroamericanas. Esta particular lectura de los textos Bíblicos estaba presente en toda la isla, desarrollándose “a las afueras de las misiones cristianas” (Barret, 1997:77). La conciencia del destierro⁴ y de las continuas manipulaciones de los textos Bíblicos fue creando entre los campesinos de Jamaica una compleja y dinámica identidad racial y religiosa que se amalgamó en torno a las versiones de un pasado idílico, africano. Entre las principales figuras de esta tradición se destaca George W. Gordon, un Reverendo jamaicano que en 1875 daba discursos asegurando haber “oído voces que le hablaban a los hijos de África sobre la gran liberación que estaba cerca.” (Barret, 1997:88). Así mismo, recordaba la posición prominente que África había disfrutado en tiempos remotos, por lo cual combatía la vergüenza que veía en algunos jamaicanos sobre el sentirse africanos. Gordon fue, sin embargo, uno entre varios predicadores que instalaron el Etiopianismo en Jamaica. Robert Love, Isaac Uriah Brown, Prince Shervington y personajes como el “Guerrero Higgins” -quien formó un grupo revivalista llamado “Millenium Band”- todos ellos, de distinta forma, completaron la visión jamaicana sobre África. Unos años más tarde, las nociones bíblicas de Sion y Babilonia serían utilizadas ampliamente para marcar esa diferencia entre la experiencia en la diáspora, en el exilio forzado, y la promesa inminente del regreso a la tierra prometida. Tal como afirma Chevannes: “África es un símbolo de identidad, y representa el hogar” (Chevannes, 1994: 37-38).

La influencia de los líderes religiosos en las Iglesias Bautistas desplegadas por toda Jamaica hizo que, mucho antes del conocimiento del Kebra Nagast en la isla, las visiones idílicas de Etiopía estuviesen ya presentes en la particular interpretación Bíblica de las comunidades populares en la Jamaica colonial. Ba-

Barrett asegura que:

En el tiempo del surgimiento de las iglesias negras, África (como entidad geográfica) había sido borrada de sus mentes. Su única visión de tierra propia era Etiopía. Era una visión de un pasado dorado – y la promesa de que Etiopía una vez más alargaría sus manos hacia Dios- lo que revitalizó la esperanza de los oprimidos. Etiopía para los negros en América era como Sion o Jerusalén para los judíos. (Barrett, 1997: 75).

La mención de Barrett a las “iglesias negras” y su desarrollo da cuenta, además, de cómo el Etiopianismo, lejos de ser una interpretación que se inaugura con Rastafari, es parte de una larga tradición negra de interpretación de textos sagrados en la que se ha buscado re-componer interpretaciones Bíblicas previas, desde experiencias y contextos muy particulares. Los pasajes que hacen referencia al pueblo negro en la Biblia son numerosos⁵. El caso de Jeremías (8:21) es célebre. En la versión de la Biblia del Rey Juan VI se lee en Jeremías (8:21): “For the hurt of the Daughter of my people I am hurt; I am black; ashtonishment hath taken hold of me”. En la Nueva Versión Internacional, edición que tenemos a la mano, leemos así a Jeremías (8:21): “Por la herida de mi pueblo estoy herido; estoy de luto, el terror se apoderó de mi”.

En la línea de la hermenéutica de la sospecha que recogen algunos estudiosos de Rastafari, estas diferencias de las traducciones bíblicas no son azarosas⁶. La declaración en Jeremías “yo soy negro” desaparece de las traducciones posteriores, así como el nombre de Etiopía, denominación con la que se identificaba todo el territorio africano de hoy. El estigma de la negritud está presente en varios pasajes Bíblicos, siendo Génesis (9:18-27) de los más célebres, al recordar la maldición de Canaán, quien se

burló de su padre Noé al verlo borracho y desnudo. Al ser Canaán negro, se utilizó el pasaje de Génesis (9:27) "...y que Canaán sea su esclavo" como justificación de la condición de esclavitud a la que por sus pecados debía someterse el pueblo negro. Justamente contra esta línea de interpretación de los textos Bíblicos se hace fuerte el Etiopianismo en las iglesias reformistas. Finalmente, en la cita de Barrett se utiliza el texto del Salmo 68 de forma intencional, afirmando que se espera que Etiopía alargue sus manos hacia Dios. Esta es otra de las citas claves de la cosmovisión Rasta, también atada como veremos a los contenidos del Kebra. Los Rastas refieren traducciones de la Biblia que afirman que: "Princess shall come out of Egypt; Ethiopia shall stretch out her hands unto god". La versión castellana omite el término Etiopía, y refiriéndose a Cus (que significa negro, nombre antiguo de la Etiopía de hoy) menciona a embajadores Egipcios, no princesas: "Egipto enviará embajadores y Cus se someterá a Dios".

Sobre esta tradición de lectura negra de la Biblia se engancha el imaginario panafricanista de Marcus Garvey, figura de máxima importancia en el afianzamiento de una identidad negra anclada en un glorioso pasado africano. Con el objetivo de liberar a los pueblos negros de la esclavitud y demás discriminaciones propias de las primeras décadas del siglo XX, el pensamiento de Marcus Garvey debe ubicarse como uno especialmente influyente en la consolidación de una identidad negra y orgullo africano. El siguiente pasaje recupera de forma ejemplar el alcance de esta reinterpretación del destino de las poblaciones esclavizadas en todas las colonias. Aunque el principal programa político de Garvey tenía que ver con la consolidación de un estado libre africano gobernado para y por los propios africanos, el alcance de las maravillas que se anunciaban en la tierra prometida incluía toda una nueva interpretación de cómo ver las cosas, y Dios por supuesto era tema de discusión:

Nosotros, como negros, hemos fundado un nuevo trato. Aunque nuestro Dios no tiene color, es humano ver todo de acuerdo a nuestro prisma, y mientras los blancos han visto a su Dios a través de su prisma blanco, sólo ahora hemos empezado (tarde, hay que decirlo) a ver a nuestro Dios de acuerdo a nuestro prisma (...) Nosotros los negros creemos en el Dios de Etiopía, el dios siempre viviente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, uno y eterno. Ese es Dios en quien nosotros creemos, pero lo adoraremos a través de los espectáculos de Etiopía (Garvey, 2014: 44).

El calado de este discurso en la conciencia negra de la población jamaicana, norteamericana y del Caribe entero le ganó a Garvey reconocimiento de Héroe Nacional en Jamaica, así como varios años de cárcel en Estados Unidos con excusas de evasión de impuestos. Aunque la influencia de Garvey haya sido la más importante en la consolidación del pensamiento Rastafari moderno –hay que recordar especialmente su profecía célebre sobre la necesidad de mirar a África donde un rey negro sería coronado– es la única que reconocen los investigadores sobre el Etiopianismo presente en la tradición del imaginario Rasta. Además del influjo de Garvey, la Orden Real de los Hebreos Etíopes -grupo cristiano creado en Jamaica en 1920- tuvo su peso en el desarrollo de la visión etiopianista de la Biblia en Jamaica. Esta orden, conocida como de los Hebreos Negros, tiene a los Falashas como figuras emblemáticas. Los Falashas contribuyeron de forma especial a afianzar las observancias del Antiguo Testamento en el comportamiento cotidiano de los Rastafaris⁷.

Las prohibiciones que están presentes en el libro de Números (6-12), entre tantas otras, si han calado hondo en los sectores más ortodoxos de la liturgia Rastafari, lo han hecho desde la influencia de esta Orden Real de Hebreos Etíopes. La otra in-

fluencia a indicar en el pensamiento de los “primeros Rastas” de Jamaica, los Leonard Howell y demás predicadores tempranos de la divinidad de Selassie, fue la idea de una superioridad negra sobre la raza blanca, una noción de lucha racial que resume bien el tono del discurso de Rastafari en los años iniciales del movimiento, en las décadas de 1930 y 1940⁸.

Lo interesante de esta tradición en la que se inscribe el pensamiento de Rastafari, es que recupera versiones antiguas del cristianismo, particularmente las tradiciones sirias, egipcias y etíopes, desde donde provienen tanto el Kebra como los fuertes cultos a Isis, a Ra, y a las formas de politeísmo previas a la tradición Judeo Cristiana. Barrett afirma que de esa tradición pre talmúdica proviene el linaje de los Reyes que quiere recuperarse en la historia del Kebra, pasando de ser llamados Mukaribs a Malkanas, luego Negashi, hasta llegar finalmente al nombre definitivo de Negus Nagast, título equivalente al Bíblico Rey de Reyes (Barrett, 1997: 202).

Hasta aquí hemos querido rastrear algunas particularidades de la lectura etiopianista de los textos Bíblicos en Jamaica. Con ello intentamos señalar -a su vez- que las diferencias con las interpretaciones canónicas de la Biblia forman parte de una larga tradición, entre otros asuntos, explicada por la extendida presencia de múltiples grupos religiosos reformistas en la isla desde finales del Siglo XVIII. La centralidad de África en la narrativa religiosa del Caribe colonial, especialmente de Etiopía en el caso Jaimaiquino, estaba ya asentada en la isla al momento de la introducción del Kebra en Jamaica.

3.EL KEBRA NAGAST: LA GLORIA DE LOS REYES

El Kebra Nagast, de esta forma, cuenta una historia que continúa con la tradición etiopianista arriba descrita, y viene a ser una piedra angular en la argumentación de los Rastas con res-

pecto a la centralidad de África, y especialmente la noción de Etiopía como la nueva Tierra Santa. En alguno de sus pasajes, se afirma que el texto fue conseguido originalmente por un Obispo de Bizancio entre los años 511 y 517, se habla del Kebra como "...un manuscrito [que dice] que el reino del mundo entero [perteneció] un tiempo al emperador de Bizancio y al emperador de Etiopía" (Kebra Nagast, 19: 40)⁹. Desde su aparición en el Siglo VI ha tenido sucesivas traducciones del Geez al Árabe y de ahí al Amhárico, lengua utilizada desde la Edad Media en Etiopía. La primera traducción completa al inglés se debe al egiptólogo E. A. Wallis, en 1922. El subtítulo de la traducción de Wallis, "La Reina de Saba y su único hijo Menyelek", ya asomaba el asunto central del texto. Para acercarnos a "La Gloria de los Reyes", aquí contamos con dos versiones en castellano: la traducción parcial y comentada del Kebra hecha en Argentina por Adrián Kapacevich (2007) en una edición independiente y la impecable versión de Lorenzo Mazzoni (2010), quien la tradujo primero al italiano y ahora al Castellano en sus 117 párrafos.

Como texto Bíblico corresponde a los recopilados por la Iglesia Ortodoxa Etíope, con una influencia importante de la Iglesia Copta (egipcia). Hay que recordar que desde Alejandría se nombró a los Abuna (Patriarcas) de la Iglesia Ortodoxa hasta mediados de los años 50 del Siglo pasado, cuando bajo el mandato de Haile Selassie esta situación cambia y la Iglesia Ortodoxa pasa a ser dirigida por un Abuna etíope. Durante siglos la influencia de la Iglesia Copta sobre la etíope fue crucial, de ahí que muchas veces las interpretaciones del Kebra se mezclan con las historias centrales, relatos y asuntos propios de los cultos egipcios. La disputa con el Islam ha sido la cuestión central para comprender los períodos de gloria y de olvido de este texto¹⁰.

Fundada en el siglo III por dos mercantes cristianos Sirios (Adesius y Frumentus) la Iglesia Ortodoxa se desarrolla por la influencia de estos hombres en la corte Etíope, que los acepta y

toma para sí el credo cristiano, llegando a nombrar a Frumentus como el primer Abuna de la Iglesia Ortodoxa Etíope. Desde ese momento y hasta la separación final en el Cuarto Concilio General del cristianismo en Calcedonia (451 de nuestra era), la Iglesia etíope tuvo siempre un peso moderado en la parte norte de África, siempre bajo la influencia de los Coptos (Rivas y Gruber, 2014: 75).

A mediados del siglo pasado la Iglesia Ortodoxa Etíope publicó su propia Biblia, que contiene los 30 libros del Antiguo Testamento, los 29 del Nuevo testamento, y casi un número similar de textos no canónicos, sólo publicados por esta Iglesia. Entre ellos está el libro de Enoc, Jubileos y también el Kebra Nagast, que recupera, del encuentro entre la Reina de Saba y Salomón, el inicio de una saga de Reyes, saga que con la coronación de Selassie en Etiopía, en 1930, tendría su más reciente capítulo.

En términos formales, el Kebra está compuesto por 117 párrafos y un colofón. En nuestra lectura identificamos grandes temas dentro del Kebra: en primer lugar, un conjunto de historias bíblicas sobre la estirpe de David, así como el papel de Noé y sus tres hijos (Cam, Sem y Jafet) entre quienes se repartían los primeros reinos del mundo (Capítulos 1 al 20). Luego, el centro del Kebra se concentra en la “Reina del Sur” y su encuentro con Salomón, el destino del Arca de la Alianza luego de la visita de Bayna Lehkem a su padre y finalmente la muerte de Salomón (Capítulos 21 al 69). En tercer lugar, se construye propiamente la Gloria de los Reyes desde Rehoboam (hijo de Salomón) hasta Isaac, quien también habría sido rey de Etiopía (Capítulos 70 al 83). Finalmente, el regreso de Bayna Lehkem a Etiopía modela todas las prohibiciones a las que el pueblo etíope se somete para agradecer la gloria de Dios a través del desplazamiento del Arca desde Israel (Capítulos 83 a 95). Las profecías sobre Cristo, así como su destino entre los judíos de Israel, ocupan los capítulos finales del texto (Capítulo 96 en adelante).

Los primeros capítulos del Kebra recuperan toda la historia Bíblica de los hijos de Noé y la estirpe de Canaán, en un relato que muestra desde el inicio la centralidad de las palabras de Dios a Noé, cuando le asegura:

Por mí mismo y por Zión, el Tabernáculo de Mi Alianza, que he creado como trono misericordioso y para la salvación de los hombres, te prometo que en los últimos días lo haré descender hasta tu estirpe; que con placer aceptaré las ofrendas de tus hijos en la Tierra, y que el Tabernáculo de Mi Alianza estará con ellos para siempre. Y cuando una nube aparezca en el cielo, para que ellos no teman que un Diluvio se aproxime, Yo haré descender de mi morada en Zión, un Arco, símbolo de mi Alianza, que es el arco iris, que coronará con sus colores el Tabernáculo de Mi Ley (Kebra Nagast, 10:32-33).

Estas primeras palabras son centrales para comprender el resto de la historia que nos presenta el Kebra. Dios hará descender el Arco de Su Alianza como señal de su gloria, y como señal de protección. También llamado “El Divino Zión”, el Tabernáculo tiene varias lecturas, y a lo largo del Kebra nos indican cómo debemos leer estos términos. “El pacto con Abraham” consistía justamente en la promesa de hacer descender el Tabernáculo de la Alianza para la gloria del pueblo. Y de esta promesa se desprende la orden a Moisés:

Construirás un arca de madera que no pueda ser comida por los gusanos y la revestirás de oro puro. En su interior pondrás la Palabra de la Ley, que es la Alianza que he escrito con Mis mismos dedos: harás que puedas custodiar mi Ley, y las dos Tablas de la

Alianza (Kebra Nagast, 17:38).

De esta primera sección del texto, rescatamos para la discusión anterior la centralidad de las palabras de Dios para con Moisés en dos sentidos: por un lado, el Tabernáculo sería el receptor de la Ley de los Mandamientos, y por otro, el poseedor del Arca lo será también de la gracia Divina, que descansa justamente en el pueblo elegido. Por eso el primer lugar de traslado del Arca construida por Moisés, fue Jerusalén. El capítulo 20 ya nos deja con una idea de cómo había sido dividido el mundo en los tiempos primeros, y cómo esa división, teniendo como centro a Jerusalén, se partía hacia el norte y sureste en el imperio de Bizancio y hacia el sur en el imperio de Etiopía, ambos ocupados por la estirpe de Sem, hijo de Noé, y por lo tanto de la misma estirpe de Abraham. Ambos reinos estuvieron bajo el mando de hijos de Salomón, y de este hecho se desprende toda la historia del Kebra: del pueblo sobre el que descansa la Gloria divina, es decir el Tabernáculo de la Alianza, y de la forma en que esa Arca se desplazó al no poder Salomón contener la gloria que se le ofreció al pueblo de Israel.

Es bien conocida la gran sabiduría de Salomón, quien incluso es leído en el Kebra con señales que nos hablan de una figura cuasi salvífica, con un poder, sabidurías y riquezas descomunales, pero también con una atracción desmedida por las mujeres y por la adoración de dioses paganos, lo cual terminaría llevándolo a perder la gracia divina. El Kebra se refiere a “La Reina del Sur” y a su deseo de conocer al también rico, poderoso y además sabio Salomón. Por medio de Tamrin -comerciante al servicio de la Reina de Saba- ella fue encantándose con las historias de la sabiduría de Salomón, y decidió que iría hasta su reino a conocer tal sabiduría. Aquel encuentro está reflejado en el primer libro de Reyes, aunque resumido en 12 versículos, del cual transcribimos aquí el final del relato:

El Rey Salomón, por su parte, le dio a la reina de Saba todo lo que a ella se le antojó pedirle, además de lo que él, en su magnanimidad, ya le había regalado. Después de eso, la reina regresó a su país con todos los que la atendían. (1 Reyes 10: 13).

Aquí ya nos topamos con uno de los temas fuertes del Kebra, al tiempo que una de las claves de interpretación propia de esa hermenéutica de la sospecha que anotábamos arriba. ¿Así termina el encuentro entre Saba y Salomón? ¿Podemos decir que el Kebra es un libro que completa la historia del libro de Reyes? En el capítulo 30 del Kebra, “El Rey Salomón jura a la Reina” que no será tomada por él a la fuerza, y que sólo estarán juntos si ella toma algo del palacio sin su consentimiento. Luego de una cena rica en sales y especias, el Rey ordena dejar agua del lado de la Reina, quien sedienta despierta a mitad de la noche a beber. Descubierta por Salomón, Saba cumple su promesa y relata el texto que de aquel encuentro queda embarazada de Bayna Lehkem (que significa “el hijo del sabio”) para luego -no se especifican lapsos de tiempo- retornar rumbo a su reino del sur.

Este es uno de los temas clásicos de las discusiones sobre la Biblia. Para buena parte de los estudiosos de este asunto, la historia del Kebra es una de las “versiones etíopes del mito Bíblico”. En el interesante “The Black hermeneutics of Rastafari”, que hemos venido citando extensamente en nuestro trabajo, se propone la hermenéutica de los Rastas como una “escandalosa”, con argumentaciones que no resistirían, afirman Murrel y Williams, “ejercicios académicos de crítica” (Murrel y Williams, 1998: 332).

Estos investigadores encuentran en las interpretaciones del Kebra una ausencia de parámetros estables de exégesis Bíblica, y se concentran en los problemas que esta historia implica para el intento de una crítica hermenéutica rigurosa. Aseguran

que dos son los temas centrales sin resolver en esta trama entre Saba y Salomón. El primero estaría relacionado con la nacionalidad de Saba, así como con el reino desde el cual provenía¹¹. No tenemos aquí espacio para sospechar (aún más) de la autenticidad de este o aquél relato, sólo indicamos el camino seguido por los investigadores especializados, quienes afirman que Saba podría ser etíope, aunque tal como muestra el propio Kebra, aquel era un reino muy imbuido por las creencias Egipcias.

En una visión –también- propia de la hermenéutica de la sospecha, Murrell y Williams se refieren en estos términos al encuentro entre Saba y Salomón:

Sin duda, este texto respalda la historia del rey y la reina, así como el hecho de la sabiduría de Salomón. También ha servido como una severa reprobación a la subvaluación de la importancia de Jesús entre los hombres, propia del primer siglo. Lo que el texto no hace, sin embargo, es contar que Salomón y Saba tuvieron un hijo producto de un encuentro sexual. Aun pensando que Jesús autentifica la existencia histórica de Salomón y Saba, la evidencia del encuentro sexual entre Salomón y la Reina de Saba sea probablemente tan quijotesco como la conexión mesiánica que ve Rastafari entre Salomón-la Reina de Saba-y Selassie. (Murrell y Williams, 1998: 340).

No tenemos espacio aquí -ni ha sido nuestro interés- para evaluar las distintas posiciones en el asunto de si las palabras de la Biblia se refieren a un encuentro sexual o sólo a un intercambio lleno de agradecimiento por parte de Saba, dada la sabiduría célebre de Salomón. Lo que sí, el adjetivo de “quijotesco” nos recuerda al trabajo de Schutz (1974, 133-152) sobre “El Quijote y el problema de la Realidad”. Allí Schutz se refería a las provin-

cias finitas de significado, como categoría primera de comprensión de la realidad. Mientras Sancho no daba por bueno el mundo de su amo nada entendía, pero en cuanto lo acepta, encontraba a su señor con una lógica perfecta en relación a qué hacer con los gigantes, con dulcinea y las demás fantásticas historias del texto. Los Rastas viven las historias Bíblicas como expresión de los tiempos actuales, esta concepción cíclica de la historia, los hace verse no sólo como parte de aquel linaje etíope, sino que varias de sus demandas como grupo están relacionadas con la certeza de considerarse los representantes actuales de aquellos pueblos bendecidos por la gracia del Señor.

Del encuentro entre Salomón y Saba, el Kebra destaca el sueño que tuvo Salomón apenas estar con la Reina. Un sueño que, por otra parte, nos permite pensar que su destino fue pre-visto por la propia sabiduría de Salomón, aunque nada pudiera hacer por cambiarlo. Cuenta el Kebra:

Después de haber dormido, una visión deslumbrante apareció al rey Salomón [en sueños]: vio el sol ardiente bajar del paraíso e iluminar con un increíble resplandor la tierra de Israel. El sol se quedaba en aquella posición por cierto tiempo, pero de repente se apartaba y volaba hasta el reino de Etiopía, donde se ponía a resplandecer para siempre con inmensa luz, ya que había querido quedarse allí. [Dijo el Rey]: Esperé [a ver] si el mismo resplandor volvía hacia Israel, pero no volvió. (Kebra Nagast, 30:58).

Esta señal perturbó a Salomón, quien aún no la comprendía en su totalidad. La historia del Kebra continúa con el nacimiento de Bayna Lehkem, -hijo del encuentro con Saba- así como con su regreso varios años después al reino de Jerusalén, para conocer a Salomón. En términos míticos, podríamos acercarnos con este

pasaje del Kebra al traspaso de una sabiduría ancestral, que así como el sol en el sueño de Salomón, se había posado sobre Israel, y ahora brillaba sobre el reino de Etiopía, lugar donde su estirpe también estaría destinada a gobernar.

Bayna Lehkem -también llamado Menelik y David II en el propio texto- conoce a Salomón, pero rechaza la invitación de quedarse junto a él, y en cambio le pide le deje regresar con su madre, la Reina del Sur, para gobernar con parte de su sabiduría aquellas tierras. Salomón le pide a sus consejeros y ancianos que apoyen a David II: "...unámonos, para que llegue a ser Rey del país de Etiopía" (Kebra Nagast, 38:72) y pide así mismo que un grupo de hombres, todos israelíes, lo acompañen en su regreso a Etiopía, y lo ayuden a construir el Reino que le corresponde. A partir de este momento, los primeros capítulos del Kebra cobran toda su importancia. Salomón encarga que se haga una réplica del Tabernáculo de la Alianza que descansaba en Israel para que se extendiera su reino hacia el de su hijo, David II. En este punto hay que recordarlo: donde descansa el Tabernáculo (o Arca) de la Alianza, descansa el pacto de Dios con los hombres¹¹.

Azarías, uno de los enviados por Salomón a acompañar a su hijo, es el encargado de protagonizar el próximo episodio relatado en el Kebra: el traslado del Arca desde Israel hasta el reino de Etiopía. El sueño de Salomón, aún no contado a su sacerdote principal, Zádok, se vería cumplido cual profecía, dando a la interpretación de los Rastas el sentido salvífico que hemos visto de Etiopía en la primera parte de este trabajo; un sentido que, por otra parte, es el punto arquimédico de toda su hermenéutica Bíblica, bien desde sus posiciones más radicales (de superioridad de la raza negra, imaginario temprano de Rastafari), bien en las visiones más centradas en la reivindicación de una historia Bíblica con un centro distinto (Etiopía en vez de Israel).

Azarías – hijo de Zádok- cuenta a los demás elegidos para

acompañar a David II que tiene un plan para sacar el Arca de la Alianza del dominio de Salomón. Tal como relata el Kebra, uno de los ángeles que custodian el Arca se le aparece a Azarías en sueño y le indica lo que tiene que hacer para engañar a Salomón y al propio Zádok, y así poder sacar el Arca de Israel. Tal como cuenta la historia del Kebra, el arca estaba custodiada por ángeles, quienes no permitían que ella fuera robada o sacada de su lugar. De forma que las instrucciones de los ángeles eran, al tiempo, instrucciones de Dios. Además, en el texto se precisan algunas ideas sobre la duplicación o desplazamiento del reino de Israel. Le dijo el ángel a Azarías:

Desplazarás el Tabernáculo de la Ley de Dios después de que hayas ofrecido el sacrificio, y Yo te enseñaré de nuevo lo que tendrás que hacer con ello para llevarlo fuera; porque este gesto llega de Dios. Ya que Israel ha provocado la cólera de Dios, y por esta razón Él hará de manera que el Tabernáculo de la ley de Dios se aleje de allí”. (Kebra Nagast, 46:87).

Y apenas despertó del sueño, les contó a los demás hermanos destinados a dejar Israel:

...como el Tabernáculo de la Ley de Dios había sido dado a ellos, como Dios había cerrado su ojo sobre el Reino de Israel, como su gloria había sido dada a otros, como ellos mismos habrían tenido que llevarse el Tabernáculo de la Ley de Dios, y como el reino de Salomón habría sido tomado por ellos (...) y como no habría tenido que ser confiado a su hijo Rehoboam, y por fin, como el reino de Israel habría sido dividido. (Kebra Nagast, 46:88).

Estos pasajes ayudan a comprender la fuerza de la visión

Etiopiano de la Biblia, de donde Rastafari se nutre para pensarse como representantes de aquel pueblo en el que reside la Gracia de El Señor, expresada en las Tablas con su Ley, la máxima adoración divina hacia los hombres. El Arca, de acuerdo con la historia del Kebra, no podía ser robada, ni llevada a la fuerza, pues los ángeles que la custodiaban hacían constantemente cumplir las órdenes de Dios. Así que el traslado del Arca, aún a espaldas de David II, quien es informado del traslado sólo al llegar a Etiopía, es comprendido como el traslado, a su vez, de la gloria del reino de Israel hacia la gloria del reino de Etiopía¹³.

La interpretación del Arca de la Alianza, de Nuestra Señora de Zión, o del Tabernáculo de la Alianza -todos nombres con que parece designarse una expresión terrenal de la divinidad, del pacto de Dios con los hombres- descansa sobre este relato del Kebra, que se ha mantenido fundamentalmente a través de la historia oral, y que sólo a inicios del siglo pasado se comenzó a divulgar de forma más amplia. La verdad es que aquí el asunto de la comprobación empírica de las 225 generaciones que habrían -de forma ininterrumpida- desde Salomón hasta Selassie, -tal como proclaman los Rastafaris- así como otras incertidumbres cruciales en la relación entre Saba y Salomón, o las dudas sobre el relato apócrifo del Kebra y los detalles del reino de Saba, no han sido suficientes obstáculos para detener la efervescencia mítica del discurso de los Rastas, que ha venido secuestrando -como afirmaba Nettleford- la teología canónica del Cristianismo para recuperar un sentido diferente de los relatos Bíblicos (Nettleford, 1998: 321).

Luego de llamar “quijotesca” a la hermenéutica de los Rastas, Murrel y Williams (1998) reconocen que esta hermenéutica, aún no unificada y con un paso libre desde interpretaciones literales a otras simbólicas de los textos Bíblicos, sobrevive como una “hacedora de mitos” más allá de las “pruebas” de validez del relato:

Después de todo, la religión es un asunto de fe (...) La hermenéutica bíblica negra de Rastafari que se trabaja aquí es una de fe más que racionalista, o una disciplina académica. Es una hermenéutica designada para ayudar a los “oprimidos” en sus propios conceptos y en la procura de la liberación en Babilonia. Las doctrinas de la verdad teológica que esta hermenéutica mantiene entran en la categoría de la confesión de fe o del hacer-mitos religiosos que carga con su propia validez interna, es cierta y válida para los devotos. (Murrel y Williams, 1998:340).

Después de enterarse de la salida del Arca de Jerusalén, Salomón fue en búsqueda de quienes la habían sustraído de su reino, pero aquéllos, ayudados por los ángeles custodios del Arca, habían hecho el camino de 30 días sólo en 1. Las noticias de la caravana voladora llegaron a oídos de Salomón, quien fue comprendiendo el sentido cabal de los sueños que había tenido justo después de estar con Saba. Salomón se lamenta de la pérdida de la gracia de Dios, y le son informadas algunas de las razones por las que Dios decidió abandonar a su pueblo. Refiere el Kebra que Dios no estuvo a gusto con la adoración de imágenes paganas, ni con la consulta de brujas, adivinos, moscas, la comida de animales lacerados, así como con la fornicación, el fraude, la ebriedad y los falsos juramentos. Luego los Rastas, casi 3 mil años después, conservan la observancia de la mayoría de estas prohibiciones, seguramente en el seguimiento de las tradiciones ancestrales de las Iglesias coptas y ortodoxas etíopes, la herencia de los Falashas, y en el reconocimiento de ser los herederos de quien “extendió sus manos hacia Dios”, en referencia al Salmo 68, cita constante de esta hermenéutica Bíblica.

Los lamentos de Salomón fueron contestados:

El Espíritu de la Profecía le contestó: “¿Por qué estás tan disgustado? Eso ha ocurrido por voluntad de Dios. [Zión] no ha sido dada a un desconocido, sino a tu primogénito que tendrá que sentarse sobre el trono de David tu Padre. Ya que Dios de veras ha prometido a David, ni se ha arrepentido, que él habría hecho sentarse sobre su trono para siempre el fruto de su cuerpo, en el Tabernáculo de Su Alianza, la Santa Zión. Lo pondré sobre todos los Reyes de la Tierra, y su trono será como los días en paraíso y como la rotación de la Luna, para siempre. (Kebra Nagast, 60:110).

En su sabiduría, Salomón comprendió las palabras del “Espíritu de la Profecía”, y emprendió regreso a Jerusalén, manteniendo en secreto el robo del Arca, para evitar el malestar que generaría entre su reino. No obstante, toma por esposa a una mujer egipcia (Makshara) y con esa relación comenzó también a adorar a dioses paganos, lo que terminó de hacerle perder su gloria, cayendo enfermo y muriendo. Estos pasajes son interesantes por dos cuestiones secundarias en nuestra lectura del Kebra, pero que merecen ser mencionadas para investigaciones futuras. La primera de ellas tiene que ver con las dos menciones que a lo largo del Kebra hay en torno a la negritud de Saba. Cuando Salomón es invitado a adorar imágenes (hay que recordar el peso de los cultos de Ra e Isis en Egipto) la hija del Faraón le recuerda que él ha perdido la gracia del Arca de la Alianza, entre otras cosas por estar con una mujer [Saba] “...que no es tampoco de tu mismo color, y no es consanguínea a tu gente, y que, además, es negra” (Kebra Nagast, 64: 117). Aquí la discusión puede ser interminable: ¿se trata de la separación del pueblo egipcio y etíope por

rasgos de piel? ¿Rompe esta afirmación con la observación hecha por los investigadores del tema, quienes aseguran que entre Egipto y Etiopía hay una estrecha relación, llegando a ser “la misma gente”? ¿Se refuerza –en la interpretación común de la Biblia- la maldición de Canaán?¹⁴.

El segundo asunto que recuperamos de esta historia tiene relación con el lugar de la figura femenina en la historia del Kebra. En términos de la cultura popular, varias historias Bíblicas otorgan a la mujer un peso específico en las desgracias de los hombres, representando peligros y tentaciones. Así Dalila con Sansón, o Miriam (esposa de Aarón) que fue maldecida por burlarse de Moisés y destinada a padecer lepra, enfermedad que hizo blanca su piel¹⁵, y ahora Saba, en busca de la Sabiduría de Salomón, lleva consigo de vuelta a su reino a David II, y éste, sin saberlo, el Arca de la Alianza.

No obstante estos comentarios que hacemos desde nuestra propia lectura, hay una relación confusa en todo el Kebra, y ambivalente creemos, entre la condición masculina y femenina del Arca de la Alianza, también llamado Tabernáculo o incluso Nuestra Señora de Zión. En el capítulo 98 del Kebra se nos avisa que “El Tabernáculo hay que interpretarlo como María” y en varios pasajes más hay una duplicidad de identidad con respecto al Arca, que en principio contenía las Tablas de la ley de Dios, y luego se han ido añadiendo objetos, como el bastón de Moisés -partido en tres pedazos-, y la perla espiritual, que también tiene que ser interpretada como María, “...la Madre de la Luz, a través de la que Ákratos, el “no híbrido” asumió un cuerpo” (Kebra Nagast, 98:184-185).

Finalmente, la historia del Kebra va concluyendo con el regreso de David II a Etiopía con el Arca, en el cumplimiento del sueño de Salomón. El pueblo de Etiopía, al enterarse del preciado tesoro que había llegado hasta ellos, reaccionó favorablemente, y fijó desde entonces con severidad la observancia de las reglas

de conducta que obligaba Nuestra Señora de Zión, y que además aseguró que el reino de Dios en la tierra fuera reestablecido, luego de pérdida la gracia de Jerusalén:

Entonces los corazones de la gente brillaron a la vista de Zión, Tabernáculo de la Ley de Dios, y el pueblo de Etiopía renegó de sus propios ídolos, para iniciar a venerar a su Creador, el Dios Que los creó. Los hombres de Etiopía dejaron sus viejos trabajos, e iniciaron a querer la corrección y la justicia que Dios quiso. Dejaron sus fornicaciones del pasado y eligieron la pureza en el campo que estaba delante del celestial Zión. Abandonaron la adivinación y la magia, y eligieron la penitencia y las lágrimas por amor a Dios. Dejaron la interpretación del vuelo de los pájaros y empleo de presagios, y volvieron a escuchar a Dios y a ofrecer sacrificios. Ellos abandonaron el placer de los dioses que eran malvados y eligieron servir y rogar a Dios (...) La gente de Etiopía fue elegida entre los ídolos y las imágenes talladas, mientras que el pueblo de Israel fue rechazado (Kebra Nagast, 87: 156-157).

Tal como ya había sucedido en los capítulos iniciales del Kebra (27 y 28) Saba prometía a Salomón dejar el culto a Ra para adorar al Dios siempre vivo, ubicando el asunto del monoteísmo como fundamental en esta historia. La resistencia a la adoración de dioses paganos sigue siendo un elemento central en la cosmovisión Rastafari, y también central para entender la gracia o su pérdida para los pueblos de Israel y Etiopía respectivamente. La adoración a dioses paganos fue la perdición de Salomón, y el retiro de esa adoración lo que hizo que “Etiopía alargara sus manos hacia Dios”. Aunque aquí no hay sentidos definitivos para

la interpretación del Kebra, sin duda el paso del politeísmo a la adoración única del Tabernáculo, es un elemento central, y aún presente en la Iglesia Ortodoxa etíope¹⁶.

A pesar de las observancias estrictas con respecto a la adoración de dioses, alimentos, períodos de purificación femenina, etc. aún hoy es tema de discusión el grado de rutinización al que se ha acomodado Rastafari. Para Barrett hay una rutinización ambivalente (Barrett, 1997: 146-166), pues no hay dogma unificado ni sobre los núcleos fuertes de la creencia ni sobre las prácticas de todo Rasta. La condición de religiosidad de dogma abierto en que se sustenta Rastafari, en franca consonancia con los imaginarios africanos, ha hecho que hoy sea discutida una y otra vez la liturgia, así como las prácticas de purificación y demás prohibiciones, que de alguna forma se han rutinizado a lo interno de la iglesia ortodoxa etíope, con la carga de racionalización que ese proceso conlleva¹⁷.

Ya en los capítulos finales, estando el Arca en tierra etíope, las costumbres de ese pueblo cambiaron para agradecer la presencia de Nuestra Señora de Zión entre ellos, tal como relata la cita anterior. El resultado del sacrificio del pueblo etíope es la clave que ata el pasado Bíblico con las observaciones Rastas contemporáneas, al ver Makeda (como por primera vez se llama a la Reina de Etiopía en el Kebra) la llegada del Arca y el regreso de Menelik del encuentro con su padre, le entrega el reino a su hijo, y éste le asegura:

Si ejecutamos la Voluntad Divina y hacemos cuanto es justo respecto a Zión, nos volveremos el pueblo electo y nadie tendrá el poder de tratarnos mal nunca, en la montaña de Su santidad, mientras que Su morada queda con nosotros. (Kebra Nagast, 87:158).

Tal como hemos comprendido, la relación entre el Kebra

y la lectura negra de los textos Bíblicos que hace Rastafari, llegamos -con el definitivo establecimiento de Nuestra Señora de Zión en Etiopía- al clímax del relato. Descansa la gracia del Señor, establecida en sus leyes, en el pueblo que se llenó de gozo por su presencia. El pueblo etíope. De aquí en más, el relato del Kebra se concentra en otro gran capítulo de la tradición Judeocristiana: la llegada de Cristo. Tal como es relatado en el Kebra el destino de Jesús (Crucifixión, Resurrección) se podría pensar que le tocó estar en un pueblo debilitado por la pérdida del Arca, con lo que se demuestra, además, el final del Reino de Israel. Ya en el capítulo 106, en el relato de las profecías “acerca de la llegada de Cristo”, nos recuerda Miqueas el Profeta: “La palabra de Dios aparecerá en Jerusalén, y la Ley saldrá de Zión” (Kebra Nagast, 106: 207).

Sin la Gracia del Arca, el pueblo de Israel lo que hizo -asegura el relato del Kebra- fue “lissiar la palabra de Dios”. En cambio, al pueblo etíope le fue asegurado que “...continuará en la fe ortodoxa”, lo cual significa “...que los etíopes nunca y jamás se pervertirán ni cambiarán su fe” (Kebra Nagast, 113: 224-225). En todo caso, y más allá de este destino pre-visto en las profecías sobre la llegada de Cristo, el Kebra culmina con una de las ideas centrales del relato, a la vez que una de las más señaladas por los Rastas para argumentar sobre la divinidad de Haile Selassie:

Así, en la visión, Dios reservó mayor gloria al Rey de Etiopía, además de gracia y majestuosidad superior a todos los otros Reyes de la Tierra, a causa de la grandeza de Zión, Tabernáculo de la Ley de Dios, el paradisiaco Zión. (Kebra Nagast, 117:228).

5. CONCLUSIONES

Hasta aquí hemos tratado de rastrear algunas claves o pistas de una posible hermenéutica negra a través de la lectura del

Kebra Nagast. La conformación de una interpretación salvífica alrededor de las historias y enseñanzas de la Biblia se conjuga –nos parece- con las interpretaciones que han hecho los Rastafaris sobre los tiempos que corren y sobre su propio lugar en este tiempo. Muchas de las historias del Kebra cobran vida y sentido en la coronación de Haile Selassie en 1930, amalgamando así una interpretación muy particular de las lecturas Bíblicas, de las cuales el Kebra representa una de sus aristas. La centralidad del reino de Etiopía como tierra prometida, la convicción sobre la continuidad de la estirpe de David y Salomón a través del nacimiento de Menelik (con la efervescencia carismática de la llegada al trono de Selassie), el relato sobre el decaimiento del reino de Israel tras la muerte de Salomón, la necesidad de observar de forma estricta las prohibiciones del Señor, entre tantos, son temas centrales en la conformación del imaginario africanista de Rastafari.

La historia del Kebra es fundamentalmente africana. Leída más allá de pasajes confusos, caracteres duplicados o sentidos ambiguos de personajes y situaciones del texto, el Kebra cuenta una historia sobre cómo la gracia de Dios reside en el reino de Etiopía, en un proceso de traslado o duplicación de la tierra prometida. Las implicaciones de esta historia son tremendas, sobre todo cuando pensamos que modifican buena parte de las convicciones más indiscutidas de los dogmas cristianos. Tal como anunciamos en la introducción de este trabajo, la coronación de Haile Selassie en 1930 fue leída por los seguidores de Garvey como una segunda venida, como el cumplimiento de la profecía Bíblica. Los investigadores se han acercado a estos temas con reservas, y tal como mostramos en este trabajo, muchas veces con claras objeciones frente a estas interpretaciones etiopianistas de los textos Bíblicos¹⁸.

El antropólogo jamaicano Rex Nettleford -que formó parte del pionero Reporte sobre Rastafari en 1960¹⁹ - ha afirmado, sin embargo, que todo este tipo de asuntos son los que tendrá

que enfrentar la cristiandad contemporánea, y asegura "...que son hechos de la vida que precisan ser comprendidos en un discurso en el cual todas las ideas tengan posibilidad de competir, esto en contra de la tradición escolar que es indulgente con los síndromes binarios expresados en izquierda y derecha, verdaderos creyentes o infieles, Cristianos u otros". (Nettleford, 1998: 320). Una tarea fructífera para atajar el reto a la investigación sobre religiosidad popular que lanza Nettleford, sería regresar al propio relato de los creyentes, quienes en sus mundos cotidianos viven estas creencias y construyen sus propias interpretaciones del mundo de acuerdo a ellas. ¿De qué forma comprenden los Rastas de hoy este relato contenido en el Kebra? ¿Qué de la interpretación que hace Rastafari del mundo moderno proviene de esta historia? Tal como hemos constatado en el marco de nuestras investigaciones con Rastas venezolanos, estas creencias están en movimiento, se complejizan cada vez más, y son constantemente invocadas cuando éstos deben explicar las raíces históricas y filosóficas de su religiosidad. A ese mundo tratamos de acercarnos con nuestro trabajo.

Notas

1. Nacido el 2 de noviembre de 1892, Tafari (nombre de pila que proviene del antiguo lenguaje etíope Geez, que significa "ser temido" o "respetado") era hijo del Ras Makonnen de la ciudad de Harar (Ras es un título Etíope justo por debajo del de Negus (Rey) y significa "Jefe", es usualmente utilizado para referirse a los Gobernadores de las provincias etíopes) y sobrino del Emperador Menelik II, célebre por vencer a los italianos en la Batalla de Adwa, en 1896. En 1910 Tafari es nombrado Ras de Harar, y en 1913, al morir Menelik II, ayuda a destronar al sucesor, su primo Yassu, quien había abdicado del Cristianismo en favor del Islam. En 1916 es nombrado sucesor al trono y en 1930, al fallecer la Emperatriz Zauditu, es nombrado Negus, y luego Emperador, bajo el nombre de Haile Selassie, o Poder de la Trinidad (del Geez Khayle (fuerza o poder) y Shelasé (Trinidad). Quienes vieron en esta coronación de Haile Selassie el cumplimiento de la profecía de Marcus Garvey, se hicieron llamar Rastafaris, o por su abreviatura, Rastas.

2. Revivalismo es el nombre que se ha dado a las transformaciones del Myal a partir de 1860 en Jamaica. Generalmente es comprendido como un resurgimiento religioso cercano al cristianismo, pero con diferencias fundamentales asociadas a los poderes de posesión de espíritus y la curación, entre tantos otros. La presencia de elementos africanos en estos revivalismos caribeños es central. Jesús “Chucho” García indica, además de los grupos Zion y Pukumina -los principales en Jamaica-un panorama completo de las reminiscencias africanas de estas creencias, de las cuales, asegura que Rastafari es una síntesis. (García, 2006:55).
3. Chevannes identifica 4 períodos de idealización de África en Jamaica, el período pre-cristiano (hasta mediados del Siglo XVIII) el período de la evangelización cristiana (que arrancarían en 1776 con la instalación de las primeras Iglesias Bautistas Nativas en Jamaica) el período pan-africanista (que se corona con las profecías de Marcus Garvey y el Período Rastafari (desde 1930). (Chevannes, 1994: 34-43).
4. Nos referimos a la atención constante que ha tenido el pasado africano en las poblaciones esclavas, sobre todo en las colonias británicas. Jesús “Chucho” García se ha aproximado a esta categoría a través de lo que llamó “la diáspora del retorno” (García, 2000), para referirse a las experiencias tempranas de retornos cimarrones a Sierra Leona o Liberia. Por su parte, Michaelle Ascencio ha trabajado esta conciencia del destierro a través de la figura del exilio en la literatura caribeña, no sólo en términos del traslado forzado, “...sino con ese otro exilio, tal vez más hondo y complejo que sienten los personajes cuando, aun viviendo en la isla, tienen la sensación de estar fuera de sitio, descolocados, sin lugar propio” (Ascencio, 2000: 90).
5. Para una revisión detallada del conjunto de citas bíblicas en el Antiguo Testamento que se utilizan constantemente como ejemplo de estas interpretaciones ver “The Black Hermeneutics of Rastafari” de (Murrell y Williams, 1998: 326-348)
6. Esta sospecha sobre los textos Bíblicos no es exclusiva de Rastafari. A propósito de los textos canónicos, la antropóloga británica Mary Douglas ha afirmado que “En el prolongado y poderoso trayecto hacia la modernidad, la lectura de la Biblia sufrió sucesivas transformaciones. (...) Sin duda ha sufrido reinterpretaciones, pero parece erguirse como un faro de claridad y luz a pesar de sus radicales cambios de énfasis” (Douglas, 2006: 34)
7. Dennis Forsythe se refiere así al impacto de los Falashas en Etiopía: “La presencia de un estimado de 25.000 Falashas (o “Judíos Negros”) en Etiopía también atestigua el reclamo de Etiopía de ser la gente de la

Biblia. El título Falashas significa extranjeros o inmigrantes, y es creído que estos Falashas son los remanentes de los prisioneros Judíos tomados por los Reyes etíopes durante 2.000 años. Un gran número fueron transportados a Etiopía. Ellos se consideran como una de las “diez tribus perdidas de Israel”. Ellos alaban al Dios de la vida, rectitud y justicia, y creen en un futuro de paz universal y alegría. Ellos aborrecen la adoración a todos los ídolos. Siguen las tradiciones del Viejo Testamento, particularmente los Cinco Libros de Moisés. Mantuvieron hasta hace poco la posición de que los Judíos Etíopes eran los únicos remanentes de su pueblo en existencia, y esperan al día cuando el Mesías vendrá y los llevará de regreso a “casa”. (Forsythe, 1996: 54.) En 1991 la “Operación Salomón”, llevada a cabo por el moderno Estado de Israel, repatrió a buena parte de los Judíos Negros que aún quedaban en Etiopía.

8. La investigadora francesa sobre cultura Rastafari Hélene Lee asegura que ya en la gran Convención liderada por Emmanuel en 1958, Howell no había sido invitado, y los viejos Howellitas del Pináculo -primera experiencia registrada de comunidad Rastafari alguna- se encontraban ahora frente a un movimiento dinámico que tenía frente a sí “una nueva agenda urbana” (Lee, 2003:218).
9. En este trabajo utilizamos primero el capítulo del Kebra al que corresponde la cita, seguidamente de la página de la traducción de Lorenzo Mazzoni (2010).
10. Para una revisión breve pero detallada de la situación etíope, especialmente en lo tocante a las tensiones entre la cristiandad ortodoxa y el Islam, ver Jésmán (1965).
11. Otros problemas formales de exégesis son desarrollados en el trabajo de Chisholm (1998), quien asegura que toda la construcción de los Rastas “...empieza a mostrar el crack que resulta de una fundación histórica – teológica fallida”. (Chisholm (1998: 175).
12. En su trabajo de exégesis sobre El Levítico, Mary Douglas expresa en términos taxativos justo lo que el Kebra relativiza en su historia: “Jerusalén es el centro del mundo, en el centro de Jerusalén está el Tabernáculo y en el centro del Tabernáculo está el arca de la alianza”. (Douglas, 2006: 267).
13. Este sigue siendo un tema de discusión interminable hoy. De acuerdo a la tradición del Kebra, la Iglesia Ortodoxa Etíope asegura que el Arca de la Alianza descansa en la ciudad Santa de Aksum, en una Iglesia llamada Santa María de Sion. (Como se habrá notado en todo el artículo, transcribo Sion o Zión dependiendo de la traducción. El texto de

Mazzoni mantiene el término Zión en todo el relato, mientras que en la traducción de Kapacevich es Zion, sin tilde)

14. La otra referencia explícita en el Kebra al asunto racial está en la imploración de Azarías a la Reina de Etiopía. En el capítulo 90 Azarías reconoce que "...ahora podemos ver que el país de Etiopía es mejor que el país de Judea (...) Sin embargo, hay una cuestión que querríamos mencionar: vosotros sois negros de piel –considero solamente este hecho ya que puedo verlo [que lo sois] pero si Dios ha iluminado [hecho blancos de luz] vuestros corazones, [mientras vuestro color es así] nada os puede ofender" (Kebra Nagast, 90:164).
15. Varios investigadores anotan la influencia de esta historia para referirse a la maldición de ser blanco, idea recurrente en los años de formación del pensamiento Rastafari en Jamaica. De hecho Leonard Howell, quien influyó de forma decisiva en el devenir del movimiento –luego de la muerte de Garvey- afirmaba que Eva era la madre de todos los males, y llegó a establecer algún tipo de relación entre la blancura de Eva y la de los líderes europeos del siglo XX.
16. Leonard Barrett cuenta que aún hoy las grandes iglesias en Etiopía tienen una zona llamada "El Arca del Convento" en referencia al tabernáculo ancestral que contiene la Ley de Dios. La presencia del Tabernáculo, así como de la Levita en la Liturgia de la Iglesia Ortodoxa Etíope habrían sido traídas a Etiopía por David II. (Barrett, 1997: 201-209) Es conocida la celebración de la Epifanía o Timket en Etiopía, que se realiza el 20 de enero y para la cual se sacan los tabots, nombre etíope de las réplicas del Arca que descansan en cada Iglesia, y que son mostradas a los creyentes sólo en esta festividad. (Reverte, 2004: 47).
17. Este es otro vector de análisis que queda por desarrollar aquí. De acuerdo a la teoría weberiana de la rutinización, todo movimiento religioso pasa de un momento carismático a uno de supervivencia más rutinaria, que se ve cristalizado en organizaciones formales que delimitan funcionalmente cada religión. Este proceso, que es uno de la "religión del libro" se cumple sólo parcialmente en Rastafari. Ni hay interpretaciones unificadas ni hay una estructura central que coordine y haga las veces de las estructuras racionalizadoras que Weber observaba como condición propia de todo movimiento de rutinización. Sobre este tema ver Edmonds, Ennis (2003) Rastafari. From Outcast to Culture Bearers. Oxford University Press.
18. Estas objeciones también provienen de otros ámbitos. El "crítico cultural" alemán Diedrich Diedrichsen ha despachado con tremenda seguridad la discusión que aquí apenas asomamos: ha dicho que la creencia en la

divinidad de Selassie es “bizarra” (Diederichsen, 2011:37) y que los esfuerzos de introducir una “historia diaspórica” por parte de Marcus Garvey terminaron siendo “reconociblemente ficticios” (Diederichsen, 2010: 152).

19. Smith, M.G, Augier, R. y Nettleford, R.M. 1960. *The Ras Tafari Movement in Kingston, Jamaica*. Institute of Social and Economic Research, University College of West Indies, Jamaica.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ASCENSIO, Michaelle. 2012. *De que vuelan vuelan. Imaginarios religiosos venezolanos*. Editorial ALFA, Caracas.
- ASCENSIO, Michaelle. 2000. *El Viaje a la Inversa. (Reflexiones acerca del exilio en la narrativa antillan., Fondo Editorial de Humanidades, UCV, Caracas.*
- BARRETT, Leonard. 1997. *The Rastafarians*. Beacon Press, Boston.
- BENITEZ ROJO, Antonio. 1998. *La isla que se repite*. Casiopea, Barcelona.
- BESSON, Jean. 1995. “Religion and Resistance in Jamaican Peasant Life: The Baptist Church, Revival Worldview and Rastafari Movement” En CHEVANNES, Barry. (Ed.) 1995. *Rastafari and other African – Caribbean Worldviews*. Rutgers University Press, New Jersey.
- BOADAS, Aura y GAVIDIA, Gertrudis. 2016. “Prólogo”. En CÉSARÉ, Aimé. *Obra Escogid., Biblioteca Ayacucho, Caracas.*
- CHEVANNES, Barry. 1994. *Rastafari. Roots and Ideology*. Syracuse Press, New York.
- CHISHOLM, Clinton. 1998. “The Rasta – Selassie – Ethiopian Connections”. En MURRAY, N. SPENCE, W. y McFARLANS, A. *Chanting Down Babylon. The Rastafari Reader*. Temple University Press, Filadelfia.
- DIEDERICHSEN, Diederich. 2011. *Personas en loop. Ensayos sobre cultura pop*. Interzona, Barcelona.
- DIEDERICHSEN, Diederich. 2010. *Psicodelia y ready-made*. AH Editora, Buenos Aires.

- DOUGLAS, Mary. 2006. El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento. Gedisa, Barcelona.
- EDMONDS, Ennis. 2003. Rastafari. From outcast to Culture Bearers. Oxford University Press, NY.
- FORSYTHE, Dennis. 1996. Rastafari, for the healing of the nation. One Drop Books, Syracuse.
- GARCÍA, Jesús. 2006. Afroespiritualidad y Afroepistemología. Editorial el perro y la rana, Caracas.
- GARVEY, Marcus. 2014. Philosophy and Opinions of Marcus Garvey. Vols. I & II. The Universal Publishing House, New York.
- JÉSMAN, Czeslaw. 1965. La paradoja etíope. Editorial Universitaria, Buenos Aires.
- KEBRA NAGAST. 2010 La Biblia secreta del Rastafari. Traducción de Lorenzo Mazzoni, Corona Borealis, Málaga.
- KEBRA NAGAST. 2007 Gloria de los Reyes. La Biblia perdida de la fe y la sabiduría Rastafari de Etiopía y Jamaica. Traducción de Adrián Capacevich, Gerald Hausman Editores, Argentina.
- LEE, Hélène. 2003. The First Rasta. Leonard Howell and the rise of Rastafarianism. Flammarion, Francia.
- SMITH, M.G. AUGIER, R. & NETTLEFORD, R. 1960. The Rastafari Movement in Kingston, Jamaica. University of West Indies, JA.
- MURRAY, N.& WILLIAMS, L. 1998. "The Black Biblical Hermeneutics of Rastafari". En MURRAY, N, SPENCER, W. & McFARLANS, A. Chanting Down Babylon. The Rastafari Reader. Temple University Press, Filadelfia.
- REVERTE, Javier. 2004. Los caminos perdidos de África. Random House Mondadori, Barcelona.
- RIVAS, Fernando & GRUBER, Cruz. 2014. Iglesias y Comunidades Ortodoxas en Venezuela y su tradición Iconográfica. Negro sobre Blanco Editores, Caracas.
- SANTA BIBLIA. Nueva Versión Internacional. 1999. Sociedad Bíblica Internacional, Estados Unidos.
- SCHUTZ, Alfred. 1974. Estudios sobre teoría social. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- SMITH, M.G, AUGIER, R. y NETTLEFORD, R.M. 1960. The Ras

Tafari Movement in Kingston, Jamaica. Institute of Social and Economic Research, University College of West Indies, Jamaica.

VALERO, Arnaldo. 2015. Canciones de fuego negro. Del reggae a la poesía dub. Fundación Celarg, Caracas.

ENTRE LA VALORACIÓN DE LA HERENCIA Y LAS DEMANDAS POR EL PRESENTE Y EL FUTURO: REFLEXIONES EN TORNO A LAS ETNICIDADES NEGRAS O AFRO-DESCENDIENTES EN AMÉRICA*

IZARD MARTÍNEZ, GABRIEL

Universidad de Barcelona, España

Correo electrónico: gabrielizard@ub.edu

RESUMEN

En este artículo se reflexiona sobre el papel del pasado, el presente y el futuro en procesos contemporáneos de etnicidad de tres poblaciones afro-americanas: Belice, Brasil y Venezuela. A partir del análisis de la producción de significados sobre la identidad expresados en distintos ámbitos de la vida social (las organizaciones sociales; la religión; la música y otras formas artísticas; rituales como el Carnaval), pueden observarse unas líneas comunes, así como unas especificidades, con respecto a la activación de la herencia histórica conformadora de la particularidad cultural.

PALABRAS CLAVE: Afro-América, Etnicidad, Herencia, Memoria.

BETWEEN THE VALUATION OF INHERITANCE AND DEMANDS FOR THE PRESENT AND THE FUTURE: REFLECTIONS ON BLACK OR AFRO-DESCENDING ETHNICITIES IN AMERICA

ABSTRACT

This article deals with the policy of recognition that people of African descent claim in their international decade, proclaimed by the United Nations between 2015 and 2024. Beyond institutional recognition as “blacks” or “Afro-descendants”, organizations seek to legitimize identity Afro-descendant, as a political agency with greater cultural visibility in public policies and in legal mechanisms for overcoming poverty and citizen equality. The text discusses the epistemic, sociological and political considerations for self-determination of the Afro-descendant people category, which would lead to the Declaration of the Rights of Afro-Descendant Peoples, within the scope of the Decade.

KEY WORDS: Afro-America, Ethnicity, Heritage, Memory.

*Fecha de Recepción: 16-10-2017. Fecha de Aceptación: 07- 12-2017.

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo pretende ser una reflexión analítica sobre el papel del pasado, el presente y el futuro en procesos de etnicidad negra o afro-descendiente de tres naciones americanas: Belice, Brasil y Venezuela. El rol fundamental del pasado se muestra a través de la valoración de la herencia histórica, la activación del patrimonio cultural en aras de vencer la invisibilización y reivindicar el aporte cultural a las naciones en las que los grupos afro-americanos habitan. Mientras que el papel del presente y el futuro se hace palpable en la reivindicación de y la aspiración a la igualdad social respetando la diferencia o especificidad cultural derivada de esa misma herencia.

Primeramente será necesario definir lo que entendemos por etnicidad. Partiendo de definiciones como la de organización social de la diferencia cultural (Barth, 1976: 15) y toma de conciencia de la pertenencia a una identidad étnica determinada (Kubik, 1994: 19-20), nos referimos a la dimensión más política, es decir relativa a las relaciones interétnicas de poder y las ideologías, de la pertenencia a unos colectivos en función de compartir un conjunto de elementos histórico-culturales. Entre esos elementos destacan una procedencia africana; unas historias de esclavitud y resistencia así como unas experiencias contemporáneas de discriminación y exclusión; unos territorios vinculados a esa historia; y unas religiones, danzas y músicas, literaturas orales y otras expresiones culturales como por ejemplo la gastronomía, y en ocasiones una lengua distintiva, también derivados de esa historia.

La etnicidad aquí analizada se inscribe en la recuperación y afirmación de la herencia perdida en los procesos coloniales y poscoloniales de invisibilización y minorización, por parte de unos grupos que, por lo que respecta a Brasil y Venezuela, escapan al modelo cultural, hegemónico y uniformizante de las Na-

ciones-Estado latinoamericanas, basadas en la idea fundacional liberal de homogeneidad cultural amparada en las ideologías del mestizaje y la democracia racial (Freyre, 1946; Graham, 1990; Bonfil Batalla, 2000; Appelbaum, Macpherson y Roseblatt, 2003; Miller, 2004); y por lo que respecta a Belice buscan afirmar su espacio y preservar su cultura en un contexto no por marcadamente multiétnico menos sometido a identidades hegemónicas como la mestiza de habla hispana o la creole de habla homónima. Y esa etnicidad se inscribe también en las luchas por poner fin a la discriminación y exclusión históricas con el objetivo final de conseguir una integración plena a las sociedades nacionales en condiciones de igualdad y con respeto a la diferencia derivada de la especificidad étnica o histórico-cultural.

La etnicidad puede mostrarse a través de distintas vías: la movilización política, social y cultural (las organizaciones con unas actividades y unas demandas específicas), así como la tarea de investigación-acción (a través de textos, coloquios o festivales, documentales) de personas que son a la vez académicos y activistas; pero también otras vías que no por menos “explícitas” en el sentido formal del término dejan de ser expresivas y cargadas de sentido: la música y la religión por ejemplo; o algunos rituales específicos como el Carnaval, sobre todo en el caso brasileño.

El objetivo de este trabajo es analizar esos discursos sobre pasado, presente y futuro inherentes a la producción de significados que se deriva de las vías de expresión de la etnicidad referidas en el párrafo anterior. La metodología empleada para llevar a cabo ese análisis es el estudio comparativo, centrado en la mencionada relación entre pasado y presente-futuro, a partir de tres ejemplos etnográficos: la comunidad garífuna de Belice, los grupos afro-brasileños y los grupos afro-venezolanos, poblaciones con las que he realizado estancias de trabajo de campo en distintos períodos de mi carrera académica. La mirada comparativa ha de permitirnos observar una serie de caminos comunes,

así como de especificidades, que ayudarán a enriquecer nuestro conocimiento de una cuestión tan compleja como la etnicidad.

La etnicidad a la que nos referimos va más allá de la pervivencia de elementos culturales africanos y la singularidad cultural afro-americana en ámbitos como el ritual religioso, la música o la gastronomía, por ejemplo, y se fundamenta en la activación de esa pervivencia y esa singularidad para afirmar la identidad afrodescendiente. La herencia histórica y la cultura resultante son pues usada, integradas en unos discursos político-culturales de la identidad.¹

2. ETNICIDAD GARÍFUNA

El gentilicio garífuna (garínagu en plural), que aparece a finales del siglo XVIII, es una derivación de calínago (comedores de yuca), que es como los habitantes de las Antillas, llamados caribes por los europeos, se llamaban a sí mismos (Breton, 1878, citado en Gargallo, 2002: 22).

Los garífuna tienen su origen en la isla de San Vicente en las Pequeñas Antillas, donde en el siglo XVII esclavos africanos fugitivos entraron en contacto con indios caribes y adoptaron la lengua de estos últimos, por lo que fueron llamados caribes negros en la documentación colonial (Gonzalez, 1988). Durante el siglo XVIII se intensificó la presión de los ingleses para establecer en la isla una economía de plantación basada en el trabajo esclavo, lo cual dio lugar a las Guerras Caribes que terminaron con la derrota de los caribes amerindios y los caribes negros. Tras la deportación de estos últimos a las islas de la Bahía frente a la actual Honduras en 1797, los garífuna pasaron a poblar distintos enclaves en la costa caribeña de Centroamérica desde Belice hasta Nicaragua pasando por Honduras y Guatemala.

El resultado de esta historia viajera es una amalgama de elementos caribes, africanos, afro-americanos, europeos y cen-

troamericanos que han ido evolucionando y recibiendo nuevas influencias para configurar una cultura compleja y singular. En ella destacan la lengua; la religión fundamentada en el culto a los ancestros con rituales como el *dugu*; la música y la danza centradas en los tambores con expresiones tradicionales como los bailes y canciones del *dugu* y la *punta*, bailada en *velorios* y otras fiestas; así como la alimentación basada en la *yuca*, el *plátano*, el *pescado* y el *coco*, que dan lugar por ejemplo al *casabe* (pan de *yuca*) o el *hudut* (*plátano* molido que se acompaña con *pescado* y *leche de coco*).²

Por lo que respecta a la valoración de la herencia, entre los *garífuna* *beliceños* es bien palpable la insistencia en la herencia *afro-indígena*, tanto en el discurso y actividades de organizaciones como por ejemplo el *National Garifuna Council (NGC)*, creado en 1981, como en la expresividad producida por otras formas de comunicación cultural como la *música*.

En cuanto al *NGC*, el valor étnico *afro-indígena* es reivindicado como acervo que debe ser preservado y promovido para afirmar la especificidad en una nación marcadamente multiétnica como la *beliceña*, compuesta por dos grupos hegemónicos (el llamado *mestizo de habla hispana* y el *creole* formado por los descendientes de los *esclavos negros* traídos por los *colonos ingleses* y de la mezcla de *esclavos e ingleses*, y *hablantes del idioma homónimo* que constituye la *lingua franca* del país junto con los idiomas oficiales *inglés y español*) y una serie de minorías (además de la *garífuna*, la *indígena maya*, la *india asiática* o *East Indian*, la *china* y la *menonita*).

Todas las actividades del *NGC* están orientadas a la afirmación de la herencia. Entre ellas hay que destacar por ejemplo la creación del *Museo Garífuna* en la ciudad de *Dangriga*, la candidatura en colaboración con el gobierno *beliceño* de la *lengua y música garífuna* a las nominaciones de *Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad* otorgadas por la *UNESCO*, y sobre todo la

celebración anual del Settlement Day . El Settlement Day es un ritual de identidad en el que se teatraliza la llegada de los garífuna a Dangriga el 19 de noviembre de 1823. La dramatización, que recibe el nombre de reenactment, atrae a miles de garífuna de todos los rincones de Belice y de otras partes de Centroamérica y consiste en la llegada a la playa de unos cuantos barcos repletos de garífuna tocando tambores y cargados de hojas de yuca, cocotero y otras plantas que el grupo originario trajo hace ya casi doscientos años para plantar en estas tierras, así como de los utensilios de preparación del casabe como el exprimidor del veneno de la harina de yuca (ruguma). El casabe, una de las bases alimenticias garífunas y al mismo tiempo principal alimento ofrendado a los ancestros en el dugu, se convierte en símbolo étnico en el reenactment y en el desfile posterior, en el que carrozas decoradas con “motivos garífunas” (tambores, remos y redes de pescar, hojas de plátano y cocotero, además del ruguma) y animadas por bandas de punta-rock recorren la ciudad (Izard, 2004).

En cuanto a las otras formas de comunicación cultural, destaca la música y en concreto el papel del recién referido punta rock, género moderno que tiene gran difusión en toda el área garífuna centroamericana que consiste en una electrificación del ritmo de punta y que recibe influencias de ritmos afro-caribeños como el calypso y el soca. Intérpretes como el malogrado Andy Palacio, Titiman Flores, Isabel Flores o Penn Cayetano (autor de una canción llamada Yurumein, el nombre caribe de San Vicente), por poner sólo algunos ejemplos, difunden un mensaje de orgullo étnico basado en esa herencia. Ese mensaje es también palpable en otras formas artísticas como la pintura, donde sobresale la figura de Benjamin Nicholas y sus cuadros de temática étnica con escenas de punta, dugu, etc.; y la poesía, donde cabe subrayar la obra de Roy Cayetano con poemas como *Drums of my Father*, en el que apela al doble legado africano y amerindio.

Además de la herencia afro-indígena, hay también en el

mundo garífuna beliceño una insistencia en el legado de resistencia anti-colonial. Multitud de grupos de música o danza, de canciones, de organizaciones culturales o de calles de poblaciones como Dangriga llevan por ejemplo el nombre de Satuyé, el héroe étnico que lideró en Yurumein la resistencia contra los ingleses en las Guerras Caribes.

La figura de Satuyé condensa el énfasis en el carácter libre, cimarrón, no esclavo de la sociedad garífuna histórica. Como dice la frase regularmente repetida por los activistas garífuna: *We were never enslaved*.

Ese pasado garífuna resultante en la cultura específica y su activación están completamente conectados con el presente y el futuro: el museo de Dangriga, la candidatura a la UNESCO, los talleres culturales, los programas de educación bilingüe, el *Settlement Day*,³ las canciones, las obras pictóricas y poéticas... muestran la voluntad de preservación de una cultura que es concebida como amenazada y en peligro de extinción, sobre todo por lo que respecta a la lengua en un país donde el inglés, el español y el creole son hegemónicos, y de difusión hacia las generaciones futuras y hacia el mundo.

3. ETNICIDAD AFRO-BRASILEÑA

En Brasil, por lo que respecta a la valoración de la herencia, la religión es el elemento cultural más activado. En este sentido, los distintos cultos afrobrasileños surgidos del universo de creencias que trajeron los esclavos, especialmente el Candomblé de la región de Bahía de raíz yoruba pero también otros como el Tambor de Mina o la Macumba,⁴ han sido siempre considerados como el mayor activo del legado africano.⁵

Y a la religión la acompaña la música, terreno en el que cabe destacar las tradiciones musicales afro-bahianas de los batuques vinculadas al Candomblé. La fuerza del binomio religión-

música es muy palpable en el ritual del Carnaval bahiano, ámbito enfáticamente performativo, de escenificación coreográfica de una identidad grupal a través de elementos simbólicos (los temas elegidos, los disfraces y las músicas acordes a ese tema). En el Carnaval los blocos, asociaciones culturales y recreativas de jóvenes negros, han tomado protagonismo en la introducción de temas afro-brasileños, y también pan-africanos, en la fiesta. Aunque la “africanización” del Carnaval se remonta a finales del siglo XIX, cuando los afoxés y clubes africanos inspirados en los antiguos cortejos del Rey Congo y nacidos en los terreiros (espacios de culto) de Candomblé escenificaban cuestiones africanas y del mismo candomblé, los blocos contemporáneos han dado un nuevo impulso a la dimensión afro-brasileña y pan-africana del ritual (Cunha 1998; Agier 2000). De entre ellos destacan Ilê Aiyê (Patria Eterna en lengua yoruba), fundado en 1974 y caracterizado por la incorporación al Carnaval de elementos y pasos rituales del Candomblé; Olodum (nombre derivado de la deidad yoruba y del Candomblé Olodumaré), fundado en 1979 y famoso por sus batucadas semanales en el Pelourinho (el centro histórico de Salvador); y Afro-Muzenza (palabra de raíz bantú que podría significar iniciado), fundado en 1981 y caracterizado por la incorporación al Carnaval de un símbolo afro-americano mundial como Bob Marley y su música reggae. La re-africanización del Carnaval, por otra parte, ha llevado a la proliferación de nuevos ritmos musicales de fusión como el samba-reggae o los agrupados bajo el concepto de música axé, en referencia al concepto relativo a la energía positiva proveniente del candomblé.

El panorama musical afro-bahiano es muy rico y extenso, pero hay algunos nombres propios que merecen ser destacados: Carlinhos Brown y Mateus Aleluia, protagonistas junto al malogrado pianista afro-cubano Bebo Valdés de la película documental *El milagro de Candeal* (F. Trueba, 2004), que presenta un excelente panorama de todo lo que estamos comentando aquí;

Virginia Rodrigues y su canto de inspiración religiosa; o Gilberto Gil, ex ministro de cultura brasileño y autor entre muchas otras de la canción “Lune de Gorée” en referencia a ese lugar de memoria afro-americano.

Los temas tratados por cada bloco en el Carnaval pueden ser muy variados: además del Candomblé introducido por Ilê Aiyê o la capoeira,⁶ están por ejemplo los “faraones negros” egipcios,⁷ los guerreros zulúes que desafiaron al colonialismo británico en el África austral, la religión afro-céntrica Rastafari surgida en Jamaica, o los cimarrones del quilombo (vocablo angoleño utilizado en la América portuguesa, junto al de mocambo, para referirse a las comunidades de esclavos fugitivos que en otros lugares de América eran llamadas palenques, cumbes o rochelas) de Palmares liderados por Zumbi en el siglo XVII.

Conviene detenerse en la cuestión del quilombo, que constituye un ejemplo importantísimo de activación de una memoria histórica afirmadora de la resistencia africana y negra anti-esclavista y anti-colonial. En el caso de Palmares se yuxtaponen las dos herencias, la africana y la resistente anti-esclavista, pues es visto como una sociedad africana, más concretamente angoleña. Aunque la utilización de Palmares como símbolo de resistencia es un fenómeno significativo a partir de la década de 1970, hay algunos antecedentes en el primer tercio del siglo XX, como la creación en 1927 del Centro Cívico Palmares. En esa época surgieron los primeros periódicos brasileños pan-africanistas, como O Menelick en 1915, O clarim da Alvorada en 1924 y A voz da raça, órgano del Frente Negro Brasileño, en 1933 (Ralston 1987). Las organizaciones negras brasileñas tuvieron un papel destacado en el panorama revolucionario del país en la década de 1970, como por ejemplo el Movimiento Negro Unificado de alcance nacional, y aportaron un aspecto significativo a ese panorama con la afirmación del elemento resistente africano y afro-brasileño centrado en la valoración del quilombo como referente histórico

de lucha anti-esclavista, anti-colonial y africanista. El quilombo de Palmares, la más grande aventura cimarrona del Brasil y uno de los episodios más significativos de la historia afro-americana, adquirió una relevancia especial, hasta el punto de que distintas organizaciones negras reclamaron que el 20 de Noviembre, día de la muerte del dirigente palmarino Zumbi en 1695 fuera declarado fiesta nacional (Día Nacional de la Conciencia Negra) en oposición al 13 de mayo, día de la abolición de la esclavitud en 1888. Una fecha que simbolizaba la resistencia activa de los africanos y afro-brasileños a la esclavitud era evidentemente más valorada que la otra, efemerizada desde el poder y concebida como una concesión del sistema esclavista, como un proceso «blanco» ajeno a la voluntad afro-brasileña (Izard, 2002).

Este sentir está patente por ejemplo en la obra del escritor Abdias do Nascimento, que acuñó en la década de 1980 el concepto político de quilombismo como ideario liberador y pan-africanista (Nascimento 1980). El cineasta Carlos Diegues llevó al cine la idea de Palmares como sociedad utópica y alternativa en su película *Quilombo* (1984), con banda sonora del citado Gilberto Gil. El término quilombo y el de Palmares serán una constante en las últimas décadas en la denominación de un sinfín de organizaciones sociales.

El concepto de quilombo se convierte entonces en un referente del pasado para las luchas del presente, encaradas a terminar con la exclusión social y la discriminación racial de carácter histórico, heredadas de la esclavitud. En este último aspecto cabe subrayar todas las recientes iniciativas legislativas como la ley contra el racismo, o las demandas de políticas públicas de discriminación positiva para enfrentar esa exclusión histórica en un contexto percibido como de “falsa democracia racial” (Bernardino, 2002).

La herencia quilombola (gentilicio relativo al quilombo) pervive en el presente no sólo como referente simbólico del

pasado, sino también en las reivindicaciones territoriales de las numerosas comunidades de descendientes de cimarrones que se encuentran por toda la geografía brasileña. Esas comunidades, al igual que por ejemplo en Colombia, han aparecido con fuerza en la escena política con las leyes (el artículo 68 brasileño de 1988, la Ley 70 colombiana de 1993) que garantizan la propiedad colectiva de sus territorios, junto con los de las comunidades indígenas, amenazados por agentes externos como las compañías mineras o petroleras, las hidroeléctricas o las haciendas ganaderas. Su respuesta se ha expresado en la forma de movimientos sociales que plantean no sólo una herencia cultural sino también una ecología alternativa basada en el uso ancestral racional y sustentable de los recursos, orientado al beneficio local y comunitario sin agotar los frutos de la naturaleza.

En Brasil, el quilombo pervive pues doblemente en el presente y en la visión de futuro: en las comunidades contemporáneas de descendientes de cimarrones (los remanentes quilombolas, como son conocidos en el panorama de movilización social y política brasileño), y como referente de espacio rebelde y libertario de resistencia anti-esclavista y africanidad para las luchas actuales contra la exclusión y la discriminación. En este segundo sentido el quilombo va de la mano con otros aspectos como las religiones (que pueden ser consideradas a su vez como un cimarronaje cultural, pues el mundo espiritual del esclavo se convirtió en un ámbito colectivo de libertad y de cohesión social en un ambiente deshumanizante y opresivo, en un refugio en el que compartía con sus semejantes creencias y valores) o la música afro-brasileñas, para convertirse en ejes del discurso de afirmación étnica de la población negra en Brasil.

4. ETNICIDAD AFRO-VENEZOLANA

En Venezuela, por lo que respecta a la valoración de la herencia, también la religión y la música son los principales ele-

mentos del legado que son activados.

Es precisamente la música, especialmente la de tambor, el elemento cultural más distintivo de la afro-venezolanidad contemporánea. Música que está estrechamente relacionada, en muchas ocasiones, con los universos religiosos propios de las regiones históricas afro-venezolanas como el culto a San Juan en Barlovento, el litoral central, Yaracuy y los valles del Tuy; el culto a San Benito en el sur del Lago de Maracaibo; a San Pedro en Guatire en el estado Miranda; y la celebración de Corpus Christi con las fiestas de diablos en los valles del Tuy y la población costera de Chuao (Ascencio, 1976; Bracho, 2005; Chacón, 1979; Liscano, 1950 y 1973). Estas celebraciones, organizadas por cofradías originadas en la época colonial, muestran la recreación que los esclavos hicieron del catolicismo impuesto por la Iglesia, al dotar de un nuevo significado a esas figuras y fechas sagradas.

Más allá de la expresión cultural en las manifestaciones musicales y religiosas antes mencionadas, la identidad afro-venezolana tiene una vertiente política en la actividad de varias organizaciones sociales que desarrollan su acción desde hace varias décadas. Ambas vertientes de la identidad, la cultural y la política, están estrechamente relacionadas, pues desde sus inicios los movimientos negros venezolanos han tenido como una de sus principales preocupaciones la labor de rescate de la tradición religiosa y musical y han afirmado la especificidad a través de ella. A finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, este panorama giraba alrededor de grupos musicales afro-venezolanos afincados en los barrios populares caraqueños como Madera y Un Solo Pueblo (García, 2002).

A partir de la década de 1980 aparece una personalidad en la que conviene que nos detengamos, pues hay que tener en cuenta el valor de la individualidad que se deriva de unas dinámicas colectivas y a su vez influye en ellas. Además ilustra perfectamente el paso de la identidad étnica al discurso de la etnicidad

que aquí estamos analizando, así como la estrecha vinculación entre la academia y el compromiso militante. Se trata de Jesús “Chucho” García, historiador, activista y músico, impulsor en las décadas de 1980 y 1990 de organizaciones como el Taller de Información y Documentación de la Cultura Afro-venezolana y la Fundación Afro-América, orientadas a la valorización de la propia herencia histórico-cultural, mediante por ejemplo la divulgación del trabajo de músicos tradicionales de las comunidades afro-venezolanas. Jesús “Chucho” García es de Barlovento en el estado Miranda, una de las principales regiones afro-venezolanas en la que, al igual que en otras áreas como los valles de Aragua, la costa carabobeña y el estado Vargas, se ubicaban en la época colonial las haciendas de cacao trabajadas por esclavos y se fueron configurando unas culturas distintivas que tenían y siguen teniendo en la religión y la música sus máximas expresiones. Su película “Salto al Atlántico” (1988), realizada conjuntamente con María Eugenia Esparragoza, documenta un viaje al Congo para mostrar la afinidad entre los tambores y las danzas afro-venezolanos y los africanos, así como el origen africano de otras expresiones culturales afro-venezolanas en la gastronomía, el peinado, la medicina tradicional, el lenguaje...⁹

Además de la música y la religión, las organizaciones afro-venezolanas también han hecho y hacen insistencia en la recuperación de la memoria de la resistencia anti-esclavista. Esa resistencia histórica, que cristalizó en las rebeliones negras como por ejemplo la encabezada por el Negro Miguel en 1553 en Buría o por José Leonardo Chirino en 1795 en Coro, y en el establecimiento de comunidades de cimarrones como la de Guillermo Rivas en el siglo XVIII en Barlovento, es subrayada como elemento fundamental de la identidad por diversas organizaciones, algunas de las cuales retoman, en un proceso de lectura contemporánea del pasado, el nombre que recibieron en Venezuela las cimarro-

neras en la época colonial: cumbe, como por ejemplo el grupo Cumbe de Mujeres Afro-venezolanas o el órgano de difusión de la Fundación Afro-América Cumbe Cimarrón. En este sentido, también en Venezuela, como en Brasil y en el área garífuna, el cimarronaje se convierte en un referente histórico fundamental, y el cumbe adquiere una significación especial contemporánea como espacio de resistencia negra.

La presión de los movimientos afro-venezolanos es la que ha llevado además a la declaración del 10 de mayo, día del alzamiento de Chirino, como fecha de celebración oficial anual de la Afro-venezolanidad, o al nombramiento de la comunidad barloventeña de Mango de Ocoyta, sede histórica del cumbe de Guillermo Rivas, como Patrimonio de la Nación.

Siguiendo con la conexión pasado-presente-futuro, en Venezuela son muy visibles, como en Brasil, las reivindicaciones contra la discriminación racial derivada de la exclusión histórica. Como también se observa en otras áreas afro-americanas, esa exclusión histórica es vista como la causa de la situación actual de pobreza y los bajos índices de desarrollo y bienestar (mortalidad infantil, tasa de escolaridad, de desempleo o subempleo...), lo cual ha llevado a las reivindicaciones recientes de incluir la “variable étnica afro-descendiente” en los censos nacionales. La reivindicación, que tiene su origen en una recomendación de la Cumbre de las Naciones Unidas contra el Racismo y la Discriminación Racial celebrada en la ciudad surafricana de Durban en 2001, obedecía por una parte a la voluntad de incidir en la autoconcientización de los afro-descendientes como grupo diferenciado; y por otra a la voluntad de mostrar cuantitativamente los indicadores socio-económicos de la población afro-venezolana con miras a poder impulsar las políticas públicas de desarrollo.

En este contexto son también destacables, como en Brasil, las iniciativas legislativas para enfrentar esa exclusión histórica: la inclusión de los valores y aportes afro-venezolanos a la recién

te Ley Orgánica de Educación; la propuesta de una Ley Orgánica contra la Discriminación Racial, redactada por iniciativa de la Red de Organizaciones Afro-venezolanas (ROA); o la creación de una Oficina de Enlace con las Comunidades Afrodescendientes en el Ministerio de Cultura (Izard, 2013).

5. DISCURSOS COMUNES Y ESPECÍFICOS

El repaso a los tres procesos de etnicidad nos muestra primeramente la especificidad garífuna: en ese caso la herencia activada es el mestizaje afro-indígena, y San Vicente o Yurumein, a veces más que África, se convierte en la “Madre Patria”. No obstante, eso no quita que los garífuna compartan esa herencia con la valoración afro-descendiente, como ilustran personalidades como la del citado músico Penn Cayetano (autor de la referida canción Yurumein y a la vez rastafari) o el poema de Roy Cayetano *Drums of my Father*.

Una vez constatada la especificidad garífuna,¹⁰ conviene observar una serie de elementos comunes:

1-La insistencia en la memoria africana, con la voluntad de visibilizar, valorar y recuperar, no sólo una historia considerada olvidada o negada, sino una presencia continuada de los elementos culturales africanos. Más allá de la vivencia de esa matriz en las prácticas religiosas o musicales, hay también una insistencia explícita, un discurso observable en las actividades y reivindicaciones de los académicos-activistas y las organizaciones sociales, así como en los rituales como el Carnaval y las expresiones musicales y/o visuales.

En este aspecto es fundamental el concepto de diáspora, como categoría analítica y como elemento discursivo de los propios protagonistas.

El término diáspora procede del griego diasperien (-dia: del otro lado, más allá de; -sperien: sembrar semillas), y fue usa-

do por primera vez alrededor del siglo III AC en referencia a la comunidad helénica judía de Alejandría (Braziel y Mannur 2003: 1). Desde una perspectiva académica, se usa para hacer referencia a los grupos étnicos que han sido desplazados de su lugar de origen a través de la migración, el exilio o el traslado forzoso y se reubican en otro territorio. Las comunidades diaspóricas tienen además como una de sus principales características el hecho de cimentar su identidad a partir del territorio primigenio.

Cuando se habla de diáspora africana o afro-americana se hace referencia a tres elementos fundamentales: el traslado forzoso de millones de africanos al Nuevo Mundo a consecuencia de la trata de esclavos; la conformación de unas culturas afro-americanas a partir de la reelaboración de las culturas africanas y su combinación con las culturas europeas e indígenas americanas; y la emergencia de identidades culturales e ideologías políticas basadas en el origen africano y la herencia compartida.

El concepto de la diáspora africana se introdujo en el mundo académico en 1965 en Tanzania durante el Congreso de Historiadores Africanos en el que participaron autores de ambas márgenes del océano (Harris 1993), aunque los antecedentes, es decir la idea de estudiar esas conexiones atlánticas sin emplear todavía el término diáspora, se remontan al siglo XIX. A partir de entonces y hasta nuestros días, son innumerables los estudios desarrollados en encuentros académicos intercontinentales y departamentos universitarios dedicados a los estudios afro-americanos, fundamentalmente en los Estados Unidos y el Caribe, pero también en Brasil y otros lugares de América Latina y en África, sobre las relaciones históricas y culturales entre las dos orillas del Atlántico.

Pero la diáspora no es únicamente una categoría analítica basada en una experiencia histórica. Es también una ideología y una etnicidad basadas en esa experiencia histórica. En este sentido, el término es utilizado ampliamente por organizaciones y mo-

vimientos sociales y culturales que enfatizan la herencia africana como común denominador de los grupos negros del continente, lo cual ha llevado también a la creciente difusión del término “afrodescendiente”. Este vocablo tomó fuerza en las reuniones continentales preparatorias de la citada Conferencia de Durban en la que participaron instituciones gubernamentales, organizaciones sociales y académicos vinculados a estas últimas (Rodríguez 2004).

La idea de diáspora, tanto en Norteamérica como en el Caribe y América Latina, está pues íntimamente asociada a la noción de una herencia y una experiencia históricas comunes, y por tanto a una memoria colectiva y unas afinidades, sensibilidades y solidaridades compartidas, lo cual lleva a remarcar los lazos y restaurar las identidades perdidas. Por ello la diáspora no es sólo, o no tanto, una condición o un estado como una recuperación de identidad constantemente re-imaginada y re-inventada (Fabre y Benesch 2004: XIV).

2-En conexión con la memoria africana, es también remarcable la insistencia en la historia resistente anti-esclavista, que permite hablar de una memoria de la resistencia: la cultura garífuna en general entendida como cimarrona; figuras heroicas y episodios como Satuyé, Palmares y Zumbi, Chirino, el Negro Miguel y Mango de Ocoyta... todo ello conforma un panorama de activación de esa historia como referente de las luchas del presente contra la exclusión, la invisibilización y la dominación.

3-Esa exclusión, invisibilización, dominación, patentes en la discriminación racial, las amenazas sobre los territorios cimarrones y los bajos índices de desarrollo, son pensadas como resultado de esa historia de opresión, y existe la conciencia de que deben ser vencidas mediante la valoración de la especificidad cultural (basada en el legado africano o afro-indígena) y las luchas y reivindicaciones que permitan vivir la diferencia en igualdad, para las cuales el pasado sirve como referente.

Cabe señalar que en el caso garífuna, las luchas por erradicar la discriminación y la exclusión partiendo de la conciencia de que esa discriminación y exclusión son históricas están también muy presentes, no tanto en Belice (país “más igualitario”, donde la mayor aceptación por parte del Estado y la sociedad del mosaico étnico por un lado, y el papel preponderante del otro grupo afro, el creole, en el proceso de independencia por otro lado, generan un panorama menos racista) pero sí en territorios “más desiguales” como Honduras y Guatemala. En cuanto a este punto es destacable por ejemplo en Honduras, la Marcha de los Tambores en Tegucigalpa en 1997, organizada por organizaciones como ODECO (Organización de Desarrollo Étnico y Comunitario) OFRANEH (Organización Fraternal Negra Hondureña) para protestar por el racismo institucional y laboral y en demanda de la titulación colectiva de tierras para evitar las amenazas externas (megaproyectos turísticos).

Todo lo anterior, y en relación al título de este artículo, nos ilustra cómo pasado, presente y futuro forman un continuo. El pasado (la herencia, el legado africano o afro-indígena y de resistencia a la esclavitud) es activado desde el presente. En este sentido es importante recordar la idea acuñada por el filósofo italiano B. Croce de que “toda historia es historia contemporánea” (Collingwood, 1996: 198), pues el pasado es rescatado y/o escrito desde el presente y sus vicisitudes.

En este caso el proceso de activación o rescate de la memoria de la herencia africana y de la resistencia a la esclavitud, es llevado a cabo por agentes alternativos y contra-hegemónicos, como son las organizaciones sociales, los activistas-académicos, los músicos y artistas, los blocos de Carnaval... Estos actores buscan recuperar el pasado invisibilizado por la Historia Oficial, es decir la que activan las instituciones oficiales como la escuela, la historiografía académica o los órganos de poder que calendarizan las efemérides, ponen nombre a las calles o erigen los monumen-

tos.

El objetivo de esa memoria alternativa es valorar y visibilizar ese pasado africano o afro-indígena y resistente, para que sirva de referente en las luchas del presente contra la exclusión y la discriminación de raíz histórica que han de llevar a un futuro que permita vivir la diferencia, es decir la especificidad cultural derivada de la experiencia histórica, en igualdad.

NOTAS

1. Como afirmara Sidney Mintz, “la cultura tiene ‘vida’ porque su contenido sirve como recurso para los que la emplean, encarnan y cambian” (1974: 19).
2. Estos cinco elementos (lengua, religión, música, danza y alimentación) funcionan como delimitadores étnicos en el sentido de que son asumidos como definidores por las organizaciones sociales como el National Garifuna Council beliceño, de la que hablaremos a continuación, según se desprende de sus estatutos.
3. El NGC desarrolla otras actividades como son la organización de encuentros científicos, festivales y talleres culturales sobre distintos aspectos de la cultura garífuna; la publicación de libros en garífuna y sobre la cultura garífuna; o la coordinación con el Ministerio de Educación para contratar maestros itinerantes que enseñen la lengua garífuna en las escuelas.
4. La bibliografía sobre las religiones afro-brasileñas es extensísima, pero cabe destacar las obras clásicas de Carneiro 1948 y Bastide 1986.
5. En el caso del Candomblé de la región nordestina de Bahía, una de las más importantes religiones de raíz africana del continente, ese activo ha traspasado las fronteras y se ha convertido en un referente de la identidad afro-céntrica en los Estados Unidos de América y en el Caribe, como ilustra por ejemplo el hecho de que Salvador de Bahía y sus rituales de Candomblé sean un destino primordial en los circuitos del turismo afro-céntrico “de raíces” (el llamado roots tourism) orientado también a los enclaves esclavistas de la costa africana (Elmina y Cape Coast en Ghana, Gorée en Senegal...).
6. Al tiempo que el Carnaval, también en las décadas de 1970 y 1980 la

capoeira, el arte marcial que se hizo popular en el siglo XIX en las favelas afro-brasileñas que se desarrollaban en ese momento, fue “re-africanizada” por grupos que buscaban recuperar su carácter previo a lo que era visto como un proceso hegemónico (blanco, del Estado) de des-africanización y conversión en deporte nacional transétnico, y recuperaron por ejemplo la capoeira Angola (Assunção 2005).

7. El tema egipcio es muy importante en el imaginario afro-céntrico desde que el historiador senegalés Cheikh-Anta Diop reivindicara en la década de 1950 el carácter negro-africano de la civilización de los faraones.
8. El Frente Negro Brasileño constituye, junto con el Partido Independiente de Color cubano (1908-1912), uno de los pocos ejemplos de partido político negro en América Latina.
9. Un ejemplo de esa voluntad de recuperar la memoria africana está en la canción final de la película, compuesta por el propio “Chucho”: Hoy he regresado a ti, malembe [Palabra congoleña, usada también en Venezuela en las tonadas a San Juan, que significa “suavemente”, “lentamente”]/Como nieto del retorno, malembe/Para buscar en tu entorno, malembe/La historia que perdí.”
10. El mestizaje cultural y la etnicidad afro-indígena garífuna tiene un paralelismo continental en los grupos de seminole negros originados en la Florida colonial que hoy habitan partes de Oklahoma y Texas en los Estados Unidos de América y Coahuila en México

7. BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, Michel. 2000. *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l’Afrique à Bahia*. Parenthèse-IRD, Marsella.
- APPELBAUM, Nancy P., MACPHERSON, Anne S. y ROSEMBLATT, Karin A. (Eds.). 2003. *Race and Nation in Modern Latin America*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- ASCENCIO, Michelle. 1976. *San Benito ¿sociedad secreta?* Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. 2005. *Capoeira: A History of an Afro-Brazilian Martial Art*. Routledge, Nueva York.

- BARTH, Fredrik. 1976. "Introducción". En Barth, Fredrik (Ed.). Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. pp. 9-49.
- BASTIDE, Roger. 1986 [1960]. Sociología de la religión. Júcar Universidad, Madrid.
- BERNARDINO, Joaze. 2002. "Ação Afirmativa e a Rediscussão do Mito de Democracia Racial no Brasil". En Estudos Afro-Asiáticos. N° 2, Salvador de Bahía. pp. 247-273.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 2000. "Sobre la ideología del mestizaje". En Valenzuela Arce, José Manuel (Ed.). Decadencia y auge de las identidades. El Colegio de la Frontera Norte-Plaza y Valdés, México, D.F. pp. 79-96.
- BRACHO, José. 2005. Chimbánguele: paradigma del cimarronaje cultural en Venezuela. Consejo Nacional de la Cultura, Caracas.
- BRAZIEL, Jana Evans y MANNUR, Anita. 2003. "Introduction: Nation, Migration, Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies". En Braziel, Jana Evans y Mannur, Anita (Eds.). Theorizing Diaspora: A Reader. Blackwell, Malden, Mass. pp. 1-22.
- BRETON, Raymond. 1878. Grammaire caraïbe, composée par le R.P. Raymond Breton, suivie du catéchisme caraïbe. L.Adam y Ch. Leclerc, Paris.
- CARNEIRO, Edison. 1948. Candomblés da Bahia. Editora do Museu do Estado da Bahia, Salvador de Bahía.
- CHACÓN, Alfredo. 1979. Curiepe. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- COLLINGWOOD, Robin George. 1996 [1946]. Idea de la historia. Fondo de Cultura Económica, México.
- CUNHA, Olivia Maria Gomes da. 1998. "Black Movements and the 'Politics of Identity' in Brazil". En Alvarez, Sonia E., Dagnino, Evelyn y Escobar, Arturo (Eds.). Cultures of Politics. Politics of Cultures. Westview Press, Boulder, Co. pp. 220-251.
- FABRE, Geneviève y BENESCH, Klaus. 2004. "Introduction. The Concept of African Diaspora(s): A Critical Reassessment". En Fabre, Geneviève y Benesch, Klaus (Eds.). African Diasporas

- in the New and Old Worlds. Consciousness and Imagination. Rodopi, Amsterdam. pp. XIII-XXI.
- FREYRE, Gilberto. 1946. Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. José Olympio, São Paulo.
- GARCÍA, Illia. 2002. Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas. En Mato, Daniel (Comp.). Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Caracas. pp. 133-143.
- GARGALLO, Francesca. 2002. Garífuna Garínagu, Caribe. Siglo XXI, México.
- GONZALEZ, Nancie L. 1988. Sojourners of the Caribbean. Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna. University of Illinois Press, Urbana, Il.
- GRAHAM, Richard (Ed.). 1990. The Idea of Race in Latin America, 1870-1940. University of Texas Press, Austin.
- HARRIS, Joseph E. 1993. "Introduction". En Harris, Joseph E. (Ed.). Global Dimensions of the African Diaspora. Howard University Press, Washington, D.C. pp. 3-10.
- IZARD, Gabriel. 2002. "El cimarronaje como símbolo étnico en los movimientos sociales afrobrasileños". En Boletín Americanista. N° 52, Barcelona. pp. 123-143.
2004. "Herencia y etnicidad entre los garífuna de Belice". En Revista Mexicana del Caribe. N° 17, México. pp. 95-127.
2013. "Del olvido a la memoria y la presencia: estrategias de visibilización de los movimientos sociales afro-venezolanos". En Humanía del Sur. N° 14, Mérida. pp. 121-133.
- KUBIK, Gerhard. 1994. "Ethnicity, Cultural Identity, and the Psychology of Culture Contact". En Béhague, Gerard H. (Ed.). Music and Black Ethnicity. The Caribbean and South America. University of Miami. Coral Gables, Fl. pp. 17-46.
- LISCANO, Juan. 1950. Folklore y cultura. Ávila Gráfica, Caracas.
1973. La fiesta de San Juan el Bautista. Monte Ávila, Caracas.
- MILLER, Marilyn Grace. 2004. Rise and Fall of the Cosmic Race. The Cult of Mestizaje. University of Texas Press, Austin.

- MINTZ, Sidney. 1974. *Caribbean Transformations*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- NASCIMENTO, Abdias do. 1980. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Vozes, Petrópolis.
- RALSTON, R.D. 1987. "África y el Nuevo Mundo". En *Historia General de África*, t. VII. Tecnos/UNESCO, Madrid.
- RODRÍGUEZ, Romero J. 2004. "Entramos negros; salimos afrodescendientes". En *Futuros*. N° 5, México. Disponible en http://www.revistafuturos.info/futuros_5/afro_1.htm [Recuperado el 18 de abril de 2014].

LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO EN EL DECENIO INTERNACIONAL AFRODESCENDIENTE (2015-2024)*

ANTÓN SÁNCHEZ, JOHN

Instituto de Altos Estudios Nacionales, IAEN, Ecuador

Correo electrónico: john.anton@iaen.edu.ec

RESUMEN

Este artículo trata sobre la política de reconocimiento que los afrodescendientes pretenden en su decenio internacional, proclamado por las Naciones Unidas entre el 2015 y el 2024. Más allá del reconocimiento institucional como “negros”, o “afrodescendientes”, las organizaciones buscan legitimar la identidad afrodescendiente, como una agencia política de mayor visibilidad cultural en las políticas públicas y en mecanismos legales para la superación de la pobreza y la igualdad ciudadana (Hall, 2003). El texto debate sobre las consideraciones epistémicas, sociológicas y políticas para la libre determinación de la categoría pueblo afrodescendiente, la cual conllevaría a la Declaración de los Derechos de los Pueblos Afrodescendientes, dentro de los alcances del Decenio.

PALABRAS CLAVE: Afrodescendientes, decenio, reconocimiento, identidad, negros.

THE POLICY OF RECOGNITION IN THE INTERNATIONAL DECADE OF AFRICAN DESCENT (2015-2024)

ABSTRACT

This article deals with the policy of recognition that people of African descent claim in their international decade, proclaimed by the United Nations between 2015 and 2024. Beyond institutional recognition as “blacks” or “Afro-descendants”, organizations seek to legitimize identity Afro-descendant, as a political agency with greater cultural visibility in public policies and in legal mechanisms for overcoming poverty and citizen equality. The text discusses the epistemic, sociological and political considerations for self-determination of the Afro-descendant people category, which would lead to the Declaration of the Rights of Afro-Descendant Peoples, within the scope of the Decade.

KEY WORDS: Afrodescendants, decade, recognition, black identity.

*Fecha de Recepción: 22-11-2017. Fecha de Aceptación: 08-01-2018

1. INTRODUCCIÓN

Han pasado tres años desde que la Asamblea General de las Naciones Unidas (ONU) proclamó el Decenio Internacional para los Afrodescendientes (resolución 68/237) desde el 2015 al 2024, bajo los objetivos de reconocimiento, justicia y desarrollo (ONU, 2013). En el tema del reconocimiento, se propone la promoción de los derechos humanos y las libertades fundamentales para al menos 180 millones de afrodescendientes de las Américas y otros tantos en el globo. Para ello se formula un plan de acción relacionado con obligaciones que los Estados nacionales deben procurar en materia de “derecho a la igualdad y la no discriminación”, “programas de educación sobre la igualdad y la concienciación”, “más y mejor información estadística y social sobre la afrodescendencia” y “amplias medidas para facilitar la participación y la inclusión” de una población descendiente de esclavizados. (ONU, 2014).

Este artículo se propone debatir respecto al significado del “reconocimiento” que el movimiento social afrodescendiente pretende en el Decenio: ¿Reconocimiento de qué y para qué? ¿Existe una agenda sobre políticas de reconocimiento? El reconocimiento político a la identidad cultural afrodescendiente ha sido una demanda de la diáspora africana y su movimiento social. Tal pretensión constituye un instrumento reivindicador de derechos y de movilización. Esto implica la deconstrucción epistémica y gnoseológica de lo “negro” como dispositivo inventado sobre el africano para alcanzar su domesticación en las Américas por parte de la modernidad occidental. Al denegar lo negro como categoría de dominación sobre el sujeto, ocurre la reafirmación a través del concepto “afrodescendiente”, una agencia que se reinventa para el reconocimiento de sí en tanto pueblo.

El ensayo explora cuatro partes. La primera trata un marco contextual sobre las políticas de reconocimiento en los estados

latinoamericanos. La segunda plantea la deconstrucción de la categoría “negro” como dispositivo colonial, para ser reemplazado por la re-afirmación del sujeto a través de lo afrodescendiente. En tercer lugar, desde los datos censales se intenta un conteo demográfico como acción estatal de reconocimiento identitario afrodescendiente en las Américas. Finalmente una reflexión sobre lo afrodescendiente como agencia que reivindica la ciudadanía cultural transnacional, originaria, que sustenta la dimensión política jurídica de “pueblo” para los 180 millones de afrodescendientes en la región.

Se propone que la política del reconocimiento afrodescendiente en el Decenio podría determinar a la diáspora africana como una cultura originaria, una comunidad transnacional auto determinada como “pueblo”, sujeta de derechos culturales. El reconocimiento de pueblo afrodescendiente sustentaría el proyecto de declaración de derechos de los afrodescendiente por Naciones Unidas, como un acto de reparación por la esclavitud. Para la redacción de este documento partimos de la reflexión teórica del fenómeno afrodiásporico sustentado en datos estadísticos socio-demográficos, privilegiando el debate de categorías propias de la sociología de la negritud, con el fin de sostener la tesis del reconocimiento jurídico de pueblo a los afrodescendientes.

2. LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO EN EL DECENIO AFRODESCENDIENTE

Al inaugurar el Decenio Internacional de los Afrodescendientes, el objetivo del reconocimiento debe superar un obstáculo relacionado con la poca literatura que desde las ciencias sociales existe para dar cuenta de los problemas de negación ciudadana que, por factores de la matriz colonial racial, particularmente de América, deben afrontar los afrodescendientes. Igualmente, se debe comprender cómo desde el movimiento social afrodescen-

diente, la política de reconocimiento buscaría el empoderamiento de una subjetividad capaz de superar la matriz racializada de carácter colonial que nos atrapa. Se trata de un camino que conduzca a la libre determinación, a la construcción de una ciudadanía cultural, una agencia sociopolítica como pueblo.

Peter Wade (2000) analiza la agenda política del movimiento afrodescendiente, especialmente la estrategia de reconocimiento político de la identidad. Se trata de un repertorio de acciones colectivas que hacen parte de “una celebración posmoderna de la diversidad, lo que podría llamarse un nacionalismo posmoderno que define a la nación en términos de multiculturalidad”. (Wade, 2000: 126). Este interés político de los afrodescendientes, interpretando a Amartia Sen (2000), apela a medidas que los estados nacionales deben trazar para contrarrestar la dominación cultural y de poder que un grupo social podría generar contra otros dentro de los encuentros asimétricos culturales que determina la globalización. Sen considera que en el juego de las interrelaciones culturales de la modernidad, la libertad cultural corre riesgo por la intolerancia y el irrespeto a la diversidad de los ciudadanos. Por ello propone que las democracias propicien el respeto por la diversidad y la creación de sociedades más incluyentes mediante la adopción de políticas que reconozcan en forma explícita las diferencias culturales, es decir: políticas multiculturales (Hopenhayn, 2002).

Las propuestas de políticas culturales de reconocimiento para implementar un modelo de nación multicultural, implican la resignificación de la ciudadanía y el reconocimiento de los derechos culturales de las minorías. Con esto los Estados están obligados a repensar conceptos como ciudadanía, pueblos, democracia y participación. De acuerdo con Hopenhayn y Bello (2001: 24), la ciudadanía explicada no solo desde procesos estructurados de derechos civiles individuales, sino interpretada desde una concepción posmoderna sobre la base de la diferenciación identitaria,

de la pluralidad cultural y el reconocimiento de derechos colectivos. De modo que la ciudadanía, definida como la titularidad de los derechos, se ensancha para mayor participación basada en la interculturalidad y el multiculturalismo.

Es suma, las demandas políticas de los afrodescendientes se dan en medio de la emergencia de ciudadanías culturales, como objetivo último de la política de reconocimiento. Este contexto es resumido por Stavenhagen (2001) como la cuestión étnica, que en las tres últimas décadas ha sacudido las democracias latinoamericanas. Cuestión aún no resuelta, toda vez que las demandas de las minorías atraviesan por dificultades dadas las crisis de gobernabilidad de los sistemas políticos de la región y de la supremacía del individualismo liberal sobre las democracias, dejando de lado visiones comunitaristas y republicanas de los derechos y la ciudadanía. Bajo este marco conceptual interesa situar la propuesta afrodescendiente del reconocimiento en el Decenio Internacional. Una situación que implica una ruptura epistemológica y ontológica: la necesidad de superar el negrismo, re-crear lo afrodescendiente para el reconocimiento como pueblo.

3. DECONSTRUYENDO LO “NEGRO”, RECONSTRUYENDO LO AFRODESCENDIENTE

AEl reconocimiento en el Decenio sitúa la identidad de la diáspora africana en un debate sobre si “somos negros o afrodescendientes”. La discusión plantea superar lo negro y su negrismo, un concepto de naturaleza colonial, impuesto por la modernidad capitalista eurocéntrica. Así, lo negro como categoría social requiere ser deconstruida y dar un salto ontológico interpretativo de la identidad afrodescendiente; y con ello alcanzar el objetivo político del decenio: el reconocimiento jurídico de pueblo.

Lo negro no existe. Ya lo expresó Mbembe Achille (2016) en su *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contem-*

poráneo. Lo “negro” nace como una narrativa del triunfo de la colonialidad de Europa sobre África. En esta geopolítica lo negro encierra una creación artificial del sujeto para luego naturalizarlo instrumentalmente. Para Aníbal Quijano (2007), el concepto de colonialidad no solo trata de imaginarios o discursos que se traducen en “aparatos” de poder y patrones disciplinarios (leyes, instituciones, burocracias coloniales) sino también son formas concretas de subjetividad, modos de vida y estructuras de pensamiento incorporadas al hábitus de grupos sociales. Así, lo negro es una narrativa de dominación y homogenización del africano en su heterogeneidad dentro de la estructura social-racial-colonial.

Desde una perspectiva filosófica decolonial, no habría tal sujeto “negro” más allá de una construcción discursiva recreada por Occidente como categoría de dominación y poder. Desde Foucault (2007), sería un dispositivo de control biopolítico y anatomopolítico de la población africana por Europa. Por tanto, desde la modernidad hasta hoy “lo negro” ha operado como agencia racial de poder. Y lo que es peor, tal categoría se mantiene vigente incorporada en el campo social y en el hábitus de los sujetos, alimentada por el racismo (Bourdieu, 2008).

¿Luego de la esclavitud, cómo se instaló la categoría de negro en la estructura social y en el sujeto afrodescendiente? Al devenir la modernidad capitalista, gracias al racismo científico, el discurso identitario de las emergentes naciones latinoamericanas pese a que se basó en el mestizaje como símbolo de identidad homogénea, impuso el blanqueamiento como medio de ciudadanía (Fernández, 2003). De allí que sea comprensible la sentencia de Frantz Fanon (2009) al explicar la tragedia psicológica del negro colonizado: “El negro quiere ser blanco.” (2009:43) En tanto, para el negro ser ciudadano deberá blanquearse, subir por la escalera del orden racial estatuido, una estructura social racializada de tipo piramidal que ubica al blanco como agencia de ciudadanía y civilización. En el intermedio se ubica al mestizo,

concepto ambiguo que abraza la indefinición de combinaciones biológicas y culturales de mejoramiento de la raza o de blanqueamiento: mulato, mulato claro, tercerón, cuarterón, moreno, trigueño, canela o blanco-mestizo (Hoffman, 2004). Al final de la estructura del orden racial se sitúa el indio o indígena, ser inferior pero posible de civilizar, un ciudadano de segunda clase que habla a través de ventriloquias o protectores, un ser racializado que no requiere blanquearse para humanizarse. (Guerrero, 2000). Ya en la base excluida de la pirámide del orden racial está el negro, el esclavo, el no ciudadano (Rahier, 1999), cuyo único dispositivo de ciudadanía y humanización es el blanqueamiento de la piel y la mentalidad.

Ahora, no se puede renunciar fácilmente a lo negro. Aunque sea incómodo ontológicamente la agencia ya ha sido interiorizado en el sujeto (africano) imaginado como negro. Se trata de un triunfo eurocéntrico, incluso re significado, permitiendo creaciones de identidades raciales, tales como la cultura negra, o la identidad racial negra, ya aceptada institucionalmente.

Cuando hablamos de cultura negra nos referimos al fenómeno identitario que caracterizó a las poblaciones descendientes de africanos esclavizados en el Nuevo Mundo. Pero este concepto debería usarse en plural, pues estamos frente a un fenómeno que debe entenderse desde la complejidad de sus composiciones. Según Livio Sansone (2004) las poblaciones negras en América han creado variedad de culturas e identidades relacionadas con los sistemas locales interraciales. De allí que es necesario pluralizar, pues las culturas negras existen en contextos y realidades disímiles (Moreno Fragnalis, 1977). De alguna manera fueron determinadas por las relaciones de poder racial que se tejieron en lo que Paul Gilroy (2001) denomina “Atlántico Negro”. De este contexto geopolítico, multirracial y capitalista emergen distintas culturas negras o afrodescendientes desde varios escenarios: Brasil, América del Sur y Central; Los Estados Unidos, y las Islas del

Caribe, además de las colonias holandesas.

Por lo anterior, lo que hoy se conoce como cultura negra, preferimos llamarla “cultura afrodescendiente”. Esta propuesta no es un asunto caprichoso, este paso indica una ruptura con el pasado colonial, lo cual no es fácil dado que aún en la psiquis de los sujetos racializados el imaginario de lo “negro” se mantiene fuerte, e incluso explota en una meta-narrativa de la re-significación como algo conscientemente asumido y traducido desde una axiología positiva. Pero por donde se mire, lo negro siempre será un concepto racial colonial. De allí que la deconstrucción del significante “negro” por “afrodescendiente” es una propuesta ontológica radical, que renuncia a las ataduras del pasado. En términos de Fanon, es un gesto revolucionario contra la enajenación.

4. EL CARÁCTER ORIGINARIO DE LO AFRODESCENDIENTE Y SU CULTURA

En 1969 cuando el etnólogo Roger Bastides publica su obra “*Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*” conocido en castellano como “*Las Américas Negras*”, en controversia con Merville Herskovitz (1941), propone un modelo de surgimiento de creaciones culturales africanas originarias en América: 1) Las Sociedades Cimarronas, las cuales se formaron en países como Guayanas, Surinam y Colombia, donde los rasgos característicos serían los sistemas de parentescos y de organización social africanos; 2) Las sociedades afroamericanas o de culturas religiosas con correspondencia a las deidades africanas sincretizadas en santos católicos (Cuba, Haití, Brasil); 3) las sociedades indio-negras que se formaron a partir de sistemas sociales híbridos como los garífunas y los misquitos de Centro América; 4) Las sociedades negras, que como las del Pacífico colombo ecuatorial no presentan rasgos africanos explícitos, pero se diferencian notablemente de otros.

Con dicho modelo de interpretación antropológica de la

identidad negra/afrodescendiente bajo rasgos africanos re-creados en la región, las ciencias sociales profundizan un debate que intentaría resolver el problema de la episteme del negro basado en la búsqueda de rasgos africanos sobrevivientes a partir del difusionismo. Estos rasgos, por ejemplo, fueron estudiados por Friedemann (1984), Whitten (1992) y Arocha (1993), quienes analizando las culturas negras del Pacífico y el Caribe colombiano intentaron buscar “huellas de africanía” como conector entre África – América (Restrepo, 1999).

A finales del siglo XX nos aproximamos a una visión más compleja de la “cultura negra” o “cultura afrodescendiente”. Surgen análisis que intentan sacudirse de los esencialismos para avanzar en construcciones de agencias consecuentes con desafíos que en el plano político, social y económico enfrentan las mismas comunidades (Zapata, 1997), (Pereachalá, 1998). Así, la reflexión sobre la autoconciencia del surgimiento de una modernidad subalterna con connotaciones coloniales tuvo inspiración en los planteamientos decoloniales de afrocaribeños como Aimé Césaire y Frantz Fanon en Martinica, René Depestre (1962), Jean Price- Marc (1953) en Haití, Cyril Lionel Robert James (2003) en Jamaica, Zapata Olivella (1997), Aquiles Escalante (1954) en Colombia, entre otros. Ya en el nuevo milenio el concepto afrodescendiente se consolida desde la sociología política para connotar a la “cultura afrodescendiente” como agencia que define expresiones culturales africanas originarias en América.

4.1. Contando a los afrodescendientes en las Américas

En este ensayo se afirma que la caracterización de lo “negro” viene siendo sustituida por lo “afrodescendiente”. Este concepto encierra la politización de la identidad de la diáspora africana y la libre determinación como pueblo (Murillo 2011). En América Latina y el Caribe lo referimos a las distintas culturas que emer-

gieron de los descendientes de africanos, las cuales sobrevivieron a la trata esclavista desde el siglo XVI hasta el XIX (Antón y Del Pópulo, 2008). Sin embargo, hoy con los fenómenos migratorios que generan movilidades en el mundo, el concepto afrodescendiente se ensancha para incluir nuevas contingencias de descendientes de africanos que no necesariamente experimentaron la esclavitud. (Antón y Wolf, 2014).

Ahora interesa una aproximación al tamaño de la población afrodescendiente en las Américas. A partir de los datos estadísticos de la ronda censal del 2010, donde se incluyó la variable de auto identificación afrodescendiente en varias boletas censales, es posible una contabilidad demográfica de la población afrodescendiente en la región. (García, 2016). Nuestro punto de partida lo constituye la publicación de la CEPAL (2017) que en un conteo demográfico para 16 países determinó que este grupo alcanza los 11.083,648 personas, que representan el 21.1% del total estudiado. Pero se aclara que corresponde a un cálculo mínimo, pues pudiera estimarse que en esta cifra llegaría a los 130 millones de personas afrodescendientes a 2015 (CEPAL, 2017: 51).

Pese al dato del tamaño de la población afrodescendiente en América Latina la cifra sigue siendo aproximada, pues no incluye Haití, República Dominicana, Belice, además de Puerto Rico, incluso faltando los Estados Unidos y otras naciones de las Antillas. Por tanto, complementando la cifra de CEPAL, en un intento por agrupar el grueso poblacional de los afrodescendientes en todo el Continente Americano, tomamos como fuente otros datos demográficos disponibles de Estados Unidos y Puerto Rico, Haití, Belice, Perú, México y Paraguay, dando como resultado 161.365.582 personas afrodescendientes, que equivaldrían al 19.01% de la región. (Tabla 1). Así Brasil sería el país con más afrodescendientes (50,7%), seguido por Cuba (36%), Puerto Rico (12,4%), Estados Unidos (13%), Colombia (10,2%), Panamá (8,88%), Uruguay (7.7%) Costa Rica (7.7%) y Ecuador (7,2%).

El anterior cálculo de la población afrodescendiente en las Américas deberá completarse con los resultados demográficos de países del Caribe que no tienen datos oficiales referidos a las variables de auto identificación afrodescendiente. Sería necesario agregar a República Dominicana, Jamaica, Trinidad y Tobago, Antigua y Barbuda, Dominica, Granada, San Cristóbal y Nevis, San Vicente y Granadinas, Santa Lucía, y otras islas de las Antillas menores, de los cuales no se tienen datos oficiales. Quizá con estos datos pudiéramos alcanzar los 180 millones de personas en toda América y el Caribe.

En términos generales, lo destacable de la ronda censal del 2010 es que la auto identificación afrodescendiente ha alcanzado importancia tanto cualitativa como cuantitativa. Así lo reconoce el profesor Tukufu Zuberi (2014) quien tomando como base los resultados de la ronda censal del 2000 y la 2010 en la región, da cuenta cómo en algunos países (Brasil, Colombia, Ecuador, Costa Rica), el segmento de población que se identificó como tal alcanzó un aumento significativo. Según el autor se trata de un hecho que no puede pasar desapercibido, pues evidencia importantes cambios en la configuración de la identidad racial de las naciones de la región. Se estima que la población afrodescendiente de todo el continente refleja un cambio identitario nunca antes visto, incluso desde la época del colonialismo y la esclavitud, períodos que permitieron no solo la incubación de la modernidad latinoamericana sino también la democracia y la ciudadanía, condicionando así la dignidad humana y los valores ciudadanos a grupos raciales blancos, que gozaban de una posición privilegiada en la punta de la pirámide de la estructura social.

Países	Población total	Población afrodescendiente
Argentina, 2010	40.117.096	149.570
Bolivia, 2012	10.059.856	23.330
Brasil 2010	190.755.799	97.171.614
Costa Rica 2011	4.301.712	334.437
Cuba, 2012	11.167.325	4.006.926
Ecuador 2010	14.483.499	1.041.559
Honduras, 2013	8.303.772	115.802
México 2010	112.336.538	1.348.038
Panamá 2010	3.405.813	300.551
Uruguay 2011	3.251.654	149.689
Venezuela, 2011	27.227.930	936.770
Colombia	46.448.000	4.877.040
El Salvador	6.218.000	8.083
Guatemala	14.334.000	5.734
Nicaragua	5.813.000	29.065
Perú	29.272.000	585.440
Haití	10.911.819	10.911.819
Belice	295.525	104,725
Puerto Rico	3.725.789	461.997
Estados Unidos	299.700.000	38.900.000
Paraguay	6.450.000	8.013
Total	848.579.127	161.365.582

Fuente: Cepal (2017), censos de Estados Unidos, Puerto Rico y Belice, INE de Haití.
 Elaboración propia.

5. DIMENSIÓN POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO: EL CARÁCTER DE PUEBLO

En el 2012 Quince Duncan hace un planteamiento respecto a la categoría de “pueblo” para los afrodescendientes: esta adscripción va más allá de la raza y la etnia, pues la cultura afrodescendiente encierra una pan etnia, una comunidad transnacional, un pueblo:

“Que el black people tan usado en el inglés, no es una cuestión solo de piel. Los afrodescendientes constituyen un pueblo caracterizado por ciertos ejes centrales, por su diversidad étnica y su adscripción diversa en el plano nacional. Es un pueblo sin Estado, o mejor dicho adscrito a varios” (Duncan. 2012:33)

Desde Duncan los afrodescendientes son un pueblo con los siguientes marcadores: origen territorial común, matriz espiritual compartida, completo sistema de mestizaje, experiencia común con la esclavitud, experiencia común con el racismo doctrinario, formulas históricas comunes de resistencia a la opresión; “todo lo que nos genera elementos culturales que configuran una civilización” O al menos, elementos civilizatorios que aportan a la civilización americana (Duncan: 2012: 34)

El carácter de pueblo en los afrodescendientes podría interpretarse como un punto central de las demandas de su movimiento social. De fondo existe la consideración jurídica de pueblo en el sentido establecido por el convenio 169 de la OIT de 1989. El argumento descansa en que los afrodescendientes de las Américas corresponden a un fenómeno cultural originario del continente. Una expresión civilizatoria formada durante 4 siglos de trata esclavista. En este periodo, explicado anteriormente como “el Atlántico Negro”, los afrodescendientes se han desarrollado en tanto minoría étnica o cultural, un pue-

blo que históricamente en condición de subalternidad, fue relegado del poder y de las garantías de igualdad ciudadana.

Desde la antropología un pueblo es una agencia que alude a un sujeto colectivo con una identidad, en tanto que para el derecho internacional se trata de “un sujeto con libre determinación, en virtud de la cual determina su condición política y forma de desarrollo” (Yrigoyen, 2015: 36). Esta categoría es mencionada por varios instrumentos. Tanto el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos PIDCP (1966) como el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales PIDESC (1966), quienes hacen referencia al sujeto «pueblo» como el titular de libre determinación. La Declaración del Derecho al Desarrollo (DDD) de 1986 también se refiere a los pueblos y su derecho a la libre determinación, pero advierte que ello no implicará el menoscabo de la integridad territorial ni política de estados independientes. (Yrigoyen: 2015:82). En este sentido tal categoría estaría referenciada a comunidades que buscan autodeterminación en un contexto de proyecto de estado- nación. Pero el Convenio 169 de la OIT da otro carácter a la condición de pueblo, en especial a los indígenas, dejando referencia al principio de autonomía y libre determinación y control de sus propias instituciones y formas de vida.¹

La Declaración de la Conferencia Regional de Santiago de Chile del año 2000, preparatoria a la III Conferencia Mundial contra el Racismo celebrada en Durban durante el 2001, acuñó el concepto de “pueblos de descendencia africana”,² abriendo así una condición jurídica con miras a la reivindicación de sus derechos humanos individuales y colectivos. Pero desde entonces el estatus de pueblo para afrodescendientes ha tenido dificultades por el reconocimiento político tanto nacional como internacional.³ Para Carlos Rosero (2003), el reconocimiento de este estatus a los afrodescendientes “ha tenido un carácter retórico y poco práctico” (2003:5).

Lograr el reconocimiento político de pueblo a los afrodescendientes implica que actores (incluso académicos) demues-

tren una aceptación conceptual. Desde la antropología jurídica un papel determinante para interpretar la agencia de pueblo en un grupo tiene que ver con su capacidad de conciencia de identidad y cohesión. Además, algo muy propio para los afrodescendientes como lo anotó Quince Duncan, deben tener pertenencia a una raíz cultural o ancestral. Desde Will Kymlicka (1996) se trata de elementos de identidad que obligan al grupo a establecer reivindicaciones culturales y colectivas.

Los determinantes del reconocimiento como pueblo podrían estar en el Convenio 169 de la OIT de 1989. Dicho convenio, al referirse a los pueblos originarios y tribales en países independientes, establece características para alcanzar tal estatus, que intrínsecamente podrían atribuirse a los afrodescendientes.

El artículo 1 del Convenio 169 presenta las características que deben cumplir aquellos grupos culturales para ser beneficiarios del instrumento: a) La primera cualidad se refiere a “pueblos tribales (...) que están regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial”. Si bien los afrodescendientes no son “pueblos tribales”, sí poseen una raíz ancestral heredada de África cultivada por 5 siglos en América. Esta raíz les distingue de otros sectores de la nación y se caracteriza, en algunos casos, por manifestarse por medio de sus propias costumbres. Tal como ocurre con comunidades rurales de la costa del Pacífico ecuatoriano y colombiano, las comunidades palenqueras, quilombolas y raizales, los pueblos garífunas, las comunidades del Valle del Chota en Ecuador o los Yungas en Bolivia, por solo dar unos ejemplos; b) “Pueblos que habitan el país en la época de la conquista o la colonización o antes del establecimiento de las actuales fronteras nacionales”. Los afrodescendientes provienen de africanos traídos a América como esclavos desde el siglo XIV hasta el siglo XIX. Su construcción como sociedad y su afianzamiento en territorios de América se dio antes de 1804 cuando se proclamó la primera república inde-

pendiente de América Latina y el Caribe (Haití). Luego, y antes de la demarcación de las actuales fronteras nacionales en la década del 20 al 30 del siglo XIX, los descendientes de africanos eran una realidad cultural que conservaba su propia conciencia de identidad (Andrews, 2007); c) “La conciencia de su identidad”. Este es un hecho indiscutible de los hijos de la diáspora Africana en las América, mantenida pese a los estragos de la colonización y el racismo, fenómenos que generan procesos de enajenación en las identidades de los sujetos afrodescendientes.

Una aceptación de las características de pueblo para los afrodescendientes, de acuerdo al convenio 169 de la OIT, conlleva a un escenario de reconocimiento de derechos en cuanto sujeto colectivo. Sobre este aspecto ya la Corte Interamericana de Derechos Humanos y el Comité Internacional para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) de las Naciones Unidas, se han pronunciado. La primera ha sentado jurisprudencia en el caso del “Pueblo Saramaka versus el Estado de Surinam” (Sentencia del 28 de noviembre de 2007, Corte Interamericana de Derechos Humanos) donde se condena a Surinam “por la violación al artículo 21 de la Convención Americana de los Derechos Humanos y por la falta de cumplimiento de los artículos 1 y 2 de la misma convención al no reconocer y dar efecto a los derechos colectivos del pueblo saramaka sobre sus tierras y territorios”.⁴ Por su parte, la Resolución 69/16 de 2014 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, relativa al Plan de Acción del Decenio Afrodescendiente, en su literal h solicita a los estados adoptar una Declaración sobre los derechos de los afrodescendientes.⁵ Al respecto, Pastor Muriillo Martínez, experto de Colombia ante el Comité Internacional contra la Discriminación Racial de las Naciones Unidas (CERD) impulsa la iniciativa. Las bases que alimentarían una declaración de derechos del pueblo afrodescendiente, han sido fijadas en la Recomendación 34 de 2011 del CERD.⁶ Este instrumento acoge el concepto de “afrodescendiente” de la Declaración y el Progra-

ma de Acción de Durban, y hace referencia a los descendientes de africanos que vivieron la experiencia de la esclavitud transatlántica. Según se lee, este grupo de manera individual o comunitaria, deberá ejercer, sin discriminación alguna, los siguientes derechos: a) El derecho a la propiedad y el derecho al uso, la conservación y la protección de tierras que hayan ocupado tradicionalmente y de recursos naturales, en caso de que sus modos de vida y su cultura estén vinculados a la utilización de esas tierras y recursos; b) El derecho a su identidad cultural y a mantener, salvaguardar y promover su modo de vida y sus formas de organización, cultura, idiomas y expresiones religiosas; c) El derecho a la protección de sus conocimientos tradicionales y su patrimonio cultural y artístico; d) El derecho a que se les consulte previamente cuando se tomen decisiones que puedan afectar a sus derechos, de conformidad con las normas internacionales. (Recomendación General 34, CERD: 2011-GE.11-46046- Ginebra. Pág. 2 Y 3)

Pero además de estos cuatro bloques de derechos, las Naciones Unidas amplían otras medidas de garantía al derecho a la no discriminación racial y a la igualdad de oportunidades, como las medidas especiales o acciones afirmativas con base en la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (ONU: 1965: arts. 1, párr. 4, y 2, párr. 2).

6. CONCLUSIÓN

En este artículo nos hemos planteado la discusión sobre el alcance de la política de reconocimiento, que desde la perspectiva del movimiento social afrodescendiente, se propone como uno de los objetivos claves a alcanzar en el Decenio Internacional Afrodescendiente, proclamado por las Naciones Unidas mediante Resolución A/RES/68/237, aprobada por consenso en la Asamblea General el 23 de diciembre de 2013, en la que se decidió proclamar el Decenio Internacional de los Afrodescendientes, que

comenzó el 1 de enero de 2015 y terminará el 31 de diciembre de 2024 con el tema “Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo”. Se ha argumentado que las políticas de reconocimiento identitario político global a los afrodescendientes y el conjunto de derechos especiales o culturales que le merecen, conlleva a un propósito político de gran trascendencia: la expedición por parte de Naciones Unidas de una declaración de Derechos de los Afrodescendientes, quienes exigen un reconocimiento de fondo con base en los lineamientos del derecho internacional: ser el pueblo afrodescendiente, al menos en las Américas.

Notas

1. A criterio de Raquel Yrigoyen: “El Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales (1989) si bien utiliza el término «pueblos», advierte que no se deberá interpretar dicho término en el sentido que tiene el mismo en el derecho internacional (que implica libre determinación y podría dar lugar a una secesión). No obstante, el Convenio 169 reconoce a estos pueblos «el control de sus propias instituciones y de su forma de vida y desarrollo» dentro de los estados en los que viven. Entre otros derechos, también les reconoce el derecho a tierras, territorio y hábitat; participación, consulta y consentimiento; no discriminación; idiomas; educación, salud, trabajo; derecho consuetudinario, autonomía” (Yrigoyen, 2015:36)
2. Considerando 9 (...) pero sin menoscabo de interpretación que afecte a los derechos que conllevan a este concepto de conformidad con el derecho internacional (considerando 10).
3. Excepto países como Ecuador y Bolivia que sus constituciones consagran a los afrodescendientes como pueblos que hacen parte del Estado Plurinacional e Intercultural.
4. El pronunciamiento de la Corte Interamericana sienta un precedente jurídico sobre el carácter de pueblo en los afrodescendientes de Saramaka. Los determina como “una comunidad tribal sujeta de medidas especiales que garanticen el ejercicio de sus derechos”. (párrafo 78), analizando si conforman “una unidad tribal y que el derecho internacional de los derechos humanos le impone al Esta-

do la obligación de adoptar medidas especiales para garantizar el reconocimiento de los derechos de los pueblos tribales, incluso el derecho a la posesión colectiva de la propiedad”. Según la sentencia: “En principio, la Corte observa que el pueblo Saramaka no es indígena a la región que habitan; sino que fueron llevados durante la época de colonización a lo que hoy se conoce como Surinam (infra párr. 80). Por lo tanto, están haciendo valer sus derechos en calidad de presunto pueblo tribal, es decir, un pueblo que no es indígena a la región pero que comparte características similares con los pueblos indígenas, como tener tradiciones sociales, culturales y económicas diferentes de otras secciones de la comunidad nacional, identificarse con sus territorios ancestrales y estar regulados, al menos en forma parcial, por sus propias normas, costumbres o tradiciones” (Párrafo 79). Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2007). Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam. Sentencia del 28 de noviembre de 2007, San José de Costa Rica. Párrafo 79, pág. 24

5. H) Solicitar a los Estados que consideren la posibilidad de adoptar medidas para seguir promoviendo y protegiendo los derechos humanos de los afrodescendientes consagrados en los instrumentos internacionales de derechos humanos, en particular mediante la elaboración de un proyecto de declaración de las Naciones Unidas sobre la promoción y el pleno respeto de los derechos humanos de los afrodescendientes; Resolución A69/16 de 2014 de la Asamblea General de las Naciones Unidas. 18 de noviembre de 2014.
6. La Recomendación General 34 del 3 de octubre de 2011 adoptada por el CERD (C/GC734) se elabora en referencia a sugerencias a los estados nacionales relativas al cumplimiento de la Declaración y el Plan de Acción de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y otras prácticas de intolerancia, llevada a cabo en la ciudad de Durban, Suráfrica en 2001 por la Naciones Unidas.

5. BIBLIOGRAFÍA

- AMARTIA, Sen. 2000. Desarrollo y Libertad. Planeta, Buenos Aires.
ANDREWS, George. 2007. Afro-Latinoamérica, 1800-2000: Iberoamericana - Frankfurt am Main: Vervuert, Madrid

- ANTON, John y DEL POPOLO, Fabiana. 2008. Visibilidad estadística de la población afrodescendiente de América Latina: aspectos conceptuales y metodológicos. CEPAL, Santiago de Chile.
- ANTON, John y WOLF (2014). (Organizadores). La población afrodescendiente e indígena en América Latina: Puntos de reflexión para el debate sobre el Cairo + 20. ALAP, UNFPA y Ford Foundation. Belo Horizonte.
- AROCHA, Jaime. 1992. "El sentipensamiento de los pueblos negros en la construcción de Colombia" En: La construcción de las Américas. Memorias del IV Congreso de antropología en Colombia. Universidad de los Andes, Bogotá.
- BASTIDES, Roger. 1969. Las Américas negras. Alianza Editorial. Madrid.
- BOURDIEU, Pierre. 2008. Capital cultural y espacio social. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- CEPAL. 2017. Situación de las personas afrodescendientes en América Latina y desafíos de políticas para la garantía de sus derechos. Documentos de proyectos. Población y desarrollo Desarrollo Social, CEPAL Editorial, Santiago.
- CESSAIRE, Aimé. (s.a) Discurso sobre el colonialismo (fragmento). México D.F: Universidad Autónoma de México. 12 p
- CIDH, Corte Interamericana de Derechos Humanos. 2007. Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam. Sentencia del 28 de noviembre de 2007, San José de Costa Rica.
- CERD -Comité Internacional para la Eliminación de la Discriminación Racial- ONU. 2011. Recomendación General 34 79o periodo de sesiones. 8 de agosto a 2 de septiembre de 2011 CERD/C/GC/34
- CYRIL, Lionel, L. J. 2003. Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití. Fondo Económico de Cultura. México D.F
- DEPESTRE, René. 1962. Buenos días y adiós a la negritud. Editorial Casa de las Américas. La Habana.
- DUNCAN, Quince. 2012. Pueblo Afrodescendiente: Diálogo con el abuelo Juan Baustista Yayah. Palibrio. Bloomington, USA.

- ESCALANTES, Aquiles, 1954. El palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones” En: Divulgaciones etnológicas. Vol.III, N°5. Instituto etnográfico del Atlántico. Barranquilla.
- FANON, Frantz. 2009. Piel negra, máscaras blancas. Akal. Madrid
- FERNANDEZ, Retamar. 2003. Todo Caliban. Ediciones Callejón. San Juan de Puerto Rico.
- FOUCAULT, Michel. 2007. Nacimiento de la Biopolítica: Curso en el College de France (1978-1979). Fondo de Cultura Económica. México.
- FRIEDEMANN, Nina S. 1984. Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. En: Arocha, J y Friedemann, N. (eds.) Un siglo de investigación social: antropología en Colombia. Etno. Bogotá. pp. 507-572.
- GARCIA, Silvia. 2016. Organizaciones de la población afrodescendiente de América Latina. SEGIB, Madrid.
- GILROY, Paul. 2001. O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência”, Universidade Candido Mendes Centro de Estudos Afro-Asiáticos. Rio de Janeiro.
- GUERRERO, Andrés. 2000. El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transcritura. En: Guerrero. A. (comp.) Etnicidades. Antología Ciencias Sociales-. FLACSO-SEDE ECUADOR. Quito. pp 6-90.
- HALL, Stuar. 2003. ¿Quién necesita identidad?. En: Hall, S. y Paul du Gay (editores) Cuestiones de identidad. Amorrortu. Buenos Aires. pp. 13- 39.
- HERSKOVITZ, MERVILLE. 1941 The myth of the negros past. Harper and Brothers Publishers. New York.
- HOFFMANN, Odile. 2004. “Negros Afromestizos: nuevas y viejas lecturas de un mundo olvidado”. En: Revista Mexicana de Sociología 68, Número 1 (enero- marzo) México DF. pp.103-135
- HOPENHAYN, Martin. 2002. El reto de las identidades y la multiculturalidad. Pensar Iberoamérica, EN: Revista de Cultura (número 0, febrero 2002. Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. OEI. Recuperado de: <http://www.oei.es/historico/pensariberoamerica/ric00a01.htm#>

- HOPENHAYN, Martín y BELLO, Álvaro. 2001. Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe. Serie Políticas Sociales, 47. CEPAL, Santiago.
- KYMLICKA, Will. 1996. Ciudadanía Multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías. México. Paidós. México.
- MBEMBE, Achille. 2016. Crítica de la razón negra. Futuro Anterior, Buenos Aires.
- MORENO, Friginalis, 1977. África en América Latina. Tercera edición. UNESCO- Siglo XXI Editores, París.
- MURILLO, Pastor. 2011. Las medidas de acción afirmativa o medidas especiales: para reparar las injusticias históricas y la discriminación. En: Antón, J. y Avendaño (Eds) Pueblos afrodescendientes y derechos humanos. Del reconocimiento a las acciones afirmativas. Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos del Ecuador, Quito.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU), Asamblea General. 2013. Resolución A/res/68/237 “Proclamación del Decenio Internacional de los Afrodescendientes”. 23 de diciembre de 2013. Nueva York. <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/68/237>
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, Asamblea General. 2014. Resolución 69/16 del 18 de noviembre del 2014 Programa de actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes. Nueva York. [http://www.iri.edu.ar/publicaciones_iri/anuario/anuario_2015/Africa/02-AG%20\(DEPTO.%20%C3%81FRICA\).pdf](http://www.iri.edu.ar/publicaciones_iri/anuario/anuario_2015/Africa/02-AG%20(DEPTO.%20%C3%81FRICA).pdf)
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, ONU. 2000. Declaración de la Conferencia Regional de Santiago de Chile del año 2000, preparatoria a la III conferencia Mundial contra el Racismo celebrada en Durban durante el 2001. ONU. Santiago.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, ONU. 1965. 2000. Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. ONU. Ginebra.
- OIT, Organización Internacional del Trabajo. 1989. Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (núm. 169). OIT, Lima.

- PEREA CHALÁ, Rafael. 1998. Esclavizados: religiosidad, vida o muerte en Amerikua En: Germán Ferro (ed.), Religión y etnicidad en América Latina. Tomo III. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá. pp. 389-404.
- PRICE – MARC, Jean. 1953. La república de Haití y la República Dominicana. Industrias Gráficas España, Madrid.
- QUIJANO, Anibal. 2007. Colonialidad del poder y clasificación social. En: Castro –Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Editores) El giro descolonial; reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre, Bogotá.
- RAHIER, Jean. 1999. Mami que será lo que quiere el Negro: Representaciones de gente negra en la revista Vistazo 1957-1991”. En: Rivera Freydy y Cervonne Emma (ed). Ecuador Racista: imágenes e identidades. FLACSO Sede Ecuador. Quito. pp.73-109.
- RESTREPO, Eduardo. 1999. Poblaciones Negras en Colombia (Compilación bibliográfica). En: Documento de Trabajo no. 43. CIDSE, Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, Cali.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. 2001. La cuestión étnica. El Colegio de México, Ciudad de México.
- ROSERO, Carlos. 2003. Derechos humanos y afroecuatorianos. Documento de Consultoría. Banco Interamericano de Desarrollo BID Ecuador. Quito.
- SANSONE, Livio. 2004. Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Pallas Editora. Sao Pablo.
- WADE, Peter. 2000. Raza y Etnicidad en América Latina. Abya Yala, Quito.
- WHITTEN, Norman. 1999. Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo. En: Ecuador racista: imágenes e identidades. FLACSO, Sede Ecuador. Quito. pp. 45-70-
- YRIGOYEN, Raquel. 2015. Retos y Pautas para la aplicación en Centro América de la Recomendación General 34 del CERD. Contracorrientes editores y ACNUDH. San Salvador, Salvador.

ZAPATA, Manuel. 1997. La Rebelión de los Genes. El mestizaje americano en la sociedad futura. Altamir Ediciones, Bogotá.

ZUBERI, Tukufu. 2014. El estudio de raza: la transición demográfica racial en América Latina. En: Antón Sánchez, J. y Wolf L (2014). (Organizadores). La población afrodescendiente e indígena en América Latina: Puntos de reflexión para el debate sobre el Cairo + 20. ALAP, UNFPA y Ford Foundation. Belo Horizonte. pp. 37-46.

LA ETNOMEDICINA EN MENDOZA: EL SISTEMA DE CONOCIMIENTO MÉDICO DE UN PUEBLO AFROVENEZOLANO*

MIJARES PALACIOS, GUIBER ELENA

Escuela de Bioanálisis, Universidad Central de Venezuela, Caracas

Correo electrónico: guiberele@gmail.com

RESUMEN

El estudio de los sistemas etnomédicos en los pueblos afrovenezolanos ha sido poco explorado. Comúnmente, los escasos enfoques que abordan el tema, destacan lo fenoménico del hecho terapéutico de las medicinas tradicionales, perdiendo la coherencia integral que poseen los sistemas de conocimiento médico. El presente trabajo desarrolla la experiencia del sistema etnomédico de Mendoza, una comunidad afrovenezolana gestada en el asentamiento de plantaciones de cacao, ubicada en el Municipio Acevedo del Estado Miranda

PALABRAS CLAVE: Etnomedicina, Sistemas de Conocimiento Médico, Pueblo Afrovenezolano, Comunidad Mendoza.

THE ETNOMEDICINE IN MENDOZA: THE SYSTEM OF MEDICAL KNOWLEDGE OF AN AFROVENEZOLAN PEOPLE

ABSTRACT

The study of ethnomedical systems in Afro-Venezuelan people has been little explored. Commonly, the few approaches that address the issue, highlight the phenomenal therapeutic fact of traditional medicines, losing the comprehensive coherence that the medical knowledge systems possess. The present work develops the experience of the ethnomedical system of Mendoza, an Afro-Venezuelan community gestated in the settlement of cocoa plantations, located in the Municipality of Acevedo del Estado Miranda.

KEY WORDS: Ethnomedicine, Medical Knowledge Systems, Afro-Venezuelan Town, Mendoza Community.

*Fecha de Recepción: 16-10-2017. Fecha de Aceptación: 07- 12-2017.

1. INTRODUCCIÓN

El presente estudio aborda la experiencia etnomédica en la Comunidad de Mendoza, un pueblo afrovenezolano cuya vía histórica de consolidación se gestó desde 1736, en la dinámica de las plantaciones de cacao establecidas en el actual Municipio Acevedo del Estado Miranda. El enfoque principal de esta investigación, brinda una concepción sistémica y no sólo fenoménica de la etnomedicina, al considerar los sistemas de conocimiento médico como corpus teórico-prácticos que integran las respuestas socialmente organizadas ante la enfermedad y el cuidado de la salud, y que fundamentan creencias, actitudes y decisiones sobre la prevención, el diagnóstico y la terapia, a partir de teorías y modelos explicativos peculiares a cada cultura. Son en sí mismos sistemas culturales porque revelan formas de significación y organización social, entendiendo como cultura, aquel sistema de significación -creencias, conocimientos y acciones- según el cual la gente organiza su vida (Romanucci-Ross et al, 1997).

Es necesario destacar que desde su fundación, la comunidad de Mendoza formó parte de una intensa red comercial alrededor del cultivo de cacao, que por la vía fluvial del río Tuy era transportado hasta su delta en Paparo, y desde ahí, al puerto de La Guaira, donde se recibían en contraparte diversos rubros, tales como alimentos, medicinas, víveres y maquinarias, etc. Las embarcaciones comerciales regresaban a Mendoza para la distribución de nueva mercancía a zonas aledañas y a veces llegaban personas desde Caracas a realizar compras en la comunidad. Esta dinámica histórica convierte a Mendoza en un pueblo de plantación particular, ya que protagonizó un intenso intercambio cultural desde sus mismos orígenes fundacionales, que representa un contraste relevante con otros pueblos afrovenezolanos y con otros patrones de fundación, como los “cumbes” o pueblos de cimarronaje, y los pueblos negros de fundación libre.

En ese sentido, en las directrices que guían la constitución del sistema etnomédico de Mendoza, además de depender de la definición implícita de enfermedad (propia de cada cultura) no cabe duda que han operado intensos cambios e influencias. Y debido a que los estudios sobre la etnomedicina de los pueblos afrovenezolanos son muy escasos actualmente, este es un camino aún incipiente. Por lo tanto, la presente investigación no delimita estrictamente el aporte afro en la gestación del sistema etnomédico de Mendoza, sin embargo, revela la coherencia de un conocimiento médico vigente, que sirve de punto de partida a futuras investigaciones y sienta bases para la comprensión etnográfica de esta importante línea de estudio.

Dentro de los trabajos que han abordado el tema etnomédico en el país, y específicamente en la llamada región de Barlovento, donde se encuentra ubicada la comunidad de Mendoza, se haya, por ejemplo, Bermúdez, (1984) quien consideró la relación entre magia, religión y poder en la población de Birongo. A su vez, Guerra (1981) realiza un aporte conceptual y causal de las enfermedades en la misma población. Otros estudios en esta misma región afrovenezolana, abordan el tema desde el vínculo con la cosmovisión, planteando la relación entre estructuras políticoeconómicas, médicas y mágico religiosas (Martín 1983). Y en el pueblo de Curiepe varios trabajos abordan el sentido de los rituales mágico religiosos, tocando de manera no explícita el elemento etnomédico en poblaciones afrovenezolanas (Chacón, 1970 y Chacón 1979). A nivel nacional y de manera más fenomenológica, Pollak-Eltz (1987; 1994; 2001) reitera el vínculo medicina-religión tanto en los aportes africanos de medicina popular en Venezuela, como en el contexto nacional general. Y Clarac de Briceño, (1992) desde un enfoque más estructuralista revela dinámicas sociales de la medicina popular y moderna en Venezuela, considerando en ello los temas de trance y posesión. En los trabajos de Wilbert y Mijares (2002), Clemente (2005) y Mijares

(2006), se plantean diversos aspectos del sistema de conocimiento médico vigente en la comunidad de Mendoza, proponiendo desde la etnobotánica médica, los modelos explicativos de enfermedades específicas, hasta un abordaje integral para la interpretación cultural de la salud, la enfermedad y la terapia, que representan el punto de partida del actual enfoque reseñado en esta propuesta.

Los aspectos a considerar para comprender el sistema de conocimiento etnomédico de Mendoza son: en primer lugar, un aspecto conceptual que en sí mismo contiene varios componentes, como: 1.- una aproximación consensual al concepto de salud que prevalece en la población; 2.- teorías precisas y modelos explicativos de la enfermedad peculiares y coherentes con la práctica cultural; y 3.- fundamentos para las prácticas preventivas o terapéuticas. Wilbert (1996), Kleinman, (1978). Y, en segundo lugar, a su vez consecuencia del primero, una dinámica sociocultural, que revela las respuestas organizativas y las estrategias adaptativas, traducidas en relaciones sociales, acciones y decisiones, para la prevención, diagnóstico y terapia. Esta dinámica establece los vínculos entre el sector de especialistas y la esfera popular no especializada, que incorpora acciones concretas que dejan ver las formas más activas o vigentes de la medicina tradicional (Hewson, 1998, Kleinman, 1978). Al considerar a la enfermedad como directriz implícita de todo sistema médico (Fábrega 1975, Romanucci-Ross et al, 1997), es que se derivan teorías explicativas que la población hace de la enfermedad. Además, permiten evidenciar roles sociales frente al diagnóstico, la prevención y la terapia, y es allí donde se hace visible la conexión con la dinámica social explícita en la población.

En tal sentido, la actual investigación brindará una aproximación al concepto de salud en Mendoza y los modelos explicativos de enfermedades en la zona con categorías culturales bien definidas, como lo son el síndrome de “tener parásitos o lombrices” y las “descomposturas”. Así mismo, se mostrarán las dinámicas

de formación y clasificación de los curanderos o terapeutas tradicionales y reglas locales para fundamentar las prácticas curativas. Se revelarán también la dinámica sociocultural de las acciones y decisiones frente a las enfermedades seleccionadas y una amplia recopilación de la etnobotánica médica que constituye la farmacopea vegetal de Mendoza.

2. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

La metodología de este estudio complementa varias etapas y herramientas. El desarrollo de la investigación se realizó durante cuatro años que culminaron en el 2006 con una actualización de la experiencia de campo en 2011. Sin embargo, en primer lugar, la concepción etnográfica de Mendoza, amerita discriminar brevemente la dinámica histórica de formación de los pueblos afrovenezolanos, diferenciando claramente tres patrones principales de asentamiento, como lo son cimarronajes, fundaciones libres y asentamiento en plantaciones (Mijares 2006). El caso de Mendoza responde a la tercera dinámica, y esto le otorga particularidades al abordar su sistema cultural, sea en términos generales, o específicamente en su etnomedicina, ya que su historia como pueblo de plantación, fundado en 1736, implicó paso obligatorio en la antigua ruta comercial del cacao por el río Tuy. León (1981), narra un intenso proceso de intercambios que generaba una amplia red comercial desde las haciendas de cacao, que permitían obtener diversos rubros como textiles, alimentos, bebidas y medicinas, con otras regiones del país y del mundo. Este hecho, circunscribe a Mendoza, comunidad ubicada a orillas del río Grande (importante afluente del río Tuy) en una metafórica historia de “Isla y Redes” (Clemente, 1998; Mijares 2006), y la ubica desde sus orígenes en una concepción plural para la gestación de su etnomedicina.

El abordaje metodológico integral requirió documentar

antecedentes epidemiológicos basados tanto en la experiencia propia de la población de Mendoza, como en registros oficiales reseñados en centros asistenciales de la zona, correspondientes al Distrito Sanitario N° 4 e IPASME de Caucagua y el Ambulatorio Rural Tipo I ubicado en la comunidad. Como referencia de población se tomó el Censo de Población realizado por Mijares (2006), para su investigación doctoral en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Con este censo se reseñaron enfermedades prevalentes y demás antecedentes de enfermedades en la zona. Para el abordaje del concepto de salud y su valoración social, se realizaron entrevistas individuales a los pobladores, tanto hombres como mujeres de diferentes edades, y conversaciones colectivas de foco grupal. Los modelos explicativos y las teorías locales de la enfermedad, se abordaron mediante yuxtaposición de modelos explicativos de diferentes actores sociales, según el rol que estos ocupaban asociado a la enfermedad. Es decir, sea paciente, curandero, familiar u observador externo, cada actor posee una manera de explicar la enfermedad según el rol desde el cual vivió la experiencia, y al complementar los diversos modelos mediante chequeos entre esos distintos actores, fue posible delimitar el modelo culturalmente configurado para determinada enfermedad.

Similar criterio metodológico permitió documentar las características y formas de entrenamientos para diferentes curanderos o terapeutas tradicionales locales, y también clasificar los tipos de terapias vigentes. La dinámica sociocultural ante la salud y la enfermedad se precisó empleando instrumentos estructurados aplicados a la población entre 13 y 87 años, así como la observación participante que reveló tales dinámicas en la práctica. Como sistematización de una parte representativa de la experiencia terapéutica, fue llevado a cabo un protocolo para la documentación de la etnobotánica médica que reseña la farmacopea vegetal de la zona, con registro de ejemplares vegetales y voucher de colección

en el Herbario “Víctor Manuel Ovalles” de la Facultad de Farmacia de la Universidad Central de Venezuela.

3. MENDOZA Y EL CONCEPTO LOCAL DE SALUD

La comunidad de Mendoza, ubicada en el Municipio Acevedo del Estado Miranda, supera apenas los 500 habitantes y se encuentra inmersa en el bosque húmedo tropical de la cordillera de la costa, en la llamada región de Barlovento a orillas del río Grande, importante afluente de Tuy. Su acceso hoy día se facilita por vía pavimentada, sin embargo aún hasta mediados de los años 90, era común el paso en canoa para llegar y salir de ella. Parte de esa dinámica la mantuvo por muchos años como una “isla de agua dulce” entre ríos y quebradas, pero que siempre mantuvo activo intercambio comercial por vía fluvial, debido a la intensa productividad de las haciendas de cacao que se evidenciaba antiguamente. El cultivo de cacao y otros rubros agrícolas siguen siendo importantes actividades de subsistencia, hoy día más para el consumo local y en menor escala para el comercio. En Mendoza, un pueblo de tradición agrícola según la percepción de sus pobladores, se conecta la representación simbólica de fuerza y vitalidad que evoca el árbol con el concepto local de salud, sobretudo en un primer abordaje desde la concepción física y corporal de la salud. Sin embargo, en una mirada más detallada, esta simbología también está asociada localmente con la fertilidad y a la afectividad, entendida como espacio de cobijo, reunión y vínculo, que es un aspecto altamente valorado en la cotidianidad del mendocense. Además, el árbol en Mendoza conecta la salud con la fe y con ritos cíclicos de fertilidad y limpieza aún vigentes en la zona, como la celebración del “Malembe” de Mendoza que se realiza el día 24 de junio, cuando los pobladores en la madrugada de ese día recorren el caserío hasta la quebrada, con conmovedores cantos en honor a San Juan Bautista, rememorando el gesto

del bautizo como una manera de activar la buena suerte durante el ciclo que comienza. Otro ritual cíclico de fertilidad, limpieza y agradecimiento es el Velorio de la Cruz de Mayo, en el que solistas y decimistas honran año tras año al santo madero, en gratitud por diferentes experiencias de vida experimentadas.

4. FORMACIÓN Y CLASIFICACIÓN DE LOS CURANDEROS O TERAPEUTAS TRADICIONALES

Cuando en Mendoza se hace referencia a los curanderos o terapeutas locales, suele referirse como “él” o “la” que cura “tal o cual”, según se refiera a determinada enfermedad para ser tratada. Así mismo, se enfatiza primeramente el tratamiento antes que la categoría de la persona que lo hace. Por ejemplo, frente a la necesidad de solicitar un “ensalme”, que se trata de un rezo dirigido por un curandero experto hacia una persona enferma con un fin curativo, resulta más relevante la pregunta: ¿Tú sabes ensalmar...?, en vez de preguntar: ¿Tú eres ensalmador (a)...? Esto difiere de otros grupos culturales, en los que las categorías de los terapeutas están visiblemente establecidas o los roles resultan claramente divididos por género (Rosales Vera 1996; Wilbert 1996; Heinrich 1997). Lo relevante es que así el tratamiento se hace explícito, aunque la clasificación en sí resulta implícita, logrando vincular las terapias especializadas con las personas que saben hacerlo. La manera en que un curandero local recibe su formación o entrenamiento en Mendoza, varía de persona a persona, sin estar significativamente divididos los roles por género, pues, por ejemplo, se puede evidenciar transmisión de conocimiento a una hija o un hijo, tanto desde la madre o desde el padre, sin ninguna distinción. Incluso se puede evidenciar la transmisión de conocimiento entre cónyuges, por ejemplo, el esposo enseña a la esposa. En forma general, los tipos de entrenamiento o formación se pueden clasificar de la siguiente manera: -1.- Por Observación:

El joven aprendiz lo hace por observación repetida y acompañamiento del mayor, sea de abuelos a nietos, madre o padre a hijas o hijos, o de un anciano a un joven, no necesariamente parientes consanguíneos, o incluso, entre esposos. Entonces, sin formalizar la transmisión de conocimiento, el mayor hace ver que el menor “ya sabe” y puede continuar la práctica por sí mismo. 2.- Por uso de la intuición en su rol como madres y luego experimentación: Principalmente aplica para los recursos botánicos, discriminando en los jardines, conucos o bosques alrededor, plantas con potencial medicinal, mediante ensayo y error, azar, sugerencias, asociación y prueba. La conexión entre intuición y éxito validada por la madre, lleva a continuar la práctica terapéutica. 3.- Mediante la práctica misma de la terapia: Al asumir la primera experiencia, sea por recomendación u otorgamiento, sea con plantas o ensalmes, la práctica misma perfecciona la terapia, y la perpetúa, pues se logra la confianza suficiente para reconocer que se es capaz de curar. 4.- Por supervivencia: Tal es el caso de aquellos momentos de riesgo, como una mordedura de culebra, o la complicación de un enfermo, lo que lleva a discriminar plantas potencialmente medicinales en circunstancias de emergencia y asumir la práctica ante la ausencia de un experto. Y 5.- Por herencia u otorgamiento, que aplica principalmente a las oraciones o ensalmes que son concedidos de un experto a otro novato, pero ligado indisolublemente a normas morales de vida. Generalmente estas normas que favorecen el otorgamiento, están ligadas a la humildad, la fe y el amor al prójimo, como cualidades necesarias que debe tener la persona para recibir la oración o el ensalme sanador.

5. LA TERAPIA EN MENDOZA. LA FE Y LA REGLA DEL NONE

Uno de los aspectos más relevantes de la práctica terapéutica en Mendoza, es que durante el acto curativo, la fe y la autori-

zación para que las fuerzas o principios curativos actúen en pro de la curación, se ubican en un nivel de significación equivalente. Es decir, hacer un tratamiento garantizando la fe en el remedio es lo que autoriza al remedio mismo a actuar sobre la cura de la persona. Por lo tanto, sin la fe, aunque la medicina estuviera presente, ésta pudiera no llegar a causar su efecto beneficioso. Una de las vías para garantizar la fe durante el proceso curativo se logra con el uso del “none” o impar, (por ejemplo 3, 5, 7, etc.). El recurso del impar inspira e ingresa en la creencia tanto al curandero como al paciente, quienes por sobre todas las cosas, deben tener fe en el acto curativo. Es decir, y como afirman los pobladores de Mendoza, garantiza la “santiguada” del remedio. Lo que significa que esa medicina se está entregando a un dominio de fuerzas superiores (por ejemplo, en el nombre de la Santísima Trinidad) y es aplicable tanto a ensalmes como a plantas medicinales. Los rezos y ensalmes en Mendoza se practican principalmente en los casos de enfermedades como Mal de Ojo y Descomposturas. Detallando los eventos integrados durante la práctica del ensalme y en el contexto mismo de la oración que reúne al curandero y al paciente en el dominio de la fe, se pudieran describir tres claros momentos que visibilizan un rito de transición en el hecho curativo mismo, de modo que el “ANTES” diagrama la preparación que brinda confianza al enfermo y se vincula con la invocación a un santo o deidad u orden superior de conocimiento. Luego en el “DURANTE” precisa la dirección intencional y personalista de la acción que contrarresta el mal; y en el “DESPUÉS”, se realiza la prescripción final que previene recaídas y mantiene la confianza que el evento nocivo a la salud se revertirá para consumar la curación. Todo ensalme se realiza entonces, en impar, que suele ser tres veces si lo brinda un único experto, o hasta siete, si lo realizan entre dos, generalmente alternándose para dar los rezos, un hombre y una mujer.

En el caso de las plantas medicinales, la regla del “none”

también está muy vigente, aunque no de una manera tan explícita al consumir el remedio, sino en la selección del número de hierbas o montes necesarios para elaborar la medicina. Tal afirmación se ilustra claramente en la siguiente cita de una de las señoras de la comunidad, con gran experiencia en el tratamiento con plantas medicinales: “Bueno, yo agarro cualquier monte de esos, y agarro tres de cada uno y se lo doy al muchacho... Porque con el none uno tiene la santiguada, y en la santiguada uno tiene fe de hacer la cosa” (Domitila Pérez Osío. Mendoza, 2005).

6. LA ENFERMEDAD EN MENDOZA, LOS MODELOS EXPLICATIVOS Y LA DINÁMICA SOCIAL MANIFIESTA

En esta sección se proponen los modelos explicativos, considerando los ejemplos de dos enfermedades, cuyas dinámicas sociales en Mendoza revelaron características peculiares para cada una, como el tener parásitos o lombrices y las descomposturas. Además, el diagrama de relaciones sociales, acciones y decisiones para el diagnóstico y la terapia vinculan de manera muy diferente las potenciales opciones plurales que puedan coexistir en la zona, tanto etnomédicas como biomédicas.

El síndrome de “tener parásitos o lombrices”, es reconocido sintomáticamente en la zona, caracterizado por debilidad general, inapetencia, palidez, dolores gastrointestinales, diarrea y trastornos respiratorios. Debido su elevada prevalencia, la etnomedicina local considera que es común la presencia de parásitos en el organismo, aunque no forman parte de la condición humana. Existe una clara distinción local entre “lombrices” y “parásitos”. Los primeros son comparados con gusanos grandes y los últimos, son mucho más pequeñitos, semejantes a “pelitos”; sin embargo, ambas expresiones son reconocidas. Los parásitos pudieran compararse con especies microscópicas que describe la biomedicina como el *Strongyloides stercoralis* o los oxiuros, y las

lombrices casi siempre están asociadas con especies más grandes *Ascaris lumbricoides*. El comportamiento de riesgo descrito y la patogenicidad de ambos es diferente, resultando los parásitos más severos que las lombrices ya que pueden invadir más rápidamente órganos vitales, como el cerebro (Mijares 2006). La etnomedicina local precisa qué patógenos residen en lugares dentro del cuerpo, denominados por los pobladores como “Bolsas”. Estas, según se plantea en la comunidad, son dos diferentes: una pequeña ubicada cerca del intestino grueso (colon), corresponde a la de los parásitos; y otra de mayor tamaño cerca del estómago y los pulmones, donde residen las lombrices, la cual es de carácter vital ya que si esta es removida o eliminada compromete la vida de la persona. La noción de Bolsas que albergan a ambos patógenos es altamente relevante, ya que los síntomas clínicos de las parasitosis solo se presentan cuando los parásitos y las lombrices emergen de ellas e invaden otros órganos del cuerpo de su huésped. La etnomedicina local describe dos protocolos terapéuticos según se trate de un caso cotidiano o complicado y para ello se maneja un orden de decisión. En casos particularmente agudos, este fenómeno puede producir convulsiones, localmente identificadas con el nombre de “alferecías” o “ataques de lombrices”. El desenlace puede ser fatal y llega a ocurrir muy bruscamente si no se actúa a tiempo. La teoría médica local destaca, además, una estrecha relación entre la manifestación del evento de crisis y la fase de la luna en que tal evento ocurre, lo cual varía según la susceptibilidad individual. La salud de la persona que tiene parásitos o lombrices está garantizada si éstos se encuentran quietos o inactivos en el interior de sus respectivas bolsas. Por lo tanto, recuperar la salud no depende de la eliminación de los patógenos sino del mantenerlos controlados en el cuerpo de la persona afectada.

La otra enfermedad a considerar es culturalmente establecida y conocida como “descompostura”. Para comprender esta enfermedad, primero hay que precisar la noción de “cuerda”, que

es una estructura en el cuerpo que pudiera involucrar a la vez la idea de tendón y de nervio motor, por las características de su función y su recorrido a lo largo del músculo, y para comprenderlo, la imagen empleada por uno de los señores que ensalma en Mendoza, es la de “ríos en su cauce”, que permiten la forma y movimiento del cuerpo. La descompostura, entonces, según el modelo explicativo local, sucede cuando hay una cuerda fuera de su lugar, lo que tradicionalmente se llama “cuerda huída”, y/o cuando una cuerda está con pérdida de tonicidad o de fuerza, lo que en Mendoza se conoce como “cuerda desenconcentrada”. La etnomedicina local asume que el sentido que recorren las cuerdas externas tiene su origen internamente en el cerebro, desciende por las extremidades, para desembocar en la punta de los dedos de pies y manos. La descompostura entonces no es sinónimo de fractura, pues no tiene que ver con huesos, sino con “cuerdas”. El tratamiento etnomédico consiste en ensalmes o rezos de descomposturas, que son capaces de llevar la cuerda huída a su lugar, apelando a instancias superiores de conocimiento que conocen en perfecto orden al paciente como un todo. Los ensalmes pueden realizarse en presencia del enfermo, o a distancia, según el dominio simbólico de la persona que sabe ensalmar, y para lograr el efecto deseado, se debe respetar la “regla del none”, antes descrita. Es muy significativo que en Mendoza exista un ensalme para las descomposturas, ya que tanto la vitalidad como la fortaleza del cuerpo se exponen a gran demanda debido a las actividades agrícolas en la cosecha de cacao, u otros reglones, porque demandan largas horas cargando canastos de cacao.

Entonces, considerando la dinámica social en torno a ambas enfermedades, el caso de las parasitosis intestinales se conoce como una enfermedad prevalente en la zona, endémica y transmisible, de acuerdo a los registros oficiales, según la experiencia de la población. Tanto la terapia como la teoría explicativa de la enfermedad son diferentes entre etno y biomedicina (control

vs eliminación del patógeno), y puede requerir de especialistas para el tratamiento, pero no es indispensable en todos los casos. La enfermedad puede resolverse tanto con la opción biomédica como la tradicional. Se marcan los extremos de exclusión, pero también existe un amplio espectro de convergencia que en su mayoría reside en la esfera popular no especializada. Aunque ambas opciones pueden resultar eficaces para solventar la enfermedad y eventualmente la población las considera complementables, es mucho más común que la opción biomédica quede desplazada, pues las personas afirman que pueden resolver la enfermedad con las terapias tradicionales en el interior de sus casas sin acudir al médico, ya que el médico no “recoge los parásitos” y esto es considerado peligroso. Siempre hay un familiar o vecino que conoce tratamientos tradicionales, y estos suelen emplearse comúnmente. Pero las crisis o “alferecías” sí ameritan de expertos para la terapia (Mijares 2006). En el caso de la descompostura, se trata de una enfermedad causada por traumatismo, no transmisible.

La terapia entre la etno y la biomedicina es marcadamente diferente, y ambas generalmente requieren de especialistas: Etno: considera a la persona como un todo integral y requiere un alto dominio de la creencia mientras Bio: trata sólo la parte afectada desde un enfoque reduccionista. Tanto la opción etnomédica como la biomédica podrían responder exitosamente al tratamiento de los casos. Pero existe una exclusión tanto a nivel de métodos como en la forma como se percibe al enfermo. Ambos eficaces, pero dependen fundamentalmente de la creencia del enfermo. Hay un amplio espectro de la población que complementa las opciones terapéuticas disponibles, sin embargo, una apreciable parte las considera opciones excluyentes, ya que las personas que eligen ir a ensalmarse una descompostura no tienen que ir al médico para tratar la parte afectada. El factor económico puede llegar a establecer una gran diferencia en la elección, pues la opción biomédica resulta más costosa (Mijares 2006).

7. PLANTAS MEDICINALES, ETNOBOTÁNICA MÉDICA O FARMACOPEA VEGETAL

La farmacopea vegetal en Mendoza es rica en cuanto a la variedad de especies botánicas reconocidas con fines terapéuticos por no especialistas, así como por expertos curanderos de la zona. El conocimiento y uso de las plantas con fines terapéuticos representa la alternativa con mayor difusión en comparación a otro tipo de terapias, dentro de la esfera popular no especializada. Sus usos abarcan desde la profilaxis/conservación de la salud, como la curativa que concibe al cuerpo en una dimensión igualmente importante para lo físico como para lo simbólico. Se pueden discriminar cuatro grupos diferentes de aplicación de los recursos vegetales, según sus propiedades, en: 1.- Propiedad Terapéutica propiamente dicha; 2.- Propiedad Adyuvante; 3.- Propiedad Conservativa-Preventiva; y 4.- Propiedad Conservativa- Depurativa.

La procedencia más común de las plantas usadas como medicina en Mendoza es de los patios y jardines, en la mayoría de los casos, intencionalmente cultivadas por los propietarios de las viviendas, por ser “menester” el tenerlas a disponibilidad para medicina. Tal es el caso de plantas como la “curía” (*Justicia pectoralis* Jacq), empleada para el tratamiento de las parasitosis intestinales, tanto en casos complicados como no complicados de la enfermedad. Un extenso número de especies silvestres se localizan en los conucos y haciendas, con gran accesibilidad. Otras se encuentran un poco más lejos de la comunidad y para recolectarlas se requiere de largos recorridos, a veces tan largos que se planifican con pernocta en la montaña. Un ejemplo de este último caso es la búsqueda de “rosa de montaña” (*Brownea* sp.), cuyo principal uso medicinal es como depurativo para “limpiar la sangre”. El hecho de que los pobladores realicen estas largas jornadas para su recolección, implica lo ampliamente valorativo de los procesos depurativos según este sistema etnomédico. Las

formas de preparación de medicamentos a base de plantas que suelen emplearse más frecuentemente, son guarapos (decocciones), cataplasmas, baños, comprimidos, jarabes, amuletos y “contras”. Destaca como verdaderamente relevante, el jarabe para la fertilidad femenina que ha permitido el logro de la maternidad a mujeres, quienes con fe acuden a la especialista tradicional desde dentro y fuera de la comunidad. La preparación de esta bebida en forma de jarabe lleva diferentes ingredientes, siendo los principios activos más importantes la tripa de la “tapara” (*Crescentia cujete* L.) y la raíz de la “brusca” (*Senna occidentalis* (L.) Link.). Este jarabe resulta una preparación altamente especializada, que no solo involucra la mezcla de los ingredientes necesarios, sino que es activado por dominios más altos de creencia y fe, junto a la regla del “none” previamente descrita. Sin duda la importante demanda de este recurso terapéutico para la fertilidad, revela la alta valoración que ésta posee y que es coherente con el concepto de salud que se destaca en Mendoza.

Cerca de unas 150 especies han sido identificadas en la comunidad, pertenecientes a diversas familias botánicas. Se agrupan de la siguiente manera: 1.-Existen alrededor de 10 Familias que están representadas con 5 o más especies, a saber: Acanthaceae, Compositae, Euphorbiaceae, Labiatae, Malvaceae, Papilionaceae, Piperaceae, Solanaceae, Verbenaceae y Zingiberaceae. 2.- Unas 15 Familias con 2 a 4 especies: Amarantaceae, Anacardiaceae, Aristolochiaceae, Bignoniaceae, Cactaceae, Caesalpiniaceae, Comelinaceae, Cruciferae, Cucurbitaceae, Cyperaceae, Gramineae, Moraceae, Rubiaceae, Rutaceae y Scrophylariaceae. 3.- Y por último, hay aproximadamente unas 40 Familias que poseen solo una especie: como las Annonaceae, Bixaceae Cactaceae Myrta-ceae Palmae Passifloraceae Tiliaceae Umbelliferae Vitaceae y alrededor de 30 familias más.

8. CONSIDERACIONES FINALES

El sistema médico de Mendoza es revelado desde su concepción integral, con alta vigencia del soporte psicobiológico, social y espiritual frente a la enfermedad y valoración de la salud. Dentro de los aspectos a destacar, se tiene que la concepción de salud está ligada a vitalidad, afectividad, fertilidad, cuidado preventivo y depuración del organismo. Por otro lado, la noción de persona está presente y manifiesta en la dirección intencional del acto curativo. Así mismo, la regla del “none” ligada a la fe, resulta un fundamento para la práctica terapéutica, aplicable tanto a rezos como a plantas, se vincula con la apelación a instancias superiores de conocimiento, y así, muestra la convergencia de los elementos médicos y simbólicos integrados como parte de un mismo sistema de conocimiento médico. Otro aspecto a destacar es que los modelos explicativos relacionados con el control del agente etiológico patógeno, no siempre requieren su eliminación, pues más bien estaría asociado a restablecer el equilibrio del cuerpo, en sentido amplio. Y la dinámica social variable, que muestra diferentes matices según la enfermedad, supone también convergencia con las opciones biomédicas en términos de complementariedad con diferentes impactos y contradicción.

El abordaje de este estudio deja varias implicaciones valiosas, para la valoración de un sistema de conocimiento médico, reconociendo modelos explicativos de la enfermedad y valoración de las farmacopeas locales, como investigación que contribuye a documentar la etnobotánica médica en una comunidad afrovenezolana. Así mismo, brinda comprensión etnográfica a la región de Barlovento, y contribuye a la identidad de los pueblos afrovenezolanos desde lo gestado en sus etnomedicinas, aún vigentes. Se ha querido resaltar la perspectiva de un pueblo con origen histórico en las plantaciones de cacao, que contrasta con otras dinámicas fundacionales, entre otras cosas debido a una mayor coexistencia

de opciones médicas en contextos plurales.

9. BIBLIOGRAFÍA

- BERMUDEZ, Eduardo. 1984. Mito, ritual y religión en Birongo. Trabajo de Grado Magister Scientiarum en Antropología. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Altos de Pipe.
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline, 1992. La enfermedad como un lenguaje en Venezuela. Mérida: Universidad de los Andes. Colección Actual.
- CLEMENTE, Ida Celina. 2005. Uso de las plantas medicinales en atención primaria en Mendoza, Estado Miranda. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Farmacia. Trabajo de especialización en el Post grado en Salud Comunitaria.
- CLEMENTE MURO, Fermín. 1998. Breve historia del caserío Mendoza, Municipio Acevedo. Edo. Miranda (Mimeografiado, no publicado). 3p.
- CHACÓN, Alfredo y Miguel Cardona, 1970. "Curanderismo en Venezuela". Revista Sondeos. 18. Cuernavaca.
- CHACÓN, Alfredo. 1983. Poblaciones y culturas negras de Venezuela. Caracas: Gobernación del Estado Miranda. Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y Servicios de Biblioteca.
- FABREGA, Horacio. 1975. "The need for an ethnomedical science". Science, 189, 969-975.
- GARRIDO, Sebastián. (s.f.). Berta Cova: La dama de bella a las once. Así somos. Caracas: Consejo Nacional de la Cultura. Dirección Nacional de Artesanías.
- GUERRA, Franklin. 1981. Causalidad de las enfermedades en Birongo. Trabajo de Magister Scientiarum en Antropología. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- HEINRICH, Michael. 1997. "Herbal and symbolic forms of treatment in the medicine of the Lowland Mixe (Oaxaca, Mexico)". In: Romanucci-Ross, L. Daniel Moran & Lawrence Tancredi. The anthropology of medicine: from culture to method. 3rd Edition. Westport, C.T: Bergin & Garvey. pp. 71-95.
- HEWSON, Mariana G. 1998. "Traditional healers in Southern Africa".

- Annals of Internal Medicine, 128, 1029-1034.
- KLEINMAN, Arthur. 1978. "Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems". *Social Science and Medicine*, 12. pp.85-93.
- KLEINMAN, Arthur. 1980. *Patients and healers in the context of culture: an exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry*. University of California Press.
- LEÓN Q, José B. 1981. *Panaquire, expresión urbana del latifundio colonial*. Los Teques. Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos. 1. Colección Francisco de Paula Alamo.
- MARTÍN, Gustavo. 1983. *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*. Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- MIJARES G. 2006. *El sistema médico de Mendoza: Un aporte para la interpretación cultural de la salud, la enfermedad y la terapia*. (Tesis Doctoral). Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 270p. Altos de Pipe. Edo. Miranda.
- MOLINA Anatlilde Idoyaga. 2015. "Enfermedad, terapia y las expresiones de lo sagrado. una síntesis sobre medicinas y religiosidades en Argentina". *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 17, n. 22. pp. 15-37
- POLLAK- ELTZ, Angelina, 1987. *La medicina popular en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. Estudio N° 86.
- POLLAK- ELTZ, Angelina, 1994. *La religiosidad popular en Venezuela*. Caracas: Ed. San Pablo, 192p.
- POLLAK- ELTZ, Angelina, 2001. *La medicina tradicional venezolana*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 220p.
- ROMANUCCI-ROSS, Lola, Daniel E Moerman & Laurence Tancredi. 1997. "Medical anthropology: convergence of mind and experience in the anthropological imagination". In: Romanucci-Ross, Lola, Daniel E Moerman & Laurence Tancredi (Eds) *The anthropology of medicine: From culture to method*. Third Edition. Westport, CT: Bergin & Garvey. pp. 369-381.
- ROSALES VERA, María. 1996. *Medicina tradicional de las mujeres Wayuu: sus prácticas curativas*. A. C. Yamana-Guarero, Venezuela.

- VECCHIATO, Norbert. 1997. "Digestive Worms: ethnomedical approaches to intestinal parasitism in Southern Ethiopia". In: *The anthropology of infectious diseases*. Inhorn, Marcia & Peter Brown (Eds.). Amsterdam: Gordon + Breach Publisher. pp. 241-266.
- WILBERT, Werner, 1996. *Fitoterapia Warao*. Caracas: Fundación La Salle. Instituto Caribe de Antropología y Sociología.
- WILBERT, Werner y Guiber Elena Mijares P. 2002. *Medicina Tradicional en Mendoza, Barlovento*. En: *Tierra Negra*. Caracas: Exxon Mobil. Ediciones Grupo TEI. pp.175-191.

PUEBLOS MIXTOS Y “DE ESPAÑOLES” AL SUR DEL ORINOCO: LA PARTICIPACIÓN DE LOS ZAMBOS, MULATOS, CIMARRONES Y OTRAS GENTES DE COLOR EN EL POBLAMIENTO Y CONTROL TERRITORIAL DE LA GUAYANA ESPAÑOLA. SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII *

ESTRAÑO, KARINA

Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), Caracas
Correo electrónico: karina.estrano@gmail.com

RESUMEN

Este artículo presenta los resultados de una investigación que hace referencia a la participación de afrodescendientes en la fundación de pueblos mixtos y “de españoles”, en el Orinoco medio, como una estrategia de poblamiento y control territorial iniciada por los misioneros y autoridades coloniales durante la segunda mitad del siglo XVIII en la Guayana española. Se muestra la formación de comunidades que han persistido hasta el presente y que por las condiciones de su fundación y por el carácter heterogéneo de sus primeros habitantes no forman parte del imaginario de lo afrovenezolano.

PALABRAS CLAVE: GUAYANA, ORINOCO, ZAMBO, MULATOS, CIMARRONES

MIXED PEOPLES AND “DE ESPAÑOLES” SOUTH OF ORINOCO: THE PARTICIPATION OF THE ZAMBOS, MULATOS, CIMARRONES AND OTHER COLOR PEOPLE IN THE POPULATION AND TERRITORIAL CONTROL OF THE SPANISH GUAYANA. SECOND HALF OF THE 18TH CENTURY

ABSTRACT

This article presents the results of an investigation that refers to the participation of Afro-descendants in the founding of mixed peoples and “of Spaniards”, in the middle Orinoco, as a strategy of settlement and territorial control initiated by the missionaries and colonial authorities during the second half of the eighteenth century in Spanish Guiana. It shows the formation of communities that have persisted until the present and that by the conditions of its foundation and by the heterogeneous character of its first inhabitants are not part of the Afro-Venezuelan imaginary.

KEY WORDS: Guiana, Orinoco, Zambo, Mulatos, Cimarrones

*Fecha de Recepción: 15-10-2017. Fecha de Aceptación: 18-01-2018.

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo se propone un acercamiento inicial a una interrogante sobre la presencia de africanos y sus descendientes en la fundación del pueblos mixtoas y “de españoles”¹ del sur del Orinoco durante el período colonial (Extraño, 2014). A pesar de que las fuentes históricas muestran la región como un refugio para los cimarrones de la colonia holandesa del Esequibo y Demerara, especialmente durante el siglo XVIII (Harris y Villiers, 1911), las referencias sobre fugitivos asentados al sur del Orinoco son casi inexistentes y sólo se reducen a San Luis de Guaraguaraico (Humboldt, 1985 [1814]) y San Luis de Erevato (Gómez, 1967). Por ello hemos querido “rastrear” a los cimarrones y en general a los africanos y sus descendientes en la documentación bibliográfica de la época, encontrando la presencia de fundaciones realizadas a partir de los años 50 del siglo XVIII, de acuerdo con un plan de poblamiento y control territorial que comenzó a implementarse durante la Expedición de Límites al Orinoco y luego fue defendido y desarrollado por Manuel Centurión, gobernador de la entonces provincia de Guayana entre 1766 y 1776. Como primera aproximación metodológica fueron consultadas fuentes secundarias, principalmente compilaciones de documentos originales hechas por historiadores de la región de Guayana, por lo que se hace necesaria una segunda etapa para consultar archivos y así profundizar en el tema.

2. INDAGANDO LOS ESPACIOS FRONTERIZOS ENTRE POLÍTICAS E IMAGINARIOS SOBRE LA NACIONALIDAD VENEZOLANA

Durante la segunda mitad del siglo XVIII la Corona española implementó estrategias de expansión y control territorial en sus colonias de ultramar, enmarcadas en un reformismo de frontera que a nivel continental se orientó hacia la ocupación de los

espacios marginales de las sociedades coloniales para lograr el control del comercio americano, hasta entonces dominado por otras potencias extranjeras (Lucena, 1996). Estas acciones edificaron las bases para la regionalidad americana del siglo XIX y provocaron el surgimiento de identidades y alteridades colocadas en un marco de relaciones de poder, donde las élites coloniales y republicanas jugaron un rol determinante en la construcción de los imaginarios nacionales (Anderson, 1993), pero también los mecanismos de resistencia y las agendas propias de los grupos subalternos marcaron importantes movimientos en la configuración de lo que después se conformaría como las naciones americanas.

En Venezuela, como en Latinoamérica, el referido avance hacia las fronteras estuvo acompañado por políticas de mestizaje hacia los segmentos subordinados de la sociedad, principalmente indígenas, africanos y sus descendientes. La continuación de dichas políticas durante los siglos XIX y XX, dio lugar al desarrollo de la ideología del mestizaje (Klor de Alva, 1995; Pérez y Perozo, 2003) a partir de la cual las historias e historicidades de los diferentes grupos humanos, así como la diversidad cultural que resultó del proceso colonial, quedaron invisibilizadas bajo la idea de una nación mestiza. Más aún, el aparato conceptual del mestizaje se instaló como un velo sobre lo que llamaríamos los proyectos civilizatorios subalternos, para referirnos a la creación o transformación de identidades y alteridades, vínculos de parentesco, redes sociales y reglas de convivencia que tienen una vinculación intrínseca con la creación de territorialidades y con la subversión de los modos de existencia impuestos, todo ello como respuesta insurgente a ese gran proyecto oficial llevado a cabo por las élites coloniales y republicanas, en este caso en el territorio venezolano. El ejemplo más claro de cómo tales proyectos subalternos han sido ejecutados desde la época colonial lo muestran las fundaciones en las que participaron negros, zambos, mulatos y mestizos,

en condiciones jurídicas variables, es decir, como esclavizados, negros libres, libertos, cimarrones o gente de color. Al respecto, los trabajos de Acosta Saignes (1984), Brito Figueroa (1993)² y Ramos Guédez (2001), han evidenciado cómo durante todo el período colonial los africanos y sus descendientes en muchos casos fueron involucrados, pero en otros actuaron como protagonistas en el proceso de poblamiento venezolano, principalmente en la región centro-norte del país y en los llanos.

Para Ramos Guédez (2001) aquellos núcleos humanos tuvieron sus antecedentes en: 1) las capellanías de negros, es decir comunidades de esclavizados y otras gentes de color que se agrupaban en los alrededores de las haciendas de cacao y que estaban a cargo de un capellán que se encargaba de adoctrinarlos. A esta categoría podríamos sumar los asentamientos que surgieron como consecuencia de la importación de esclavizados para otras actividades extractivas, el cultivo de otros productos como el café y el azúcar, y la ganadería, también mencionados por el autor; 2) los cumbes o palenques que se formaron en los alrededores de los asentamientos coloniales; 3) los pueblos fundados por negros y mulatos libres; y 4) un cuarto tipo de poblamiento, ordenado por las autoridades en 1702 para reducir en poblados a los indios, españoles, negros y mulatos libres que vivían dispersos y sin control de las autoridades.

Las fundaciones descritas por Ramos Guédez entrañaron procesos de apropiación territorial, resignificación de patrones impuestos, creación de formas culturales y construcción de identidades, que incluso para la primera categoría generaron dinámicas socio-culturales ajenas al proyecto civilizatorio de las autoridades coloniales. Tales proyectos subalternos se han mantenido en un proceso de creación y re-creación continua, incluso hasta el presente. Así lo demuestran las investigaciones históricas y antropológicas que se han realizado en torno al tema y que han contribuido también al desarrollo de un imaginario sobre lo afro-

venezolano, cuyas bases conceptuales pueden encontrarse, por ejemplo, en los trabajos de Jesús “Chucho” García (2005).

Hasta ahora la mayoría de las investigaciones, así como la representación política sobre la afrovenezolanidad (García, 2005), se han ubicado en el paradigma afrocentrista (Toasijé, 2014), a partir del cual se ha resaltado la ancestralidad africana de los descendientes de esclavizados en Venezuela, dejando de lado la redes de relaciones que han entrañado la transformación de matrices culturales originarias a partir del encuentro de múltiples intersubjetividades, que desde el período colonial hasta el presente se han formado entre los afrodescendientes y otros sectores de la sociedad. No obstante, desde principios del siglo XXI algunos investigadores hemos comenzado a explorar las tramas culturales, así como las relaciones políticas creadas entre afrodescendientes e indígenas (Tiapa, s.f.; Estraño y Pérez, s.f.; Pérez, 2000; Pérez y Perozo, 2003; Ruetter, 2011; Pérez y Estraño, 2013), formulando las primeras indagaciones acerca de esos modos de existencia subalternos que se ocultan detrás de los imaginarios, de las categorías nominales y de las representaciones creadas desde los diferentes lugares del poder.

Al respecto, en su texto Ramos Guédez solamente desarrolló las tres primeras formas de poblamiento, dejando pendiente la exploración del cuarto tipo de fundaciones, que a diferencia de las anteriores no necesariamente se mantuvieron en las cercanías de las regiones donde se concentraron las principales actividades económicas del período colonial. Por el carácter aparentemente más heterogéneo de sus primeros habitantes, dichas fundaciones se enmarcaron en las referidas políticas de mestizaje, lo cual podría explicar que no hayan sido incluidas en el imaginario de lo afrovenezolano. De hecho, bien podrían categorizarse dentro de las llamadas sociedades criollas, un tipo de fundación creado a partir de la confluencia de individualidades y grupos subalternos, que configura un interesante espacio para el estudio del surgi-

miento de sociedades e identidades fronterizas cuya aparición ocurrió en el oriente de Venezuela, los llanos y al sur del Orinoco, donde la estructura de la sociedad colonial colindaba con otras estructuras ajenas a su control (Tiapa, s.f.). Tal es el caso de las fundaciones promovidas por las autoridades españolas en la Guayana española, a mediados del siglo XVIII, cuyo desarrollo exploraremos a continuación.

3. LOS PUEBLOS MIXTOS Y “DE ESPAÑOLES” AL SUR DEL ORINOCO.

Desde los inicios de la conquista española en el siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII, el modelo de exploración, conquista y colonización centrado en las tierras costeras e insulares de las llamadas Indias Occidentales, implementado por la corona española, marcó un casi total abandono de las zonas interiores del actual territorio venezolano, particularmente del extenso territorio ubicado al sur del Orinoco. Las difíciles características geográficas y ambientales, por un lado, y la férrea resistencia de los caribes, en alianza con los holandeses (Whitehead, 1988; Civrieux, 1976), por el otro, mantuvieron a la región guayanesa libre de asentamientos españoles y durante más de doscientos años el único centro poblado que existió fue la “ciudad” de Santo Tomé, un pequeño pueblo fundado inicialmente en las riberas del Orinoco, cerca de su confluencia con el Caroní (Perera, 2006).

Esta dificultad de los españoles para conquistar de hecho la inmensa provincia de Guayana creó las condiciones para que otras potencias europeas, Inglaterra, Francia y Holanda, tomaran progresivamente los territorios de la zona costera oriental que actualmente forman las Guayanas Inglesa, Francesa y Surinam. Entre los siglos XVI y XVIII los holandeses instalaron factorías en el río Esequibo y formaron vínculos comerciales con los indígenas de la región, principalmente kariññas, o caribes de acuerdo

con la denominación de la época (Civrieux, 1976), y gracias a ellas garantizaron el acceso y relativo control de las vías fluviales y comerciales de los ríos Ventuari, Caura, Paragua y Caroní. Durante los siglos XVI y XVII la Corona española no dio especial importancia a estos avances y los gobernadores de la provincia, así como los misioneros de las órdenes religiosas asignadas a la región, enfrentaron muchos problemas en sus intentos por controlar y reducir a los indígenas en pueblos de misión, principalmente por la carencia de apoyo militar y de recursos para enfrentar los continuos ataques caribe-holandeses.

A pesar del relativo desinterés de las autoridades, tras casi dos siglos de intentos fallidos, en los años 20 del siglo XVIII los representantes de las tres órdenes religiosas con mayor trayectoria en la exploración del Orinoco, los franciscanos observantes, los jesuitas y los capuchinos catalanes, habían acumulado suficiente experiencia y conocimientos de la región como para proponer y aplicar sus propias estrategias de avance. Estas intenciones confluyeron en una concordia promovida en 1734 por el entonces gobernador de la Provincia de la Nueva Andalucía, Carlos Sucre (1731-1740), a partir de la cual las tres órdenes se dividieron el territorio guayanés (Gómez, 1967). El propósito del acuerdo fue generar acciones en conjunto de las fuerzas religiosas y las militares, para doblegar la resistencia caribe y controlar las rutas fluviales del Orinoco y sus afluentes, que formaban las principales vías para el comercio caribe-holandés (Gómez, 1967; Perera, 2006).

Tras la concordia, los 20 años que siguieron presenciaron el avance progresivo de los jesuitas en el alto Orinoco y de los capuchinos catalanes en el eje Paragua-Esequibo, que implementaron la reducción misional de poblaciones no caribes, a través de incursiones que en el caso de los capuchinos estuvieron acompañadas de milicias (Civrieux, 1976). Mientras tanto los observantes también prepararon un grupo armado con negros, mulatos y mestizos de los Valles de Aragua, donde fundaron dos pueblos,

llamados villa de San Bautista de Aragua, hoy Aragua de Barcelona, en 1734, y El Pao en 1744. El objetivo de los observantes era reforzar la defensa de sus poblados y avanzar hacia el Orinoco (Gómez, 1967). Ya para ese entonces la visión de los jesuitas y franciscanos, compartida por Sucre, coincidía en la necesidad de reforzar las misiones con pueblos de españoles, los cuales además de ayudar a “civilizar” y transmitir hábitos cristianos a los indígenas, asegurarían el control y defensa del Orinoco (Román, 1970). Siguiendo esta línea los misioneros franciscanos propusieron formar un triángulo de poblaciones españolas entre Mamo, El Pao y el Caura (Ojer, 1966). Al mismo tiempo, ya desde los años 20 los jesuitas habían sugerido la estrategia de atraer negros, mulatos y pardos como habitantes, especialmente a la región del Caura (Román, 1977).

Mientras tanto el siglo XVIII trajo consigo importantes movimientos en la península. En el marco de las Reformas Borbónicas, las autoridades españolas implementaron un conjunto de medidas políticas y económicas que tuvieron una clara repercusión en las colonias ultramarinas. Entre los propósitos fundamentales de las reformas estuvieron aumentar los controles de las colonias, buscando erradicar el contrabando y posicionarse en los territorios marginales, para generar nuevos y mayores ingresos (Lucena, 1996; 1993). Para lograr tales objetivos era fundamental el conocimiento territorial y la fundación de pueblos de españoles que estuvieran bajo el control de agentes de la corona y no de la iglesia católica, un propósito que dio paso a una serie de expediciones al continente americano, dentro de las cuales tuvo particular impacto para la región guayanesa la Expedición de Límites al Orinoco (1754-1761).

En 1754 los agentes de la expedición llegaron a la región con el plan de fijar límites con la Guayana portuguesa, tomar medidas para frenar el avance de las potencias vecinas, especialmente los holandeses, así como realizar exploraciones y fundaciones

orientadas a restar el poder de los misioneros sobre la región. Para lograr los dos últimos propósitos, los agentes de la expedición, dirigidos por el capitán José de Iturriaga, tenían la tarea de fundar pueblos de españoles que estuvieran bajo la administración de agentes militares, pero además, debían dar la libertad a los cimarrones del Esequibo para ganarlos a la tarea del poblamiento y defensa territorial de la región (Ramos, 2016 [1946]).

3.1. Fundaciones en el alto Orinoco

Entre 1758 y 1760 José de Iturriaga ordenó la fundación de varios pueblos: en el alto Orinoco en 1758 San Fernando de Atabapo, San José de Maipures y Santa Bárbara. Un año después, en la misma región fueron fundados San Carlos de Río Negro y San Felipe, así como el fuerte de Buena Guardia de Casiquiare. También en 1759 Iturriaga fundó Ciudad Real y Real Corona, en el Orinoco medio (Lucena, 1998; Perera, 2006; Del Rey, 2007).

A pesar de su intención inicial de mantener a los indígenas aislados de otros pobladores, las dificultades para atraer y mantener habitantes de otras regiones hicieron que aquellos “pueblos de españoles” terminaran siendo ocupados principalmente por indígenas de la región, pero también por personas de “sangre mezclada”, quienes fueron considerados vasallos de la corona y por lo tanto, “españoles”. Pero en realidad aquellos pobladores fueron individuos y grupos provenientes de otras provincias y de orígenes diferentes: indígenas guaiqueríes de Margarita, pardos, mulatos, mestizos provenientes de las provincias de Caracas y los Llanos, reos a los que se otorgaba la libertad y fugitivos del Esequibo a quienes también se les concedió la libertad, con la condición de convertirse a la fe católica, y por supuesto, jurar defender los intereses del Rey de España (Lucena, 1998).

Entre los registros sobre los habitantes de aquellos “pueblos de españoles”, encontramos por ejemplo, el siguiente comentario

del Padre Felipe Salvador Gilij:

[Ciudad Real] es una de las poblaciones del Orinoco... sus habitantes son todos españoles, en el sentido en que llevan este honroso nombre en América no solo los blancos sino los mestizos, los mulatos y los negros mismos que hablan en español.(Gilij, 1987 [1768]: 73)

Posteriormente, como lo veremos en las siguientes páginas, la misma estrategia de los agentes de la Expedición se replicaría en las acciones de los gobernadores de la Provincia de Guayana. Por ello, a pesar de la ausencia de censos que discriminen la condición étnica de los pobladores, la información que arrojan los padrones de Ciudad Real y Real Corona, así como las menciones esporádicas de agentes de la corona y exploradores (Humboldt, 1985 [1814]; Lucena, 1998), permiten inferir que la mayoría de la población no indígena que hizo vida en los pueblos fundados en el sur del Orinoco fue de origen africano², una característica que sin embargo desapareció en el trato que se les dio en la correspondencia de la época, como lo muestra, por ejemplo, el siguiente fragmento de Fr. Julián de Arriaga, en una carta dirigida al Gobernador de la Provincia de Guayana, Don Manuel Centurión, en 1773:

Por dos cartas de V.S. de 15 de febrero último, y documentos que incluyen, queda enterado el Rey de los progresos, y aumento de 43 pueblos de españoles, e indios establecidos en esa comandancia desde el año de 66 con el número de habitantes, sementeras y cabezas de ganado mayor...(Arriaga en González, 1984: 184)

La Expedición de Límites al Orinoco culminó oficialmente

en 1761. En los años siguientes la mayoría de los pueblos fundados en el alto Orinoco fueron abandonados y después refundados y poblados por indígenas, mientras que los del Orinoco medio se mantuvieron y hoy en día permanecen: Ciudad Real es hoy en día San Pedro de las Bonitas, y Real Corona, fundada en la antigua misión franciscana de Moitaco, hoy en día también persiste (Ramos, 2016 [1946]). Pero además la expedición dejó una impronta en el proyecto colonizador del territorio guayanés. La exploración de recursos naturales permitió delinear importantes objetivos en cuanto a la apertura de líneas de exploración, explotación y comercialización de productos como la canela, la quina y los cacahuales silvestres del alto Orinoco y el Paraguamuxi. Asimismo, surgió el interés por los recursos madereros y se reiniciaron las exploraciones de oro y plata en la región del Caroní, ya probadas en los gobiernos de Sucre (1731-1740) y Espinosa (1740-1745). No obstante, para alcanzar este desarrollo económico era necesario lograr el control territorial y por ello parte de las recomendaciones emanadas de la expedición fueron la creación de un sistema de comunicaciones fluviales y terrestres, asegurado por una red de pueblos y puestos fortificados (Ojer, 1966).

En 1766 Manuel Centurión fue designado como gobernador de provincia, siendo una de sus principales tareas seguir los planes de control territorial y desarrollo económico de Guayana (Gonzalez, 1984). Como parte del plan, el nuevo gobernador debía continuar la política de poblamiento español. Al igual que Iturriaga, aquél militar era un fiel seguidor de la visión regalista, según la cual era necesario disminuir el control de la iglesia sobre la gente, las tierras y los recursos de las colonias. Pero Centurión además defendía la fundación de pueblos mixtos, formados por indígenas y españoles, ya que para el gobernador era necesario promover el mestizaje y la progresiva “integración” de los indígenas al “mundo civilizado” y por ello durante su administración, también promovió la fundación de pueblos mixtos y de “español-

les” (Centurión, 1893 [1778]; Ojer, 1966).

La misión pobladora de Centurión implicaba crear las condiciones para que Guayana se abriera al comercio regional e internacional. De acuerdo con su visión, el control del Orinoco y sus afluentes permitiría abrir las vías para garantizar la comunicación comercial a través de Guayana entre las provincias de Barinas, los Llanos y el interior de Venezuela con las costas de Cartagena, Maracaibo, Santa Marta y Cumaná (Centurión, 1893 [1778]). Siguiendo este objetivo propuso un plan que incluía la creación de un camino de tierra que conectara el alto Orinoco con el Caura y llegara hasta la Angostura, capital de provincia. En 1776 envió una comisión comandada por Antonio Santos de la Puente a recorrer los ríos Caura y Erevato, atravesar la sierra Maignalida, bajar por el Manapiare al Ventuari y por tierra llegar al sitio de La Esmeralda. Esta era la ruta que quería abrir Centurión para evitar el recorrido fluvial entre la boca de navíos, ubicada en el delta del Orinoco, hasta San Carlos de río Negro, que duraba al menos dos meses y medio (Solano, 1984). El control de este camino sería asegurado a través de fuertes y pueblos ubicados en lugares estratégicos. Siguiendo esta estrategia el primer pueblo fundado fue La Esmeralda, al pie del cerro Duida en la confluencia del Casiquiare con el Orinoco, en lo alto del gran río.

Las exploraciones de los agentes de la expedición de límites hacia el alto Orinoco comenzaron en 1758, cuando Francisco de Bobadilla fue encargado de comprobar la existencia de cacao, hacer contacto con los yekuanas (primeros informantes sobre aquellos árboles en la región), y elegir el lugar más apropiado para la instalación de un puesto o fuerte en el río Casiquiare (Arellano, 1982). Posteriormente Apolinar Diez de la Fuente realizó una segunda incursión en 1760, a partir de la cual propuso la fundación de una ciudad en un sitio que se llamaría Esmeralda, por creer que las rocas que formaban el cerro Duida eran de esta piedra preciosa (Diez de la Fuente en Ramos, 2016 [1946]). Pero no fue

sino hasta 1767 cuando, después de otras expediciones y bajo la administración de Manuel Centurión, se realizó la fundación de San Francisco de La Esmeralda, siendo sus primeros pobladores indígenas principalmente yekuanas y arauacos, a los cuales Centurión agregó familias de “españoles” que había logrado reclutar para tal propósito (Arellano, 1982).

No hay mayor información acerca de aquellos “españoles” que complementaron la fundación de La Esmeralda. Pero en 1800 a su paso por aquella región, Humboldt (1985 [1814]) reportó que el poblado tenía ochenta habitantes, y que a pesar de su pequeño tamaño se hablaban tres lenguas indígenas, siendo la principal la yekuana. Asimismo relató lo siguiente:

Sorprendiéronos encontrar en la Esmeralda muchos zambos, mulatos y otras gentes de color que, por vanidad, se llaman españoles y se creen blancos porque no son rojizos, como los indios. Estas gentes viven en miseria más espantosa. La mayor parte de ellos ha sido desterrada aquí. Para fundar apresuradamente las colonias en el interior del país en el que se quería prohibir la entrada a los Portugueses, Solano había recogido en los Llanos y hasta en la isla de la Margarita, vagabundos y malhechores que la justicia había perseguido inútilmente hasta entonces, y los hacía remontar el Orinoco para unirles con los desterrados indios que había secuestrado en los bosques (Humboldt, 1985 [1814]: 343).

Humboldt parece confundirse en relación con el momento e identidad del fundador del poblado, atribuyéndoselo a Francisco Solano, agente de la expedición de límites. Pero más allá del aparente error, coincide con las fuentes señaladas hasta ahora, en cuanto al origen de aquellos “fundadores españoles”. A continua-

ción el explorador alemán continúa su relato, señalando que a pesar de su riqueza en recursos naturales, con pródigas plantas silvestres de cacao, cambur, añil, caña de azúcar y piña, el sitio era considerado un lugar de destierro por los habitantes y misioneros observantes de la región debido a su lejanía, sus condiciones climáticas caracterizadas por el excesivo calor y la abundancia de mosquitos. Estas razones, argumenta, fueron causa de que el proyecto fundador inicial fracasara tras la desertión de la mayor parte de sus primeros habitantes, unos hacia el Caura y el Caroní, otros hacia Brasil.

Desde su precaria fundación hasta el presente y debido a su ubicación estratégica entre los ríos Negro (Brasil) y Orinoco (Venezuela), La Esmeralda ha consolidado su valor estratégico en la geopolítica nacional y hoy en día es la capital del municipio Alto Orinoco. En la actualidad su población es multiétnica con presencia de arawakos y criollos, siendo los yekuana sus principales habitantes, los mismos que defienden que el poblado forma parte de sus territorios ancestrales (Jiménez y Perozo, 1994; Jiménez, 2015). Más allá de este reclamo y afirmación de territorialidad, para nosotros incuestionable, nos preguntamos si aquellos afrodescendientes que fueron casi obligados a participar como reforzamiento “español” en la fundación del poblado, simplemente desaparecieron al desplazarse, o tal vez formaron vínculos de parentesco con indígenas de la región sembrando el germen de los que hoy se consideran pobladores criollos, aquellos que entre otras actividades se desempeñan como “buhoneros” (Jiménez, 2015) y como tal se desplazan constantemente entre territorios nacionales y fronterizos de la región.

3.2. Fundaciones en el Caura

Siguiendo el plan propuesto, Centurión alentó nuevas fundaciones de pueblos mixtos en el Caura: San Carlos (1767), San

Luis de Erevato (1771), San Pedro de Alcántara (1775). Todos mantenían una ubicación estratégica en las riberas del río para asegurar la comunicación entre el alto y medio Orinoco. Principalmente San Luis, que por su ubicación en la boca del río Erevato aseguraba y protegía la transición con el Ventuari. En 1773 el gobernador había mandado a construir un fortín con tropa y artillería y dos años después el poblado contaba con 161 habitantes, entre ellos algunos fugitivos de Esequivo, unos libres y otros esclavos del Rey (Gómez, 1967: 159-161). Aparecen por primera vez referencias directas de los fugitivos del Esequibo, en lo que se muestra como una microsociedad con una clara complejidad étnica y jurídica, al mencionar la presencia de indígenas, cimarrones, negros libres y esclavizados.

Pero además de los pueblos mencionados, hay indicios de que Centurión proyectó la fundación de otro pueblo en las riberas del Caura, posiblemente San Luis de Guaraguaraico, al promover el desplazamiento de los primeros habitantes de San Francisco de Iniquiare hacia el raudal de Mura, tal y como lo señala el siguiente fragmento:

El pueblo [San Francisco de Iniquiare] había sido fundado en 1772 con indios de la nación paudacota; contaba al presente con 192 almas [1775]. La casa del misionero servía de iglesia. Les habían hecho recoger prematuramente sus labranzas para dar principio a una fundación que dicen van a hacer en Mura, donde hoy hay tres soldados casados que se ponen de vecinos y unos negros fugitivos del Landa (Gómez, 1967: 161).

Es posible que “Landa” sea una contracción de “Holanda”, lo cual dejaría claro que se referían a los fugitivos de la vecina colonia holandesa de Esequibo y Demerara. Por otro lado

San Francisco de Iniquiare también era conocido como Aripao (Caulín, 1966 [1779]) y el pueblo fundado en el raudal de Mura fue San Luis de Mura o Guaraguaraico, aparentemente refundado a finales de los 80 del siglo XVIII por el gobernador Miguel Marmión (1785-1790) (Marmión, 1999 [1788]). Esta información aporta nuevas perspectivas acerca de tal fundación, hasta ahora no consideradas en la literatura histórica y antropológica de este pueblo que ha sido caracterizado como el único que ha persistido de aquellas fundaciones de pueblos mixtos promovidas por Centurión en las riberas del Caura (Pérez, 2000; Extraño, 2014).

3.3. El caso del eje Caroní-Esequibo

En 1771 Centurión fundó la “ciudad” de San Gabriel de Güirior, ubicada en la cabecera del río Paragua. Junto con La Esmeralda y San Luis de Erevato, este poblado formaba parte de los tres puntos ubicados en los confines de las misiones del río Caroní, Caura y alto Orinoco (Humboldt, 1985 [1814]), establecidas para proteger y controlar el paso hacia las principales rutas fluviales del sur del Orinoco. Por su ubicación, Güirior entraba en la administración capuchina. Sin embargo, debido a las pugnas entre Centurión y los misioneros de aquella orden religiosa, el gobernador no asignó al poblado el carácter de centro misional, por lo que tuvo una corta existencia en comparación con el resto de los pueblos del Caroní (Consejo de Indias, 1984 [1776]).

A diferencia de las políticas de los observantes, los capuchinos catalanes defendían la idea de mantener a los indígenas aislados de otros segmentos étnicos y sociales, una posición que lograron sostener contra la visión de Centurión, quien no logró intervenir en su sistema misional (Gonzalez, 1984). Sin embargo, debido a las frecuentes fugas de los indígenas estos misioneros también acudieron a la estrategia de los pueblos de españoles, con el objetivo de tener aliados a la hora de hacer entradas,

es decir, expediciones para atraer indígenas y para capturar a los fugitivos. Pero los capuchinos fueron más exitosos al atraer familias de origen europeo, lo cual pudiera atribuirse al prolífico sistema económico que desarrollaron, gracias a la instalación de hatos ganaderos complementados con la agricultura y con la incipiente exploración y explotación de los yacimientos auríferos de la región (Alvarado, 1979 [1755]; Diguja, 1979 [1761]). En 1762 los capuchinos fundaron la villa de San Francisco de Upata y en 1770 Barceloneta, ambas con familias canarias que llevaron algunos esclavizados para la el trabajo en sus cultivos (Anónimo, 1979 [1745]; Mello, 1979 [1765]).

Otra notable diferencia entre los capuchinos y los observantes fue su costumbre de enviar informes sobre el estado y habitantes de sus poblaciones a sus superiores, que de manera más o menos sistemática comprenden el período entre 1743 y 1816. De esos documentos, compilados por Carrocera (1979), llama la atención la ausencia de referencias acerca de rochelas o cumbes en la región, o sobre presencia de cimarrones en los pueblos de misión. Este dato coincide con la información suministrada por Princep (1975) en cuanto al estado de las misiones capuchinas tras la Guerra de la Independencia, donde encontró habitantes indígenas y sólo en dos ocasiones mencionó algunos esclavizados en los hatos cercanos a Upata.

Entonces, ¿qué sucedió con los fugitivos del Esequibo? Hasta los años 60 del siglo XVIII el cimarronaje desde el Esequibo hacia el Orinoco fue obstaculizado por los caribes, quienes actuaron como cazadores de fugitivos y mercenarios de los holandeses (Harris y Villiers, 1911; Civrieux, 1976). Una vez que los misioneros y militares españoles controlaron el sur del Orinoco, los caribes se replegaron y la información que se desprende de las fuentes históricas es que los fugitivos del Esequibo utilizaron las rutas comerciales para llegar a las misiones capuchinas, y de allí fueron enviados, o se desplazaron hacia la capital de la pro-

vincia, formando asentamientos alrededor de Angostura bajo la condición de negros libres. En 1788 el Gobernador Miguel Marmión reportó el envío de morenos fugitivos del Esequibo hasta el Caura. De acuerdo con el informe, una vez allí, bajo la tutela de los militares que controlaban la región, aquellos nuevos pobladores se dedicaron a la agricultura, y por todo ello se esperaba que llegarían a ser de alguna utilidad y al contrario en la capital y sus contornos, [donde estaban] aumentando ya considerablemente su número, [razón por la cual] empezaban a ser perjudiciales y a dar cuidado (Marmión, 1999 [1788]: 250).

Nuevamente Marmión hace referencia a San Luis de Guayaraico, develando que el poblado era utilizado para reubicar parte de los fugitivos del Esequibo que se concentraban en Angostura. En el mismo informe Marmión también menciona a los cimarrones que poblaban los territorios limítrofes de las colonias holandesas y señala que la unión entre aquellos y los indígenas podría ser peligrosa para los habitantes de la Guayana española.

3.4. Fundaciones en el Orinoco medio

De las fundaciones hechas por Centurión las que alcanzaron mayor permanencia en el tiempo fueron las del Orinoco medio. En 1771 en las cercanías del río Aro fueron fundadas las villas de Carolina y Borbón, ambas con pobladores “españoles” e indígenas (Callejón et. al. 1884 [1771]; Díaz de Arce, 1984 [1772]). En 1773 fue fundado San Isidro de la Piedra “con 203 individuos, sacados la mayor parte de la antigua fundación de Uyapí” (Gómez, 1981: 63). Ese mismo año se fundó la villa de Caicara en la desembocadura del Cuchivero, frente a la antigua misión jesuita de Cabruta. Al igual que Carolina, Caicara tuvo pobladores que a su costa de ellos han venido de la provincia de Caracas para el mejor comercio del Orinoco y seguridad de las nuevas reducciones de indios del Erevato y del Ventuario (Callejón et. al. 1884 [1771]).

En 1769 Centurión entregó a sacerdotes seculares las misiones capuchinas de Maruanta de habitantes waraos, y Panapana, con habitantes caribes, reforzando ambos poblados con algunas familias “españolas” (Callejón et. al. 1884 [1771]).

4. LOS PLANES DE POBLAMIENTO DESPUÉS DE CENTURIÓN

En 1776 Centurión salió de la Gobernación de Guayana y se creó la Intendencia de Ejército y Real Hacienda de Venezuela, una institución que realizó nuevas reformas destinadas a incrementar el control español sobre el actual territorio venezolano. Su primer intendente, José de Ávalos, trazó un nuevo plan para Guayana, esta vez centrado en la revitalización del Orinoco medio y el poblamiento de la región ribereña comprendida entre Angostura y el Esequibo. Como primera consecuencia el plan fundador de Centurión se paralizó, Ávalos encargó a Felipe de Inciarte la tarea de explorar la región de Pomerón, comprendida entre el Orinoco y el Esequibo, y llevar a cabo un plan fundador que una vez más incorporó a los fugitivos del Esequibo. Dicho plan, nunca se ejecutó, pero resulta interesante que parte del plan contemplaba la fundación de pueblos mixtos, sin otorgar cargos de poder a los descendientes de africanos e intercalando dichos pueblos con haciendas y hatos de blancos (Lucena, 1992).

5. LA POBLACIÓN GUAYANESA DE INICIOS DEL SIGLO XIX

En su caracterización de la población de Guayana para principios de la era decimonónica, Cunill (1987) describe Angostura como el centro de mayor densidad poblacional de la provincia, con un 16,5% de la población en gran parte conformada por suburbios “vivificados por indígenas mestizados, negros, zambos y pardos” (p. 848), un tipo de poblamiento que se replicaba en las

villas de San Antonio de Upata y San Isidro de la Barceloneta, ubicadas en los alrededores del Caroní. Asimismo, el autor señala que las regiones del alto Orinoco y Caroní estaban habitadas exclusivamente por indígenas de diferentes grupos que habían sido nucleados en pueblos de misión, un tipo de poblamiento que se diferenciaba del Orinoco medio caracterizado por islotes de poblamiento negro y mestizo en el corredor de villas orinoquenses y en el bajo Caura. A partir de 1815 la irrupción de la Guerra de la Independencia trajo profundas alteraciones en la vida de Guayana, arrasando con los pueblos de misión y generando nuevos desplazamientos de toda la población. No obstante, los informes de viajeros encargados por el gobierno republicano de dar cuenta sobre el estado de las poblaciones de Guayana para la época, indican que el patrón de poblamiento mixto del Caura y Orinoco medio se mantuvo a pesar de la destrucción ocasionada durante el proceso independentista (Level, 1850).

6. CONCLUSIONES

Las políticas de control territorial implementadas por las autoridades españolas especialmente durante la segunda mitad del siglo XVIII, promovieron el desplazamiento de sujetos y grupos subalternos desde otras provincias del actual territorio venezolano, entre ellos negros, zambos, mulatos y otras gentes de color, a la vez que incorporaron a los fugitivos de las vecinas colonias holandesas. Desde la posición de los narradores españoles, estos grupos e individualidades fueron sumados, junto con indígenas y canarios al “proyecto civilizatorio” español. Pero si asumimos la narración de la misma historia desde el punto de vista de los descendientes de africanos, seguramente leeríamos que aquellos vagabundos, expresidarios, y particularmente los fugitivos de las provincias vecinas se valieron de las políticas de poblamiento español para desarrollar sus propios proyectos de vida sin ser per-

seguidos, y también que su desempeño como parte de la sociedad de entonces resultó vital para el proyecto civilizatorio español, ya que actuaron como agentes de frontera en zonas de alto valor estratégico por su ubicación geopolítica.

La información obtenida sobre las fundaciones de pueblos de españoles en la Guayana colonial asoma nuevas perspectivas en torno al poblamiento de diversas regiones de la actual Guayana venezolana. En primer lugar, es evidente la participación de afrodescendientes en el poblamiento de un territorio que hasta ahora no forma parte del imaginario de lo afrovenezolano. Los pueblos que han permanecido desde el siglo XVIII hasta el presente, en su mayoría ubicados a lo largo del Orinoco medio, son concebidos como comunidades criollas, producto de las políticas de mestizaje promovidas por Centurión (Fernández, 1995). Pero más allá de las caracterizaciones, la presencia y permanencia de estas comunidades invita a explorar las dinámicas socio-culturales, la memoria histórica y las construcciones de identidad que a través del tiempo se han formado entre afrodescendientes e indígenas, pero también con las individualidades y grupos que transitan permanentemente en un espacio de frontera tan dinámico como el eje del Orinoco.

En segundo lugar, la información histórica sobre el destino de los fugitivos del Esequibo en el Caroní nos resulta escasa e insuficiente. Los reportes hechos por las autoridades holandesas sobre el aumento del cimarronaje hacia el Orinoco durante la década de los 50 del siglo XVIII, indican que las fugas eran frecuentes, aunque siempre en pequeños grupos de 20 fugitivos aproximadamente (Harris & Villiers, 1911). Al respecto, una investigación de fuentes primarias de la región sería el paso siguiente en la indagación sobre asentamientos cimarrones y sobre los vínculos que formaron los fugitivos con los misioneros capuchinos y los indígenas de la región. De haber ocurrido, la posible formación y permanencia de asentamientos cimarrones en la re-

gión del Caroní representaría un poblamiento afrodescendiente anterior al que hasta ahora se conoce y que fuera realizado por los pobladores de las Antillas que llegaron durante el siglo XIX a la región del Callao, movidos por la explotación minera.

En tercer lugar, la estrategia de reforzar las fundaciones del sur del Orinoco con población afrodescendiente fue inicialmente practicada y sugerida por los misioneros franciscanos y jesuitas, que ya la habían implementado en la región de los llanos y oriente del país. Asimismo, las milicias empleadas por los misioneros y por los agentes militares también estaba integrada por pardos, mulatos y otras gentes de color. Todo ello sugiere que incluso antes de la Expedición de Límites los pueblos de misión de la región guayanesa ya eran espacios de intercambio cultural entre afrodescendientes e indígenas.

Para finalizar, las referencias de los agentes coloniales acerca de los asentamientos cimarrones que se formaron en las regiones limítrofes con la Guayana española también asoman temas hasta ahora inexplorados sobre los vínculos que formaron aquellos fugitivos con los indígenas del actual territorio venezolano, sobre la posible participación de los cimarrones en las redes de intercambio comercial indígena, y en un escenario teórico más amplio, sobre la persistencia y transformaciones de las redes culturales de los habitantes originarios de las Guayanas.

Notas

1 En el texto la categoría “Pueblos de españoles” tiene dos acepciones: cuando se usa sin comillas alude al proyecto fundacional de los agentes de la corona, orientado a realizar fundaciones con habitantes españoles o criollos, esto es, españoles peninsulares y sus descendientes nacidos en las colonias. Y cuando se usa entre comillas se refiere a los pueblos que efectivamente se fundaron, cuyos habitantes tuvieron orígenes étnicos distintos, no españoles, pero sin embargo recibieron tal tratamiento oficial.

- 2 Los estudios de Federico Brito Figueroa (1993) han demostrado que los sectores más bajos de la población colonial venezolana estaban formados por negros esclavos, libres, cimarrones y personas de “sangre mezclada”. Fueron estos sectores de orígenes africanos la mayor parte de aquellos vagabundos, personas con problemas con la ley, familias pobres, fugitivos y población carcelaria los que resultaron desplazados hacia los pueblos del sur Orinoco.

7. BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA SAIGNES, Miguel. 1984. Vida de los esclavos negros de Venezuela. Venezuela, Vadell Hermanos, Valencia.
- ALVARADO, Eugenio. 1979. Modo religioso y económico del vivir los padres, granjerías del común de las misiones como del particular de los padres, indios y demás agregaciones a ellas [1755]. En Carrocera, B. Misión de los capuchinos en Guayana. Vol. 1. Academia Nacional de la Historia, Caracas. Pp. 338-351.
- ANDERSON, Benedict. 1993. Comunidades imaginadas. Fondo de Cultura Económica, México.
- ANÓNIMO. 1979. Método que observan los PP. capuchinos catalanes para el gobierno de sí mismos y de los indios [1745]. En Carrocera, B. Misión de los capuchinos en Guayana. Vol. 1. Academia Nacional de la Historia, Caracas. Pp. 307-311.
- ARELLANO, Fernando. 1982. Una introducción a la Venezuela prehistórica. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- BRITO FIGUEROA, Federico. 1993. Historia económica y social de Venezuela. Universidad Central de Venezuela. Vol. 1. Ediciones de la Biblioteca, Caracas.
- CALLEJÓN, Andrés, OLEAGA, Andrés; MARTÍNEZ, Nicolás; FERNÁNDEZ, Francisco, FERRERAS, Félix. 1884. Certificación de abril de 1771. En Zaragoza, J. Contestación de Venezuela al alegato de Colombia. Est. Tipográfico de los sucesores de Rivadaneira, Madrid. Pp. 440-443.
- CARROCERA, Buenaventura. 1979. Misión de los capuchinos en Guayana. Vols. 1, 2 y 3. Academia Nacional de la Historia, Caracas.

- CAULÍN, Antonio. 1966. Historia de la Nueva Andalucía. Estudio preliminar y edición crítica de Pablo Ojer, S.J. [1779]. Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- CENTURIÓN, Manuel. 1893. Idea del coronel Manuel Centurión, Gobernador de la Plaza de San Sebastián, para fomentar la población y comercio de las provincias bañadas por el Orinoco y sus vertientes [1778] En Cuervo, A. Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia. Vol. 3. Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, Bogotá. Pp. 43-47.
- CIVRIEUX, Marc. 1976. Los caribes y la conquista de la Guayana española: etnohistoria Kariña. Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- CUNILL, Pedro. 1987. Geografía del poblamiento venezolano en el siglo XIX. Vol. 3. Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas.
- DEL REY, José. 2007. Los jesuitas en Venezuela. Las misiones germen de la nacionalidad. Vol. 5. Universidad Católica Andrés Bello. Pontificia Universidad Javeriana, Caracas-Bogotá.
- DÍAZ DE ARCE, Manuel. 1984. Real cédula al gobernador y comandante general de Guayana, por la que se confirma la licencia concedida por éste a D. Francisco Orencio Villasana fundar la villa de Carolina, en la margen septentrional del río Aroy [1772]. En González, M. Guayana y el gobernador Centurión (1766-1776). Academia Nacional de la Historia, Caracas. pp. 381-382.
- DIGUJA, José. 1979. Estado en el que se encuentra la existencia en que halló el Señor Coronel D. José Diguja Villagómez gobernador y capitán general de estas provincias, al tiempo que hizo la visita general de toda la gobernación, las misiones que están al cargo de los R.R.P [1761]. En Carrocera, B. Misión de los capuchinos en Guayana. Vol. 2. Academia Nacional de la Historia, Caracas. Pp. 28-30.
- ESTRAÑO, Karina. 2014. "La cultura afrovenezolana vista desde los aripaños, descendientes de cimarrones del Bajo Caura, Estado Bolívar". En Revista Venezolana de Ciencias Sociales, Vol. 20,

No. 1. pp. 57-78.

- ESTRAÑO, Karina y PÉREZ, Berta. s.f. Los Dueños: símbolos sagrados de Afroindianidad entre los Aripaeños, descendientes de Cimarrones del Bajo Caura, Venezuela. VI Coloquio internacional de religión y sociedad, Tucumán, Argentina, 25 - 27 de Junio de 2013
- FERNÁNDEZ, Américo. 1995. Historia y crónicas de los pueblos del Estado Bolívar. Publimeco, Barquisimeto.
- GARCÍA, Jesús. 2005. Afrovenezolanidad e inclusión en el proceso bolivariano venezolano. El Perro y la Rana, Caracas.
- GILIJ, Felipe. 1987 [1768]. Ensayo de historia americana. Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- GÓMEZ, Lino. 1967. Las Misiones de Píritu. Documentos para su historia. Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- GÓMEZ, Odilo. 1981. Misiones de los franciscanos en Venezuela. En Dussel, E. Historia general de la iglesia en América Latina. Colombia y Venezuela. Vol. 7. Ediciones Sígueme, Salamanca. Pp. 51-65.
- GONZÁLEZ, María. 1984. Guayana y el gobernador Centurión (1766-1776). Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- HARRIS, C., y VILLIERS, J. 1911. Storm Van's Gravesande. The rise of British Guiana. Vol. 1. London, Hakluyt Society.
- HUMBOLDT, Alejandro. 1985. Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente [1814]. Monte Avila, Caracas.
- CONSEJO DE INDIAS. 1984. Informe que el Consejo de Indias remite al Rey [1776]. En González, M. Guayana y el gobernador Centurión (1766-1776). Academia Nacional de la Historia, Caracas. Pp. 413-431.
- JIMÉNEZ, Simeón, PEROZO, Abel. 1994. Esperando a Kuyujani: Tierras, leyes y autodemarkación. Encuentro de comunidades ye'kuanas del Alto Orinoco. Asociación Otro Futuro Gaia - IVIC, Caracas.
- JIMÉNEZ, Zuleima. 2015. Kudadañano/La Esmeralda, municipio Alto Orinoco, estado Amazonas: de aldea yek'uana a conglomerado multiétnico. (T.G.) Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

- KLOR DE AKVA, Jorge. 1995. The postcolonization of the (Latin) American experience: a reconsideration of “colonialism”, “postcolonialism”, and “mestizaje” after colonialism. En Prakash, G. *Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press. Pp. 241-175
- LEVEL, Andrés. 1850. Informe sobre el estado actual de los distritos de reducción de indígenas, alto Orinoco, central y bajo Orinoco y medidas que reclaman. Imprenta de Diego Campbell, Caracas.
- LÓPEZ BORREGUERO, Ramón. 1875. *Los Indios Caribes*. Font y Torres Editores, Barcelona.
- LUCENA, Manuel. 1992. “Exploración y poblamiento en el bajo Orinoco, 1779-1787”. En *Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura*, Vol. 5, No 1, España. Pp. 59-78.
1993. *Laboratorio tropical. La expedición de límites al Orinoco, 1750-1767*. Monte Ávila, Caracas.
1996. *El reformismo de frontera. Una visión interdisciplinar*. En Guimerá, A. *El reformismo borbónico*. Alianza Editorial, Madrid. Pp. 265-276
1998. “Gentes de infame condición. Sociedad y familia en Ciudad Real del Orinoco (1759-1772)”. En *Revista Complutense de Historia de América*, No 24, España. Pp. 177-191.
- MARMIÓN, Miguel. 1999. Descripción corográfico-mixta de la Provincia de Guayana [1788]. En Lucena, M. *Viajes a la Guayana ilustrada. El hombre y su territorio Provincial*, Caracas. Pp. 245-264
- MELLO, Tomás. 1979. Cédula por la que se permite la fundación de villas de españoles en la misión de Guayana y se señala la finalidad de sus habitantes [1765]. En Carrocera, B. *Misión de los capuchinos en Guayana*. Vol. 2. Caracas: Academia Nacional de la Historia, Caracas. Pp. 56-57
- OJER, Pablo. 1966. Estudio preliminar. En Caulín, A. *Historia de la Nueva Andalucía [1779]*. Vol. 1. Academia Nacional de la Historia, Caracas. Pp. XIII-CCXCII.
- PERERA, Miguel. 2006. *El Orinoco domeñado*. Universidad Central de Venezuela. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Caracas.

- PÉREZ, Berta. 2000. "The journey to freedom of maroon forebears in southern Venezuela". En *Ethnohistory*, Vol. 47, No 3-4. Pp. 611-634.
- PÉREZ, Berta, ESTRAÑO, Karina. 2013. "Afroindianidad y mestizaje de resistencia. Los aripaños, descendientes de cimarrones en el Bajo Caura, Venezuela". En *Antropológica*. Vol. LVII, No. 119. Pp. 179-195.
- PÉREZ, Berta, PEROZO, Abel. 2003. "Prospects of mestizaje and pluricultural democracy: the venezuelan case of an imagined and a real venezuelan society". En *Anuário Antropológico/2000-2001*. Pp. 119-146.
- PRINCEP, Joseph. 1975. *Diario de un viaje de Santo Tomé de Angostura en la Guayana española, a las misiones capuchinas del Caroní*. Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas.
- RAMOS GUÉDEZ, Marcial. 2001. *Contribución al estudio de los esclavos negros en Venezuela*. Instituto Municipal de Publicaciones-Alcaldía de Caracas, Caracas.
- RAMOS, Demetrio. 2016. *El tratado de límites y la expedición de Iturriaga al Orinoco [1946]*. El Perro y la Rana, Caracas.
- ROMÁN, Manuel. 1970. *Respuesta al pliego de veinte, y uno de febrero de mil setesientos quarenta, que V.M. se dignó embiar al Prelado de las Misiones de Orinoco de la compañía de Jhesus [1742]*. En Gumilla, J. *Escritos varios*. Academia Nacional de la Historia, Caracas. Pp. 302-313.
- RUETTE, Krisna. 2011. *The left-turn of multiculturalism: indigenous and afrodescendant social movements in northwestern Venezuela*. Phd. Dissertation. The University of Arizona.
- SOLANO, José. 1984. *Carta del capitán general de Venezuela, D. José Solano, al secretario del Consejo de Indias, D. Julián de Arriaga. Da cuenta de los progresos de la provincia de Guayana desde el año 1766 [1771]*. En González, M. *Guayana y el gobernador Centurión*. Academia Nacional de la Historia, Caracas. Pp. 361-363.
- TIAPA, Francisco. (s.f.). *Hacia una Antropología Histórica del Cimarronaje: la configuración de las sociedades de frontera en el Oriente de Venezuela hacia finales del siglo XVIII*. Manus-

crito (Disponible en https://www.academia.edu/6419237/Hacia_una_Antropolog%C3%ADa_Hist%C3%B3rica_del_Cimarronaje_la_configuraci%C3%B3n_de_las_sociedades_de_frontera_en_el_Oriente_de_Venezuela_hacia_finales_del_siglo_XVIII)

TOASIJÉ, Antumi. 2014. Si me preguntáis por el panafricanismo y la afrocentricidad. Ediciones Wanafrica. Centro Panafricano. Centro de Estudios Panafricanos, Madrid.

WHITEHEAD, Neil. 1988. Lords of the tiger spirits. Foris Publications Holland, Dordrecht, Holanda.

LA ANTIGUA Y DESCONOCIDA HACIENDA SAN FAUSTINO*

ALTEZ, YARA

Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas
Correo electrónico: yara.altez@gmail.com

RESUMEN

Se presenta a continuación un adelanto más de los estudios que se vienen efectuando sobre la parroquia Caruao en el estado Vargas de Venezuela. En esta oportunidad se habla de la Hacienda San Faustino, antigua unidad productora de cacao trabajada por esclavizados africanos desde el siglo XVIII y luego por sus descendientes, ubicada en la parroquia Caruao. Se conoce de la misma por la investigación documental efectuada en archivos históricos de Caracas y La Guaira, pero también por el registro arqueológico y la memoria oral recabados en el proyecto de investigación "Antropología de la parroquia Caruao" (APC) durante los años noventa del siglo XX. Con este artículo se quiere honrar a los esclavizados de San Faustino, de quienes hoy ya no se halla memoria alguna, aun cuando sus llantos y lamentos se escuchan por las noches.

PALABRAS CLAVE: Esclavizados, afrodescendientes, haciendas, cacao, historia.

THE ANCIENT AND UNKNOWN SAN FAUSTINO HACIENDA

ABSTRACT

Below is a preview of the studies that are being conducted on the Caruao parish in the Vargas state of Venezuela. On this occasion we talk about the Hacienda de San Faustino, an old cacao production unit worked initially by enslaved Africans and then by their afro-descendants, located in the Caruao parish since the 18th century. It is known from the same by the documentary research carried out in historical archives of Caracas and La Guaira, by the archaeological record and the oral memory collected in the research project "Anthropology of the Caruao parroquia" (APC) in the nineties of the XXth century. With this article we want to honor the enslaved of San Faustino, of whom today there is no memory, even when their cries and laments are heard at night.

KEY WORDS: Enslaved, plantations, cocoa, history.

*Fecha de Recepción: 10-12-2017. Fecha de Aceptación: 09-01-2018.

1. INTRODUCCIÓN

Según consta en el muy antiguo y conocido informe de Pedro José de Olavarriga,¹ realizado entre 1720 y 1721, la Hacienda de San Faustino ya era propiedad en aquel momento de Don José Manuel de Liendo, esposo de Doña Beatriz Blanco, con quien tuvo varios hijos y nietos. La hacienda quedaba ubicada en la actual parroquia Caruao, casi en el centro de la zona Norte y costera de Venezuela. No fue una extensión grande pero sí representó un ejemplo más de la tenencia de la tierra y la propiedad de esclavos durante la colonia. Tenía vecindad con otras haciendas, principalmente con la de Todasana y con el Pueblo de Negros Libres llamado La Sabana. No sobrevivió al paso del tiempo como poblado, lo cual sí aconteció con otras propiedades del lugar. Hoy en día es casi inexistente la memoria oral que pueda reportar a San Faustino como antigua hacienda de cacao. Actualmente, en parte de sus predios se encuentra asentado un agricultor local preocupado por su historia, quien se puso en contacto con el equipo de investigación de “Antropología de la parroquia Caruao” (APC)² debido a tal interés.

Los datos de San Faustino hacen parte del repositorio documental recolectado por APC. Aquí se presenta una síntesis que condensa información sobre los esclavizados de esa hacienda, extraída de inventarios de la propiedad y matrículas parroquiales del siglo XVIII, época plena de comercio cacaotero en la Provincia de Venezuela. Se ha realizado un esfuerzo por interpretar la información de los documentos transcritos en antiguos archivos de Caracas y La Guaira, aun cuando allí los datos sobre esclavos nunca son amplios ni satisfacen las expectativas. Sin embargo, permiten identificar algunos detalles de parentesco y constitución de grupos familiares -por ejemplo- entre otros indicios, tal como se verá a continuación. Éste es sólo un primer intento de interpretación de esos datos históricos documentales. La mayor labor aún

aguarda por su ejecución.

2.PRIMERAS NOTICIAS DE LOS ANTIGUOS HABITANTES DE SAN FAUSTINO

Don José Manuel de Liendo y su esposa Doña Beatriz Blanco tuvieron una prolífera descendencia. Sin poder precisar desde cuándo exactamente los Liendo se convirtieron en amos de la hacienda San Faustino en la “costa arriba del puerto de La Guaira”, sí es posible asegurar que Don José Manuel y su mujer la habían adquirido desde hacía ya un buen tiempo. Ciertamente, en una matrícula de feligreses realizada el 29 de diciembre de 1718, en el territorio que se conoce hoy como parroquia Caruao, aparece listado el Valle de San Faustino siendo propiedad de Don José de Liendo. Del mismo modo que en los otros valles de Caruao, vivían allí esclavizados africanos junto a otros ya criollos (en su mayoría afrodescendientes), confinados en ese sitio sólo con el objeto de producir cacao, quienes generalmente estaban a las órdenes de los mayordomos pues los amos no solían residir en las haciendas de manera permanente. En esa misma matrícula de 1718 se encontraron los nombres de aquellas personas, su lugar de procedencia, sus posibles edades y el parentesco o la relación que les unía en algunos casos, según la siguiente transcripción:

Francisco (roto el papel) negro Tari como de 18 años
casado con Marta criolla como de 40 años

Domingo Tari como de 60 años casado con Luisa negra
Tari como de 59 años

Domingo Luango como de 50 años casado con (ilegible)
luanga como de 56 años

Andrés Corro como de 40 años casado con Catharina
luanga como de 38 años

Diego negro Tari como de 42 años casado con Paula

criolla como de 16 años
Salvador tari como de 43 años
Antonio tari como de 38 años
Gabriel criollo como de 43 años
Juan Antonio criollo como de 14 años
Jorge criollo como de 10 años
Faustino criollo de 8 años
Juanico criollo de 1 año
Tibursia criolla de 9 años

(Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección Matrículas Parroquiales, Carpeta N° 32, Legajos 13 y 19).

Ellos fueron los esclavos de San Faustino en 1718. Dieciocho personas de las cuales nueve serían africanos. Significa que el 50% había sido víctima ya no sólo de la esclavitud sino de la trata negrera directamente. Pasado el tiempo, el 27 de diciembre de 1735 fallece Don José Manuel de Liendo, quien deja sus bienes y propiedades como herencia a su vasta familia. Entre dichos bienes se contaba, en efecto, “una hacienda Arboleda de Cacao en el sitio de San Faustino costa del mar arriba” ... (Registro Principal del Distrito Federal, sección Testamentarias, Año 1738, Letra L.) Al año siguiente, el día primero de marzo de 1736, se realizó un inventario de la hacienda a propósito de repartir la herencia del difunto. Ese inventario sobrevivió a los siglos en el antiguo Registro Principal del Distrito Federal, en Caracas, hoy ya desaparecido. Allí se encontró⁴ en la sección Testamentarias, la siguiente lista y descripción:

Primeramente, una casa de bahareque cubierta de cogollos de quince varas de largo y seys y media de ancho vieja en que vive dicho mayordomo con dos puertas de sedro (ilegible) de varas de largo y vara y cuarto de ancho y un San Faustino (roto el papel) de cuero de tres cuarta (roto el papel).

Item- una mesa de sedro de vara y media de largo y una vara de ancho

Item - cuatro taburetes de cuero crudo

Item - una cuartilla de sedro

Item - ocho mochilas de (roto el papel) usadas

Item - doce mochilas de Crudo de vara y cuarta de largo y vara menos sezma y ancho usada

Item – ocho chicoras tres nuevas y las demás usadas

Item – tres varas dos de vara y tercia de largo y la una de vera y tres cuartas del grueso ordinario usada

Item – dos hachas nuevas y dos usadas

Item – dos palas usadas

Item – tres calabosos y tres tazizes nuevos

Item – un zepo de cuatro varas y media de largo y media de ancho

Item – diez canastos nuevos

Item – un macho de carga nuevo

Item – dos emxalmas aperadas

Item – una casa cubierta de cogollo que tiene lavadero de cacao y cocina de seis varas de largo y cuatro de ancho con dos puertas la una de dos varas y tercio de largo y vara sezma de ancho y la otra de dos varas de largo y de ancho una con su reja del mismo palo buenas

Item - Siete bohíos de los negros cubierto de cogollo de siete varas de largo y cuatro y media de ancho maltratadas

ESCLAVOS

Primeramente, un negro nombrado Juan Nicolás que sirve de mandador criollo de edad al parecer de 50

años poco más o menos enfermo con una fistola entre las dos vias viudo.

Item - una negrita nombrada María de los Reyes hija del dicho Juan Nicolás al parecer de 8 años.

Item - otro hijo del dicho nombrado Julio Miguel de edad al parecer de 5 o 6 años poco más o menos.

Item - y otro negro nombrado Diego de nación Angola de edad al parecer de 50 años poco mas o menos tuerto de un ojo.

Item - una negra nombrada Paulina mujer del dicho Diego criolla de edad al parecer 30 años poco más o menos que padece dolores.

Item - una negrita criolla hija de los dichos nombrada Juana de la Mata de edad al parecer de 9 años poco mas o menos Item otro negrito hijo de los dichos nombrado Fermín de edad al parecer 8 años poco más o menos

Item - otro hijo del dicho Pablo de edad al parecer 7 años poco mas o menos.

Item - otra hijita del dicho de ocho dias de nacida que no esta bautizada.

Item - una negra criolla nombrada Marta con un pie enfermo de edad al parecer de 60 años poco más o menos

Item - un negro nombrado Tiburcio criollo hijo de la dicha de edad al parecer de 20 años poco más o menos.

Item - otro hijo de la dicha nombrado Julio Bautista de edad al parecer 25 años poco mas o menos casado en Caracas con una esclava de la casa del regidor Don Joseph de Liendo.

Item - una negra hija de la dicha nombrada María Leocadia de edad al parecer de 38 años poco más o

menos.

Item - un negro nombrado Marco criollo de edad al parecer de 30 años poco mas o menos.

Item - una negra criolla nombrada Phelipa mujer del dicho de edad al parecer de 32 años poco mas o menos enferma de la barriga y dolores de las rodillas.

Item - un negro nombrado Mateo de nación Carabali de edad al parecer de 30 años poco mas o menos.

Item - una negra de nación Carabali nombrada Andrea de edad al parecer de 40 años poco más o menos mujer del dicho.

Item - una negrita hija de los dichos nombrada Faustina de edad al parecer 10 años poco más o menos.

Item - otro hijo de los dichos nombrado Juan Mateo de edad al parecer 6 años poco más o menos.

Item - una negra Luanda nombrada Catharina de edad al parecer de 60 años poco más o menos.

Item - un negro nombrado Nicolás de edad de 14 años poco más o menos hijo de la dicha que padece de gota coral.

Item - una negra nombrada María Josepha de Nación Mina de edad de 35 años poco mas o menos enferma de los pies.

Item - una negra nombrada Isabel de Nación Luanga de edad al parecer 60 años poco mas o menos.

Item - una negra nombrada Nicolasa criolla de edad al parecer 40 años poco mas o menos.

Item - un negro nombrado Agustín de Nación Carabali de edad al parecer 2 años poco mas o menos.

Item otro negro nombrado Phelipe de Nación Tari de edad al parecer de 10 años.

Item - otro negro nombrado Gabriel mudo bosal de edad al parecer de 40 años poco mas o menos.

Item - y otro negro nombrado Salvador de Nación Tari de edad al parecer de 50 años poco mas o menos quebrado.

Item - un negro nombrado Domingo bosal inútil.

Item - otra negra su mujer inútil

(Registro Principal del Distrito Federal, sección Testamentarias, Año 1738, Letra L, Folios 64,65 y 66).

Se habrá notado en la transcripción su fidelidad al original, por lo cual puede parecer un poco extraña su lectura, igual que en los demás documentos aquí presentados. De los treinta esclavizados que aparecen en la lista anterior, sólo once estarían en condiciones físicas para trabajar en la hacienda porque entre los restantes, cinco se encontraban enfermos, otros cinco eran ancianos que además padecían dolencias y nueve eran niños menores de diez años. Quiere decir entonces que diez personas adultas – casi la tercera parte de los esclavizados de San Faustino- padecían enfermedades y malestares. No podía ser de otra manera, dadas las terribles condiciones de vida a las que eran sometidas aquellas personas, abandonados en un espacio territorial prácticamente selvático, aislados geográficamente, incomunicados (incluso entre sí, pues hablaban lenguas diferentes), arrojados a la tierra en calidad de instrumentos o herramientas, no puede sorprender que enfermaran. Por otra parte, como no eran esclavos domésticos -es decir que no servían en la casa de sus amos- su presencia sería equivalente a la de cualquier herramienta empleada en la hacienda, viviendo hacinados en bohíos estrechos, seguramente acosados por las plagas locales, serpientes y otros peligros. Los primeros tiempos deben haber sido los más crueles y no sólo por padecimientos físicos sino también debido al sufrimiento de sus almas, abatidas entre el recuerdo, la tristeza y la soledad. Tal vez sean sus lamentos y quejidos junto al llanto de sus niños, lo que algunos oyen hoy en San Faustino durante las noches, tal como se le reporta al equipo de esta investigación.⁵

Al anterior inventario le siguió otro, elaborado en 1737, en el cual se repiten los mismos enseres y las mismas herramientas de trabajo agrícola, seguidos ahora de treinta y dos esclavos:

Inventario de los esclavos Primeramente pusimos por inventario a Juan Nicolás de edad de 51 años enfermo

Item María de los Reyes hija del dicho de 8 años

Item Juan Miguel hijo del dicho de 5 a 6 años

Item Diego de 51 años

Item Paulina mujer del dicho de 32 años

Item Juana de la Mata hija de los dichos de 10 años

Item Fermín hijo de los dichos de 8 años

Item Agustina hija de los dichos de 6 años

Item una negrita hija de los dichos de año y medio

Item Marta de 65 años enferma de un pie

Item Tiburcio hijo de la dicha de 22 años

Item Maria Leocadia hija de la dicha de 39 años

Item Marco de 32 años

Item Felipa mujer del dicho de 31 años

Item María hija de la dicha de 8 años

Item Mateo de 31 años

Item Andrea mujer del dicho de 41 años

Item Faustina hija de los dichos de 11 años

Item Juan Mateo hijo de los dichos de 7 años

Item Catarina de 60 años con un hijo llamado Nicolás con 14 años

Item María Josepha enferma de los pies de 36 años

Item un negrito hijo de la dicha de menos de un año

Item un negro llamado Gorje de 30 años

Item Isabel de 60 años

Item Agustín de 21 años

Item Esteban de 26 años

Item Salvador de 50 años

Item Domingo y su mujer por ser inútiles
Item una negra nombrada Maria de edad 28 años con
un hijo llamado Joseph de edad de dos años mulato

(Registro Principal del Distrito Federal, sección Testamentarias, Año 1738, Letra L, Folios 136 hasta 138).

Entre todos constituían un total de treinta y dos personas, de las cuales veintitrés aparecen registradas también en el inventario de 1736, mientras que seis ya no se encuentran en el de 1737, sin decirse nada que permitiera explicar su ausencia. Pero se sumaron siete nuevos nombres al inventario de 1737 que no estaban en el anterior. Por otra parte, al revisar con cuidado, ha de notarse que en este nuevo listado ya no se subraya la procedencia africana o la condición de criollos aun cuando sobrevivían entonces algunos africanos como Diego, quien aparece en el inventario de 1718 como Diego Tari y en el de 1736 siendo Diego Angola, suprimiéndose su identidad étnica ya en 1737. Nótese que es el mismo Diego, pues en las tres listas siempre se le anota como Diego casado con Paulina Criolla. Otro caso fue el de Marco y Andrea, también esposos y ambos de origen Carabalí, reseñados en el inventario de 1736 pero no así en el de 1737. Igualmente ocurrió con Catarina, quien en 1718 y 1736 aparece como negra Luanga y al siguiente año se le omite su gentilicio. Luego sigue el caso de Maria Josepha de origen Mina, a quien sólo se le reseña de esa manera en 1736 pero no en 1737. Lo mismo ocurrió con Isabel de nación Luanga, con Agustín Carabalí y Salvador Tari. Esto podría explicarse recordando que ya para mediados del siglo XVIII, se deja paulatinamente de registrar la procedencia originaria debido justamente a la disminución de africanos y al incremento de esclavos criollos (Ascencio; 2001: 74).

Finalmente debe señalarse el caso de Domingo Tari y Luisa Tari, esposos que aparecen identificados así en el inventario de San Faustino en 1718, ya con edades avanzadas de sesenta y

cincuenta y nueve años respectivamente, mientras también aparece -en el mismo listado- otro Domingo registrado como Luango junto a su mujer, cuyo nombre es ilegible, aunque se entiende que ella también fue de origen Luango. Ambos eran igualmente de edades mayores a los cincuenta años. De estas dos parejas sólo se da referencia en 1718 y en los siguientes inventarios de 1736 y 1737 habría sobrevivido una sola, sin poder saber cuál de las dos sería, pues únicamente se describió: ...” Item - un negro nombrado Domingo bosal inútil. Item - otra negra su mujer inútil” ...en 1736, señalándose al año siguiente: ...” Item Domingo y su mujer por ser inútiles”... Podría decirse que siendo las dos parejas de avanzadas edades en 1718, diecinueve años después efectivamente ya no estarían aptos para trabajar la tierra, y muy probablemente uno de esos dos llamados “Domingo” y su mujer, habrían muerto. Los que sobrevivieron, entonces ancianos y seguramente enfermos, fueron identificados con el despreciable rótulo de “inútiles”, tal como se ha visto.

Por otra parte, llama poderosamente la atención que en el inventario de 1736, el Domingo sobreviviente se reseña como... “bosal”... (bozal), siendo esa una categoría que en realidad no le correspondería pues los “negros bozales” eran los recién llegados a la América hispánica, los que no hablaban aún castellano:

El término bozal proveniente del léxico ganadero y significaba tanto como bruto, cerril o salvaje, es decir no domesticado, no criado, criollo. El término bozal, entonces sólo nos dice que el esclavo a que se refiere es africano, concretamente africano recién llegado, pero no dice el lugar de origen. (Ascencio; 2001: 66).

Siendo así, nuevamente se estaría frente a un asunto como los anteriormente descritos, pues al pasar el tiempo ya no se anotaría el gentilicio africano –en este caso el correspondiente a uno

de los dos Domingo-; pero más aún, el origen se habría omitido reseñándose sólo con el término bozal. Nótese entonces que el... negro nombrado Domingo bosal inútil... así como... otra negra su mujer inútil... en 1736, habrían sido una de las parejas de 1718. Más aún, podría deducirse en este caso que ese “Domingo bozal” fue identificado precisamente así, porque tal vez nunca habría aprendido el castellano y en consecuencia conservaría su lengua materna hasta la vejez. Tómese lo dicho como potencial indicador de rebeldía, pero considérese también una probable muestra de sufrimiento y encerramiento en sí mismo, padecimiento de un espíritu que tal vez hoy todavía se deje oír en las tierras de San Faustino.

Atendiendo otros detalles, entre los dos inventarios de 1736 y 1737, se observa que el listado de los esclavizados siempre sigue el mismo orden. Esto es: se comienza por Juan Nicolás destacado como mandador, criollo y enfermo, seguido de sus hijos, pasando luego por Diego y Paulina su mujer, los hijos de ambos, apareciendo inmediatamente Marta y su hijo... hasta llegar finalmente a los africanos Domingo y su mujer, calificados como inútiles, aunque a ellos en el inventario de 1737 les sigue –y allí termina la lista- ... una negra nombrada Maria de edad 28 años con un hijo llamado Joseph de edad de dos años mulato... Se quiere decir que a pesar de los seis ausentes entre un año y otro, así como de los nuevos siete que se incorporaron al inventario de 1737, el orden y la disposición de los esclavos en los listados, fueron los mismos.

En ambos inventarios (1736 y 1737), se aprecian también otros datos. En efecto, luego de pasar revista y registrar las vegas cultivadas con cacao, se encuentra finalmente la información respecto a la tierra que los esclavos labrarían para su propio sustento. Así, en 1736 se la describe de la siguiente manera: ... “otro pedazo de tierra que linda con la misma vega [se refieren a la Vega del Palmar] por parte del naciente que cabran en ella doce mil árboles de cacao que sirve de conuco a los esclavos”... (Registro Princi-

pal del Distrito Federal, sección Testamentarias, Año 1738, Letra L) Pero en 1737 la extensión de esas tierras destinadas a los conucos, pareciera haberse ampliado hasta ocupar parte de la propia Vega del Palmar, pues se dijo que: ...”se halla un pedazo de tierra en la Vega del Palmar por la parte del naciente con dicha Vega [se refieren a la Vega del Salto] que sirve de conuco de los negros”... (Idem). Se puede notar que sólo una porción de tierra lindante con la Vega del Palmar estaba ocupada en 1736 por conucos de los esclavos y ya en 1737 se habría incorporado otro segmento de tierra al sumarle parte de esa misma Vega del Palmar. Hoy en día, estos topónimos de Vega del Palmar y El Salto, se mantienen, aunque están desapareciendo del lenguaje cotidiano local. Ancianos agricultores de La Sabana, durante entrevistas efectuadas en los años noventa del siglo XX por el equipo de APC, reconocieron ambos lugares como terrenos en donde solían tener sus cultivos, lo cual corrobora la continuidad histórica de la ocupación del espacio en la parroquia Caruao. Igualmente reconocieron a San Faustino como sitio en el cual solían cazar y recolectar leña a mediados del siglo XX.

Resulta importante entonces, confirmar que las tierras destinadas antiguamente a las “arboledillas de cacao” -como solían identificarse los conucos de los esclavos- (Troconis de Vera-coechea, 1979: 69; Ortega, 1991:49-50; Brito Figueroa, 1985: 116), siguieron destinadas a la tradición agrícola. Los esclavizados tenían derecho a cultivar pequeños territorios que no estuvieran reservados a la plantación de las haciendas. En esas tierras producían el alimento requerido para sus familias e igualmente algo de cacao que podían vender con el fin de ahorrar dinero para comprar su libertad. Evidentemente este asunto no fue tan sencillo y en todas las haciendas de Venezuela los esclavos se encontraron con duros impedimentos para alcanzar tan preciado fin. Muchas veces, los amos reclamaban que el cacao producido en las arboledillas era de su total propiedad y se lo expropiaban a los

esclavizados tal como ocurrió en 1771 en la Hacienda de la Obra Pía de Chuao (Brito Figueroa, 1985: 116-117). No obstante, la documentación colonial también evidencia que frente a la violación de sus derechos, muchos esclavizados demandaron legalmente a sus amos, como se demuestra en el Índice de esclavos y esclavitud realizado por Marianela Ponce. Pero, y como dice la misma autora: ...” el hecho de que se concedieron algunos derechos a los esclavos no hace a la esclavitud menos cruel ni menos injusta. La explotación se torna más sutil, si se quiere; pero, también más vil e hipócrita.” (Ponce, 1997: 72).

3. LA PRESENCIA CONTINUADA DE LOS ESCLAVIZADOS

Pasados los años, y ya en 1765, la Hacienda San Faustino quedó como propiedad de Doña Josepha de Liendo, la nieta menor de Don Joseph Manuel de Liendo -aparentemente el primer dueño de la propiedad, tal como se diría al comienzo de este relato-. Para entonces, Josepha se había casado con Don Juan Nicolás González Cunedo, pues en la Matrícula Parroquial realizada el quince de abril de 1765, el Valle de San Faustino se registra como de su propiedad, advirtiéndose que ella estaba efectivamente casada. El extracto de la referida matrícula dice así:

Casa de Doña Josepha Antonia de Liendo la dicha casada..... c.c

ESCLAVOS

Casa de Andres el dicho casado.....c.c
Maria Fruto su mujer libre.....c.c
Maria Antonia su hija.....p
Casa de Juan Miguel el dicho casado.....c.c

Josepha Antonia su mujer libre.....	c.c
Damiana su hija.....	p
Casa de Maria de los Reyes la dicha soltera.....	c.c
Hijos Maria Natividad.....	p
Maria Estephania.....	p
Casa de Merced la dicha casada.....	c.c
Hijos Margarita.....	c
Maria de los Santos.....	p
Nasario.....	p
Casa de Matheo el dicho casado.....	c.c
Felisiana su muger libre.....	c.c
Juan Matheo casado.....	c.c
Casa de Maria Trinidad la dicha casada.....	c.c
Maria Gregoria soltera.....	c.c
Fermin soltero.....	c.c
Joseph Phelipe soltero.....	c.c
Francisco soltero.....	c.c
Bentura soltero.....	c.c
Juan Andres.....	p
Plasido.....	p
Maria Antonia.....	c.c
Elena.....	c.c

AGREGADOS

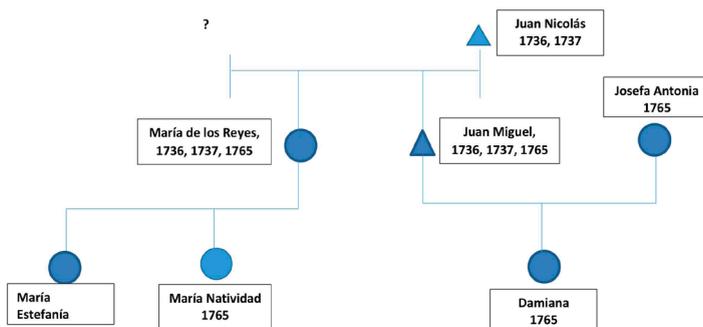
Casa de Ramon Varaca el dicho casado.....	c.c
Rosalia Sanches su mujer.....	c.c
Maria del Carmen su hija.....	p
Juana de Liendo Lucefana.....	c
Juan Nicolas Gonsalbes.....	c.c

(Archivo Arquidiocesano de Caracas. Matrículas Parroquiales 1765, Carpeta 13, Documento N° 1, Parroquia Caruaó).

Otro caso debe notarse, y es el de Juan Matheo, quien en el listado de 1765 aparece casado –sin decir con quién- pudiendo ser el mismo Juan Matheo que en los inventarios de 1736 y 1737 tenía siete años –más o menos- y sería hijo de Matheo y Andrea, tal como consta en ambos. A este último Matheo (padre de Juan Matheo), en 1765 se le identificaría a su vez en su casa, al decirse la...”Casa de Matheo el dicho casado”... y si acaso se tratase del mismo Matheo de 1736 y 1737, entonces se habría casado nuevamente con otra mujer, llamada Feliciano, tal como aparece en ese listado de 1765, sin haberse registrado las razones de la ausencia de su anterior esposa, Andrea. Mientras tanto, su hijo sería el mismo Juan Matheo de 1736 y 1737, e igualmente seguiría viviendo a su lado pues en este último listado de 1765 y en la misma casa, aparecen Matheo, Feliciano su mujer y su hijo Juan Matheo. También debe destacarse aquí a... “Fermín soltero”... pues podría ser el mismo Fermín que en 1736 y 1737 se habría registrado como hijo de Diego y Paulina, teniendo para ese entonces ocho años, aproximadamente. De esta manera cinco personas habrían de aparecer tanto en las listas de 1736, 1737 y 1765: Juan Miguel y María de los Reyes –quienes eran hermanos- Juan Matheo, Fermín y Matheo.

Al mismo tiempo se habría alcanzado otro resultado interesante en base al estudio de estos tres listados, al notarse la presencia de un pequeño grupo familiar identificado así en tres generaciones. Efectivamente, obsérvese en la lista de 1765 a las hermanas María Estefanía y María Natividad, y a su prima Damiana, quienes en ese momento serían menores de diez años (debido a la indicación de párvulas –p-). Las dos primeras eran hijas de María de los Reyes y la última de Juan Miguel, y siendo éstos a su vez hermanos e hijos de Juan Nicolás (viudo según inventario de 1736), las tres: María Estefanía, María Natividad y Damiana, eran efectivamente primas y a su vez nietas de Juan Nicolás, por lo cual se puede componer ya una pequeña graficación de paren-

tesco. No obstante y lamentablemente, en los inventarios y matrículas que siguen no ha sido posible encontrar pista alguna que permita conocer la continuidad de esta familia en San Faustino.



Los años que aparecen junto a los nombres del anterior gráfico, corresponden a los años en que fueron realizados los inventarios de San Faustino (1736, 1737) y la matrícula parroquial (1765), fuentes documentales en base a las cuales se ha logrado realizar este breve resumen de parentesco.



Foto 1: Muestra de restos arqueológicos recolectados a nivel de superficie durante el año 2012 en San Faustino. Se aprecia variedad de materiales: posible cerámica prehispánica que confirmaría la presencia indígena en la zona; cerámica colonial que posiblemente constituyera la vajilla de platos y enseres de cocina usados por los amos; vidrio que evidencia el consumo de bebidas y otros líquidos envasados en botellas; y metal que haría parte de herramientas e instrumentos de trabajo agrícola así como de otros utensilios de labranza en la hacienda. Estos restos hallados quedaron bajo custodia del actual pisatario de San Faustino. Foto: Beltrán Pérez en 2012.

Pasados los años, en 1778, al cura Joseph Félix Miñoni le tocaría realizar la matrícula parroquial correspondiente a la feligresía de Caruao, tarea que siempre resultaba fatigosa y larga debido al constante mal estado de los caminos, fundamentalmente en épocas de lluvia. La parroquia Caruao quedaba a más de un día de camino del Puerto de La Guaira, lugar donde los curas empezaban la travesía por tierra para matricular a los fieles de los valles y haciendas de Caruao. En esa matrícula de 1778, la cual reposa en el Archivo Arquidiocesano de Caracas (Matrículas Parroquiales N° 13, Caruao 1778, N° 211), se lee nuevamente que la misma Doña Josepha de Liendo era la propietaria de la Hacienda San Faustino, tal como sigue:

Hacienda de Doña Josepha de Liendo. Patron San Faustino

Demetrio esclavo.....	c
Roberto de Liendo, esclavo casado.....	c.c
María de los Santos, esclava su mujer.....	c.c
Hijos	
Claudia Antonia, esclava.....	p
Maria del Carmen, esclava.....	p
María Gregoria, esclava casada.....	c.c
Domingo Isidro, esclavo su marido ausente.....	c.c
Hijos	
Joseph Juan, esclavo.....	p
Juan del Carmen, esclavo.....	p
Josepha Antonia, esclava viuda.....	c.c
Antonio de Liendo, esclavo casado.....	c.c
Marcela de Jesús, esclava su mujer.....	c.c
Hijos	
Feliciana de Liendo, esclava.....	p

Joseph Vicente, esclavo.....	p
Domingo Aquino, esclavo casado.....	c.c
Margarita de Liendo, esclava su mujer ausente.....	c.c
Hijos	
Joseph Eugenio, esclavo.....	p
Josepha Antonia, esclava.....	p
Bernardo de Liendo, esclavo soltero.....	c.c
Juan Pedro, esclavo soltero.....	c.c
Vasario [o Nasario, no muy legible] esclavo soltero.....	c.c
Bartolomé, esclavo viudo.....	c.c
Hijos	
Estefanía, esclava.....	p

AGREGADOS

Don Juan Ascencio, soltero.....	c.c
Juan de Julia, libre.....	c.c
Tomas Diaz, libre soltero.....	c.c
Ana Santiago de Liendo, libre casada.....	c.c
Joseph Rumualdo, libre, su marido ausente.....	c.c
Hijos	
Clemente de la Presentacion, libre.....	p
Maria Michaela, libre.....	p

Se destaca nuevamente en el anterior listado, la presencia de los “Agregados”, entendidos como mano de obra libre cuya mayor capacidad de movilización les permitía ir de hacienda en hacienda vendiendo su fuerza de trabajo, lo cual seguramente ocurriría en tiempos de zafra, es decir, en Junio (solsticio de verano que coincide con la fiesta de San Juan) y Diciembre (solsticio de invierno que coincide con la celebración de la Natividad), períodos en los que se procesaban las semillas, se efectuaba la

recolección y el envío a puerto de la producción cacaotera (Ortega, 1991: 96). De allí que en el transcurso de los trece años comprendidos entre la matrícula de 1765 y ésta de 1778, los “Agregados” no sean los mismos, por lo cual la Hacienda San Faustino pareció haber requerido mano de obra adicional y no permanente en diferentes momentos. Pues en efecto, obsérvese para ese año de 1778, la cantidad de veintitrés esclavos en total, de los cuales nueve eran menores de diez años (párvulos), significando así que sólo catorce estarían en edad para trabajar. Por consiguiente, podría justificarse la figura de personajes itinerantes en calidad de “Agregados” que sirviesen como mano de obra. Nótese igualmente que ya no se aprecia la presencia de esclavos enfermos o “inútiles”, sino más bien un número medianamente constante de niños: en 1736, once niños; en 1765 ocho, y en 1778 nueve, en base a lo cual se podría inferir una tasa de reproducción biológica para comprender cómo habrían crecido los afrodescendiente en esta hacienda: los descendientes criollos de aquellos primeros africanos.

4. DESAPARECEN MISTERIOSAMENTE LOS ESCLAVIZADOS DE SAN FAUSTINO

El tiempo pasaba y en 1783, la hacienda San Faustino seguía siendo propiedad de Doña Josepha de Liendo. Sus linderos en aquel momento se describían así: “...a ambos lados tiene las haciendas de Doña Clara de Liendo [su tía] y la del Hospital San Juan de Dios; por detrás tiene las vegas del río y por el frente, el mar” (Troconis de Veracochea, 1971: 204). En efecto, esta cita textual del Tomo XXIV de la Sección Obras Pías del Archivo Arzobispal de Caracas, permite comprobar que la antigua hacienda estaba ubicada en el mismo sitio que se identifica hoy como San Faustino, flanqueado actualmente por el lugar conocido como Santa Clara, mientras por el Oeste linda con el pequeño poblado

de Todasana que fue una antigua hacienda cuya producción de cacao mantuvo al primer hospital fundado en La Guaira, conocido en la colonia como Hospital San Juan de Dios.

En la anterior matrícula aquí presentada (la de 1778), se contaron veintitrés esclavos y siete agregados, cifra que disminuyó notablemente diez años después cuando en la matrícula parroquial de 1788 sólo había siete esclavos en San Faustino y ningún agregado. Para entonces, también se cuenta el fallecimiento de Josepha de Liendo y, a raíz de ello, se puede conocer quiénes vivían para ese momento en la hacienda, siendo que sus bienes fueron inventariados a efectos de su repartición.

Hacienda de los herederos de Doña Josepha de Liendo Patron San Faustino

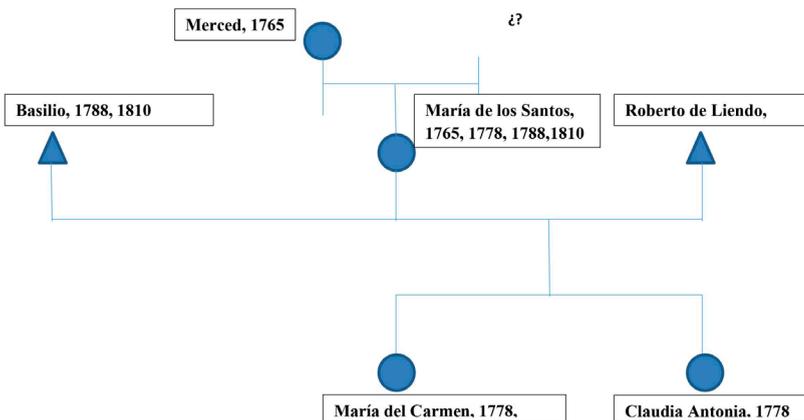
ESCLAVOS

Basilio.....	casado.....	c.c
María de los Santos.....	su mujer.....	c.c
María del Carmen.....		c
Mateo.....		p
Maria Tomasa.....		p
Malena.....		p
Angela.....		c.c
Josset Eugenio.....		p

(Archivo Arquidiocesano de Caracas. Matrícula Parroquial, Año 1788, Chuspa, Folio 11).

En esta matrícula de 1810, se aprecian trece personas de las cuales una era un niño menor de diez años, de nombre José Julián. Si se cuenta, en el lapso de los veintidós años que hay entre 1788 y 1810, la población esclavizada de San Faustino aumentaría en escasamente cinco personas, número extremadamente bajo al compararlo con la cantidad de esclavizados de otras

haciendas en la zona. Las razones de esa situación se desconocen hasta el momento. Pero al trabajar en estos listados de inventarios y matrículas aquí presentados, se pueden encontrar otros datos igualmente importantes, como la posibilidad de identificar nuevamente un grupo de parientes en tres generaciones a partir de la matrícula de 1765.



Como se deja entrever, “el personaje” central de esta parentela lo constituye María de los Santos, quien aparece en cuatro listados, gracias a lo cual se habría podido graficar mínimamente sus relaciones de parentesco. La susodicha habría sobrevivido incluso a sus propias hijas de las cuales no se tendría más noticias después de 1788. María de los Santos debe haber sido testigo de los ataques de barcos ingleses que acechaban en aquellas costas durante la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX, por ejemplo. Se trataba de contrabandistas y asaltantes que atacaban las embarcaciones que pasaban por las costas de Caruaó con destino al puerto de La Guaira, provenientes de Cumaná, Margarita y las haciendas de Barlovento, cargadas de sal, aguardiente, cacao y otros productos apreciados para entonces. Los ingleses asaltaban, pero también comerciaban. Solían aprovechar la en-

senada de Chuspa, ubicada en el extremo Este de la parroquia Caruao, para comprar e intercambiar allí productos con algunos criollos y también con esclavizados, lo cual generaba soberana incomodidad a los españoles.

Al llegar el año de 1810, se dio la orden de hacer un listado con todos los hombres blancos, indios, mulatos, negros libres y esclavos, en capacidad de tomar las armas y enfrentar la irregular situación en aquellas costas “de la mar arriba” (Troconis de Veracoechea, 1979: 97). Se realizó entonces un padrón desde Chuspa hasta Caraballeda, en el cual se incluyó a los hombres de San Faustino de la siguiente manera:

Hacienda de Don Joseph Maria Blanco

Don Cayetano Freytes Mayordomo

Timoteo

Fabian

Jose

Balentin

Vicente

Jose Antonio

Juan Domingo

Francisco de Paula

Jose Juan

Jose Basilio

Marco

Andres

(Troconis de Veracoechea, 1979: 104).

En esta oportunidad, de todos los hombres listados en San Faustino, sólo es posible reconocer a dos en la matrícula realizada ese mismo año de 1810: José Basilio y Andrés Juan (Andrés). En efecto, mientras que este padrón hecho (a propósito de los ataques ingleses), reconoce trece hombres disponibles en San Faustino,

los mismos no coinciden con la matrícula realizada ese año, citada antes. Nótese que sólo esos dos aparecen en ambas listas, hechas en el mismo año, por lo cual cabe preguntarse, ¿qué pasó? ¿Por qué los nombres registrados en la matrícula de 1810 y en el listado de hombres capaces de enfrentarse a los ingleses, no son los mismos? Resulta entonces incomprensible que se listaran dos grupos de hombres diferentes en el mismo año y lugar. Pero no hay registro que permita comprender lo ocurrido, así como tampoco definir qué pasaría con los esclavizados de San Faustino, cuya data mermó sin explicación. Acaso fueron vendidos, pero también es posible pensar en su huida. En todo caso, se trata sólo de hipótesis dada la falta de información.

Hoy día en la parroquia Caruao, ya son absolutamente escasas las personas que refieren la existencia de la antigua Hacienda San Faustino. La memoria oral fue borrando incluso el topónimo, por lo cual el lugar no se conoce más con ese nombre. Sólo algunos ancianos en los poblados contiguos dan breves referencias, mientras la mayoría que conoció el sitio como predio de cultivo y cacería en el siglo XX, ha fallecido. En efecto, debido a que se había convertido en espacio de producción agrícola para vecinos de La Sabana y Todasana (poblados contiguos), el equipo de APC pudo conocer que en algún momento allí hubo una hacienda y que al pasar el tiempo sus tierras fueron ocupadas por conucos que ya hoy tampoco existen. Sólo el señor Y.S., descendiente de los antiguos esclavizados de la Hacienda Todasana, fronteriza a San Faustino, ha mostrado interés por recuperar información histórica del lugar pues allí tiene asentados algunos cultivos de su propiedad. No obstante, también se ha interesado en el proyecto “Antropología de la parroquia Caruao”, debido a gritos y lamentos que parecen escucharse durante las noches en el lugar, a los cuales asocia con almas abatidas y en pena, tema igualmente interesante de argüir en otros trabajos.

Notas

- 1 Comisionado por el virrey del Nuevo Reino de Granada para elaborar un informe detallado de la economía, los poblados, su división territorial, el comercio, la industria y otros detalles de la entonces Provincia de Venezuela. Dicho informe llevó por título: “Instrucción General y Particular del Estado Presente de la Provincia de Venezuela en los años 1720-1721” y ha sido publicado en varias oportunidades incluyendo la de Ediciones Fundación CADAFE, en Caracas, durante 1981.
- 2 Proyecto de investigación adscrito a la Escuela de Antropología de la UCV, cuyos avances pueden consultarse en: <http://antropologiacaruao.wordpress.com>
- 3 Tal como se nombra a la parroquia Caruao en antiguos documentos coloniales.
4. Se trata de la experiencia de investigación del equipo “Antropología de la parroquia Caruao” durante los años noventa del siglo XX. Además del trabajo de campo en las propias comunidades de la parroquia, también se efectuó importante recopilación de datos histórico-documentales en diversos archivos como el mencionado Registro Principal del Distrito Federal, cuya documentación fue trasladada a otros repositorios oficiales a inicios de los años dos mil, perdiéndose gran parte de la misma.
5. En especial, se hace referencia a la interpretación del señor Y. S. -actual pisatario y agricultor de San Faustino, nativo de Todasana- quien apoya plenamente las labores de investigación de APC en campo.
6. En el texto la categoría “Pueblos de españoles” tiene dos acepciones: cuando se usa sin comillas alude al proyecto fundacional de los agentes de la corona, orientado a realizar fundaciones con habitantes españoles o criollos, esto es, españoles peninsulares y sus descendientes nacidos en las colonias. Y cuando se usa entre comillas se refiere a los pueblos que efectivamente se fundaron, cuyos habitantes tuvieron orígenes étnicos distintos, no españoles, pero sin embargo recibieron tal tratamiento oficial.

7. BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA SAIGNES, Miguel. 1967. Vida de los esclavos negros en Venezuela, Hesperides Edición y Distribución, Caracas.
- BRITO FIGUEROA, Federico. 1985. El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Segunda Edición, Caracas.
- ASCENCIO, Michaelle. 2001. Entre Santa Bárbara y Changó (La herencia de la plantación), Fondo Editorial Tropykos, Caracas.
- ORTEGA, Miguel Ángel. 1991. La esclavitud en el contexto colonial agropecuario colonial. Siglo XVIII. Dirección de Desarrollo Regional del Consejo Nacional de la Cultura (CONAC).
- PONCE, Marianela. 1997. Índice sobre esclavos y esclavitud (Sección Civiles-Eslavos) Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Archivos y Catálogos, 11, Caracas.
- TROCONIS DE VERACOECHEA. 1979. Ermila La tenencia de la tierra en el Litoral Central de Venezuela, Editorial Equinoccio, Universidad Simón Bolívar, Caracas.
- _____. 1971. Las Obras Pías en la Iglesia Colonial Venezolana. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, N° 105, Caracas.

Archivos documentales consultados:
-Archivo Arquidiocesano de Caracas.
-Registro Principal del Distrito Federal.

Recensión

Rodrigo Esparza López y Francisco Manuel Rodríguez Mota. *El santuario rupestre de los Altos de Jalisco. Participación comunitaria para la conservación del patrimonio cultural y natural en Jesús María, Jalisco*. 2016. Editado por El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, México. p. 152.

ROJAS BENCOMO, ELIMAR

Museo Arqueológico

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

Este libro recoge los resultados del Proyecto Arqueológico la Presa de la Luz, desarrollado por los autores Juan Rodrigo Esparza y Francisco Manuel Rodríguez, en el municipio Jesús María, región de Los Altos, ubicada al noreste del estado de Jalisco, México. Auspiciado por El Colegio de Michoacán y con apoyo de la municipalidad y la SEMARNAT, este proyecto logró la incorporación de la comunidad en la labor de conservación y protección del patrimonio cultural y natural de la región mediante un Programa de Empleo Temporal (PET).

El proyecto constó de tres temporadas de campo (2012, 2014 y 2015), a través de las cuales se realizó el registro de los petrograbados localizados en las inmediaciones de la Presa de la Luz, lo que fue de la mano con el trabajo de sensibilización patrimonial que generó una respuesta comunitaria en cuanto a la conservación de los sitios arqueológicos presentes en esta interesante región de estudio enclavada en el occidente de México.

La obra presentada por los autores Dr. Juan Rodrigo Esparza López -investigador del Centro de Estudios Arqueológicos de El Colegio de Michoacán, México- y el Mtro. Francisco Manuel Rodríguez Mota -antropólogo físico egresado de la ENAH

y con Maestría en Arqueología en El Colegio de Michoacán-; se encuentra dividida en cuatro capítulos y un apartado de conclusiones descritos seguidamente.

En el primer capítulo, titulado Los Altos de Jalisco y su contexto cultural y geográfico, los autores presentan una caracterización ambiental y cultural de la región los Altos de Jalisco, denominación que viene dada por su origen fisiográfico, que la define como una meseta muy extensa elevada de manera relativamente uniforme con una superficie de 17.6689 km², representando aproximadamente la cuarta parte del territorio del estado de Jalisco. El área abordada en el marco del proyecto corresponde a una fracción de Los Altos localizada en el municipio Jesús María, específicamente en la zona de afectación de la Presa de la Luz.

Siguiendo a los autores, este espacio geográfico se caracteriza por extensas llanuras y pequeñas elevaciones sinuosas, marcadas hoy día por la deforestación antrópica. La ausencia de ríos caudalosos y el déficit de agua en la región han llevado a la construcción de represas desde hace al menos 100 años, incluida entre ellas la de la Luz. La distribución de las manifestaciones rupestres sobre afloramientos rocosos ubicados en las márgenes y adyacencias de los cuerpos de agua que conforman esta represa permite a los autores inferir que los mismos jugaron un papel determinante en la conformación del paisaje ritual en tiempos prehispánicos.

En el capítulo II denominado Los primeros estudios arqueológicos de los Altos de Jalisco, Esparza y Rodríguez hacen referencia a los antecedentes de investigaciones arqueológicas desarrolladas en los Altos, por lo que en primer lugar advierten sobre la compleja configuración multicultural prehispánica de la región occidental de México. Para algunos investigadores, esta amplia diversidad cultural estuvo determinada por los accidentes geográficos resultantes de la conjunción de tres sistemas montañosos en el occidente mexicano, que posiblemente configuraron

las fronteras culturales.

En tal sentido, se presenta un breve recorrido por el proceso de poblamiento de la esta extensa meseta, cuya ocupación por grupos sedentarios ocurrió entre el final del período Clásico (400-600 d.C.) y durante todo el período Epiclásico (600-900 d.C.), siendo probablemente éstos los autores de las manifestaciones rupestres encontradas en la Presa de la Luz. No obstante, señalan que para el siglo XI d.C. la región sufre un repentino abandono evidenciado en la destrucción de infraestructuras de sus asentamientos principales, probablemente causado por cambios medioambientales y la subsecuente falta de agua que dificultaron la permanencia de estas sociedades en la zona. Aunado a ello, las evidencias indican una ocupación posterior por parte de grupos Chichimecas, quienes habitaron la región –aunque con una densidad poblacional mucho más baja que la de sus predecesores- hasta la llegada de los colonizadores europeos.

Respecto al estudio de las manifestaciones rupestres en la región de los Altos de Jalisco, destacan los autores la particularidad de encontrar las mismas tipologías entre los petrograbados y las pinturas rupestres. En otras palabras, se han registrado las mismas representaciones/figuraciones plasmadas en la roca con diferente técnica, como es el caso de posibles representaciones de la planta de peyote, lo que, además, tiene para los autores posibles connotaciones rituales.

De igual manera, resulta importante para Esparza y Rodríguez que muchos de los petrograbados de la tradición Lerma, localizados en la cuenca Lerma-Santiago, Michoacán, guardan estrecha similitud con los registrados hasta el momento en la Presa de la Luz, lo que les permite suponer que ésta tradición michoacana abarcó el área de Jesús María en tiempos prehispánicos.

Para cerrar el capítulo, los autores reseñan los aportes de las investigaciones sobre arte rupestre en la zona de la Presa de la Luz, dirigidas en algunos casos al registro de las manifestaciones

y su comparación interregional, y en otros casos se trata de interesantes análisis desde diversas perspectivas de interpretación arqueológicas, entre las que se destacan el análisis de petrograbados desde el enfoque de la Arqueología del Paisaje, la connotación de petrograbados en el juego de pelota, complejos de petrograbados como parte de sistemas de comunicación, entre otros.

En el tercer capítulo titulado Los petrograbados de la Presa de la Luz, Esparza y Rodríguez muestran los resultados del proyecto en términos del registro y análisis de petroglifos logrado en tres temporadas de campo. En ese sentido, indican que se registró un total de 671 diseños elaborados con la técnica del petrograbado que pudieron ser clasificados según ocho categorías:

Antropomorfos, identificados solo una representación humana femenina y de un pie; fitomorfos, figuración del peyote, planta alucinógena utilizada desde la antigüedad para entrar en un estado de conciencia alterada con fines rituales; maquetas, representaciones a escala reducida de elementos de la realidad, en este caso se identificó un posible altar; implementos esculpidos en la roca, representaciones de artefactos de uso cotidiano, tales como punta de flecha y una significativa cantidad de metates; espirales, que comprenden las figuraciones más abundantes en el sitio y varían en su forma y complejidad, generalmente asociadas al agua y al viento; pocitos, horadaciones circulares de pequeñas dimensiones con amplia distribución en la zona, directamente asociadas a las corrientes de agua; mitogramas, representaciones geométricas complejas de abstracción mayor; y, finalmente, pecked cross o cruces de puntos, que constituyen uno de los diseños más emblemáticos del sitio Presa de la Luz, y cuentan con amplia distribución en el occidente, centro y norte de México.

Esparza y Rodríguez hacen énfasis en los pecked cross por las múltiples hipótesis sobre su significado -calendarios rituales, brújulas prehispánicas, entre otros- y debido a la importancia que revisten en términos de la reconstrucción histórica de la región de

Los Altos, pues han sido consideradas por algunos investigadores como representaciones ideológicas y de poder de la cultura teotihuacana en su expansión hacia el norte y occidente de México.

De igual forma, llama la atención de los autores que las representaciones antropomorfas en Presa de la Luz son significativamente escasas, a diferencia de los otros sitios con manifestaciones rupestres ubicados en Jalisco. Así mismo, destacan que la representación del peyote les permite plantear la connotación ceremonial en la elaboración de los petrograbados.

En el cuarto y último capítulo del libro, Esparza y Rodríguez narran el proceso de integración al proyecto de la población que hace vida en esta zona patrimonial mediante la implementación de un Programa de Empleo Temporal (PET). Estos programas son impulsados por parte de distintas instituciones gubernamentales y constituyen un mecanismo para la protección del patrimonio natural y cultural de México, pues se garantizan los recursos económicos para el desarrollo de labores de protección, de investigación o de desarrollo económico regional en las zonas rurales y marginadas de ese país.

La implementación del PET en la Presa de la Luz fue lograda en dos fases (años 2012 y 2015) con los recursos asignados por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales SEMARNAT, y la colaboración del Centro de Estudios Arqueológicos de El Colegio de Michoacán y el Municipio de Jesús María. Las actividades sustentadas mediante el PET, desarrolladas en el marco del proyecto arqueológico, estuvieron dirigidas a tres aspectos fundamentales: el rescate y limpieza de los espacios de la presa, la sensibilización patrimonial y la reforestación; con la finalidad de “alcanzar una valoración óptima del lugar así como su protección y manejo adecuado de los recursos tanto naturales como arqueológicos de la zona.” (Rodríguez y Esparza, 2016: 91).

En atención a ello, los autores describen cómo fueron lle-

vadas a cabo un conjunto de labores que en suma contribuyen con la valorización y puesta en uso de estos espacios que se configuran desde tiempos remotos como paisaje cultural. Entre ellas se encuentran la limpieza y rescate de espacios naturales y arqueológicos, mediante la remoción de residuos y desechos, colocación de contenedores y señalética, desmalezamiento y reforestación; la realización de una encuesta diagnóstico entre los beneficiarios del PET para obtener un panorama de sus percepciones sobre el proyecto y, por ende, sobre la relación entre patrimonio natural y cultural y, finalmente, el desarrollo de talleres de sensibilización con el objetivo de dar a conocer el patrimonio cultural y concientizar sobre su necesaria protección y valorización.

En el último apartado, Esparza y Rodríguez plantean algunas conclusiones preliminares respecto al análisis de las evidencias arqueológicas recabadas en el marco del proyecto, poniendo sobre la mesa de debate las limitaciones que la interpretación de manifestaciones rupestres conlleva. Entre ellas se destaca que el carácter eminentemente geométrico de la gran mayoría de las figuraciones petrograbadas, como espirales, pocitos, pecked cross y líneas sinuosas, denota que la intención de sus creadores, sustentada ideológicamente, fue la de resaltar determinados rasgos del paisaje como fuentes de agua, accidentes geográficos y cotos de caza, probablemente para transmitir esta significativa información a otros miembros de sus comunidades e inclusive, otros grupos.

De igual manera, los autores señalan la importancia del territorio que integra la Presa de la Luz como espacio ceremonial, de carácter simbólico, argumentada no solo en la distribución de petrograbados referida en los capítulos precedentes, sino también en las relaciones espaciales entre esta zona y tres sitios arqueológicos de carácter monumental ubicados a su alrededor, que aparentemente determinan como eje central territorial el área de la actual presa.

La obra presentada por Juan Rodrigo Esparza y Francisco Manuel Rodríguez resulta sin duda interesante no sólo en términos de la interpretación arqueológica, sino por su alcance como herramienta para la sociabilización de ese conocimiento arqueológico. Por ello, se destaca el carácter divulgativo del libro, pues sin menoscabar la presentación sistemática de los resultados del proyecto y su relevancia como aporte a la reconstrucción de los procesos históricos acaecidos en Los Altos de Jalisco, logra transmitir a los lectores la trascendencia de los vestigios arqueológicos en tanto referentes del patrimonio cultural de esta región y llama su atención hacia la imperativa necesidad de conservarlos y protegerlos. Por lo tanto, el libro refleja en cierto sentido, el carácter integrador del proyecto.

En consecuencia, El santuario rupestre de los Altos de Jalisco invita a la reflexión en torno a la necesidad de transformar la práctica arqueológica en nuestros respectivos contextos latinoamericanos, en el sentido de trascender la obtención de resultados en términos estrictamente arqueológicos y avanzar en la implementación de mecanismos para la apropiación, conservación y protección integral de los sitios arqueológicos como referentes patrimoniales de nuestra historia.

Instrucciones para los árbitros

Los trabajos propuestos para su publicación en el Boletín Antropológico serán evaluados por árbitros/as calificados/as, los/as cuales deben regirse por los criterios de arbitraje exigidos por el Boletín y las pautas para la elaboración de los artículos.

El proceso de arbitraje se realizará bajo la modalidad de doble ciego (peer review duobleblind), es decir, el autor, la autora o los autores del artículo no conocerán la identidad de sus evaluadores/as ni los evaluadores/as conocerán la identidad del autor, autora o autores del artículo.

Los/as evaluadores/as deben tomar en cuenta los siguientes criterios para la evaluación de los artículos:

1. Título: Debe corresponder al contenido del artículo.
2. El/la evaluador/a debe considerar la pertinencia del artículo para la especialidad de la revista. Los artículos de la revista deben estar ubicados en el campo de la antropología u otra ciencia que contribuya con el avance de la ciencia antropológica venezolana.
3. Los artículos no puede ser una simple descripción, debe haber exigencia en cuanto al análisis y los resultados, estos han de ser coherentes con el desarrollo del tema.
4. Estilo: Debe haber claridad, coherencia en la sintaxis y buena ortografía.
5. Originalidad e importancia del tema desarrollado del artículo y originalidad e importancia en el análisis.
6. Organización del artículo: Debe tener subdivisiones claras, numerada en número arábigo indicando la metodología seguida, los resultados obtenidos y la discusión de éstos (ver punto cuatro de las pautas para la elaboración de los artículos).

7. Las citas, notas al final del artículo, referencias en el texto y la bibliohemerografía final deben seguir el Sistema APA (ver pautas para la elaboración de los artículos).
8. Es importante que el/la evaluador/a pondere de manera equilibrada el manejo actualizado de la bibliohemerografía utilizada en el artículo.
9. Es importante que el/la evaluador/a revise el resumen (ver pautas para la elaboración de los artículos). El mismo debe expresar claramente el contenido del artículo.
10. Cualquier otro criterio que el/la evaluador/a considere trascendental. El mismo debe ser agregado en la planilla de arbitraje en el campo de las observaciones.

Pautas para la elaboración de artículos

1. Los artículos deben realizarse en formato electrónico, a doble espacio, fuente Times New Roman tamaño 12, con márgenes de 3,5 cms. (izquierdo) y 3 cms. (derecho), en papel tamaño carta y escritos en Formato: RTF, ODT y/o DOC.

2. No deben exceder las veinticinco (25) páginas, incluyendo bibliografía, gráficos, mapas y fotografías.

3. Al comienzo del artículo se debe especificar primero los apellidos y luego los nombres del autor y/o autora, su dirección (postal y electrónica), su especialidad, institución de adscripción y la fecha en que terminó el artículo.

4. El artículo debe tener subdivisiones (subtítulos) claras, numeradas (en número arábigo) en orden continuo. Se debe indicar la metodología empleada, los resultados obtenidos y la discusión de estos.

5. Las citas se deben hacer siguiendo el sistema APA. Las referencias bibliográficas en el texto deberán incluir el apellido del/los autores en minúsculas y años de publicación, por ejemplo: Salas (1995); si la cita es textual se debe incluir el número de página, la cual se colocará después del año (Salas, 1995: 15).

6. Las notas se colocarán al final del texto y sólo contendrán información complementaria al párrafo en referencia.

7. La bibliografía final deberá ir así: Si es un libro: ACOSTA SAIGNES, Miguel. 1954. *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*. Instituto de Antropología y Geografía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas. Si es una revista: FOUNIER, Patricia 1999. "La arqueología del colonialismos". En: Boletín de Antropología Americana. N° 34, México. pp. 75-87. Si es un artículo de periódico: FRAGUI, Gonzalo. 2001. "Alfredo, las noches y las calles". Frontera, Mérida, Venezuela: 9 de mayo, cuerpo A, p. 5a.

8. Se debe agregar al inicio del artículo un resumen en español y en inglés, de no más de diez (10) líneas, con tres o cuatro palabras claves del texto.

9. Los gráficos, mapas y fotografías deben estar numerados con sus correspondientes leyendas e indicaciones acerca de su colocación en el artículo. Las fotografías, gráficos y mapas deben ser entregados aparte del texto en formato electrónico con una resolución de 300 DPI.

10. Se debe enviar el archivo electrónico del artículo, así como el texto original con todos los datos de identificación del autor y de su institución, además de dos copias sin identificación del autor/a o de su institución para uso de los árbitros. El artículo no puede estar postulado para publicarse de forma simultánea en otras revistas u órganos editoriales.

11. El/los autor/es o la/as autora/s deben entregar una carta de originalidad y cesión de derechos de su artículo (Formato disponible en la web de la revista).

12. Los artículos serán sometidos a evaluación bajo la modalidad doble ciego (peer review duobleblind). En función de ellos se le puede solicitar a los/as autores/as sugerencias tendientes a mejorar la calidad del trabajo.

13. Los originales de los artículos —haya sido o no aprobada su publicación— no serán devueltos a sus autores.

14. Los artículos deben ser enviados a:

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

COMITÉ EDITORIAL, Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes. Avda. 3, Edif. del Rectorado, Mérida, Venezuela.

Tlf.: +58-274-2402344

e-mail: museogrg@ula.ve o boletinantropologicoula@gmail.com.