





Meyby Ugueto-Ponce

**APROXIMACIÓN IDEOLÓGICA SOBRE  
LO AFROVENEZOLANO EN LA  
HISTORIOGRAFÍA VENEZOLANA:  
Una mirada antropológica**

**Coordinación de la colección**

Luis Felipe Pellicer  
Simón Sánchez

**Coordinación editorial**

Eileen Bolívar

**Asesoría editorial**

Marianela Tovar

**Diseño de la colección**

Aarón Mundo  
Gabriel A. Serrano S.

**Diseño de portada**

Gabriel A. Serrano S.

**Diagramación**

Gabriel A. Serrano Soto

**Corrección**

Miguel Raúl Gómez

Aproximación ideológica sobre lo afrovenezolano en la historiografía venezolana: Una mirada antropológica  
Meyby Ugueto-Ponce  
Primera edición, 2014

© Fundación Centro Nacional de Historia.  
Final Av. Panteón, Foro Libertador,  
edificio Archivo General de la Nación, P.B.  
Caracas, República Bolivariana de Venezuela  
[www.ministeriodelacultura.gob.ve](http://www.ministeriodelacultura.gob.ve)  
[www.cnh.gob.ve](http://www.cnh.gob.ve)  
[www.agn.gob.ve](http://www.agn.gob.ve)

Depósito legal LF2282014900565  
Impreso en la República Bolivariana de Venezuela

## Presentación de la colección

La Colección Difusión tiene como objetivo la socialización del conocimiento histórico a través de la masificación de textos escritos con un lenguaje sencillo y ameno dirigido a la colectividad para dar a conocer temas de diversa índole, entre ellos: metodología, estudios regionales, locales, períodos y acontecimientos, biografías y ensayos históricos, entre otros. Todo esto con el fin de fortalecer el proceso de democratización real de la memoria nacional y dar continuidad al proceso de inclusión a partir de la divulgación de nuestra memoria histórica.

Junto con la revista *Memorias de Venezuela*, esta colección viene a fortalecer el objetivo de difusión masiva de nuestra historia, objetivo esencial del Ministerio del Poder Popular para la Cultura a través del Centro Nacional de Historia y el Archivo General de la Nación. Se trata de seguir cumpliendo con el propósito de hacer una historia del pueblo, para el pueblo y con el pueblo; un objetivo central del Gobierno Bolivariano tal como lo expresa el comandante presidente Hugo Rafael Chávez. En definitiva, este proyecto se propone reforzar esa idea de que la historia es fundamental para el fortalecimiento de nuestra identidad y nuestra dignidad como pueblo, y también para empoderarnos de ella y enfrentar los desafíos en la construcción de la Patria Socialista.

D

C O L E C C I Ó N  
**DIFUSIÓN**

## Introducción

### Meyby Ugueto-Ponce <sup>(1)(\*\*)</sup>

El “negro”, como menciona el historiador Federico Brito Figueroa, se ha concebido dentro de la mayoría de los discursos académicos, entre ellos el histórico, como “masa popular” (1961), y no como agente histórico culturalmente diferenciado; a esto se le añade una excesiva y desorbitada referencia economicista, basada sobre todo en su participación obligada durante el período colonial como “mano de obra esclava”, dentro de las unidades productivas del sistema esclavista (pesquería de perlas, explotación de minas, haciendas, plantaciones, trapiches, hatos, servicio doméstico, oficios artesanales, etc.), percibiéndose esto en los “... *esfuerzos inicialmente dirigidos al estudio de la esclavitud como régimen de producción y sistema de explotación dominante en nuestro país desde la colonia hasta la quinta década del siglo XIX*” (Rojas 2004: 12). En especial durante el siglo XVIII, donde se evidencia un auge de la economía proveniente de la explotación y el comercio del cacao (Acosta Saignes 1967, Brito Figueroa 1972).

Tras los procesos independentistas de separación política de España, y luego de las guerras internas vividas durante el siglo XIX, se diluye discursivamente la diferenciación racial y de castas con la idea del mestizaje como referente de unidad en la tan ansiada Venezuela republicana, quedando el afrovenezolano aplanado culturalmente dentro de esta nueva categorización. Se replica luego el sesgo economicista con que es analizado, dado el lugar que ha ocupado en la pirámide sociopolítica y económica de la estructura social, como “mano de obra esclavizada”, servidumbre, peón o jornalero, campesino, hasta incorporarse, en los centros urbanos mayoritariamente como mano de obra dentro de la estructura industrial de la Venezuela de principios del siglo XX (Acosta Saignes 1967, Brito Figueroa 1961, Carrera Damas 1987, Chacón 1979, Perozo y Pérez 2001).

Otro énfasis investigativo ha sido el rol bélico que esta población ha jugado, tanto en las llamadas rebeliones o insurrecciones ante el sistema esclavista o denominadas también preindependentistas, entre las cuales destaca, por ejemplo, la insurrección de José Leonardo Chirino (Arcaya 1949), entre muchas otras; así como la referencia sobre su participación militar en las montoneras, o como soldados u oficiales de los diferentes ejércitos que combatieron en las guerras de independencia, a lo largo del siglo XIX. Es oportuno decir aquí que estos trabajos constituyen un salto cualitativo en la manera de abordar el rol del afrodescendiente durante el devenir

histórico del país, dado el reconocimiento otorgado a varios líderes por las expresiones de resistencia que condujeron para su liberación y la del colectivo; sin embargo, cabría preguntarse si al acentuar estos aspectos combativos, aguerridos y violentos, se estaría reduciendo también la participación de éste en la construcción de lo que ahora somos como venezolanos, al solo ámbito corporizado y militar, adosándose estos análisis dentro de la corriente historiográfica que ha hecho de los personajes de la independencia grandes héroes, en su sentido más desorbitado y justificativo de las acciones llevadas a cabo por ellos, dentro del momento espacio-temporal en el que accionaron.

Por otro lado, los estudios en materia de folklore también han predominado en la escena de la investigación social sobre los afrovenezolanos (Aretz 1969, Benítez 1993, Liscano 1946, Liscano 1973, Martínez 1997, Martínez 1992, Pollak-Eltz 1981, Pollak-Eltz 1972, Pollak-Eltz 1974, Sojo Cardozo 1986); y han sido acompañados de una corriente literaria que muchas veces estuvo imbricada en la pluma de quienes se encargaron de hacer historia en el país, durante el llamado “romanticismo histórico”; las cuales marcaron un imaginario también limitado del “negro” en Venezuela (Díaz Sánchez 1938, Gallegos 1965). Sobre todo en la amplia descripción de los llamados usos y costumbres del pueblo, al caracterizarlas como exóticas, raras y pintorescas desde la racionalidad eurocéntrica que impregnaba muchas veces el pensamiento de estos autores.

A todo esto, Ramos Guédez nos dice que “... la mayoría de los autores que han estudiado e investigado la presencia de los africanos y sus descendientes, lo han hecho desde los puntos de vista: económico-social, etnohistórico, protestas-rebeliones, pensamiento mágico-religioso, tradiciones populares o también denominadas folklóricas, mitos y leyendas, lexicografía y toponimia, literatura oral y escrita, etc., quedan aún muchos asuntos que requieren ser analizados con mayor profundidad...” (Ramos Guédez 2004: 19), y nosotros agregamos que deben ser analizados desde una revisión crítica de las posturas teóricas y de los marcos ideológicos que hasta ahora se han aplicado.

Tal reducción explicativa ha derivado en la producción de representaciones estereotipadas sobre las poblaciones descendientes de africanos en Venezuela, las cuales han pasado a formar parte de la conciencia histórica del venezolano. Por ejemplo, han sido referenciados desde la pasividad en la esclavitud; sobrecaracterizados como “mano de obra” como el único “aporte” apreciable hacia la construcción de la venezolanidad; invisibilizados social y académicamente en el devenir histórico; vistos desde el ámbito belicoso cuando solo se destacan las rebeliones, insurrecciones o las acciones



militaristas en tiempos coloniales y durante el siglo XIX; reseña que además los homogeneiza a partir de su alusión como “masa” en la composición de los ejércitos de ambos bandos durante las guerras independentistas; vistos como poblaciones portadoras de creencias mágico-religiosas y no sustentadoras de un sistema religioso articulado y coherente que subsiste con, y paralelamente con, la religión católica, folklorizando su cultura al reducirla a expresiones dancísticas y musicales; y finalmente como individuos asimilados a la población general, sin ninguna distinción cultural que los caracterice como grupo, sino como mestizos, al “igual” que al resto de la población venezolana.

Para comprender la naturaleza de esta construcción sobre el afrovenezolano esgrimimos tres criterios que pueden extenderse al campo de las ciencias sociales en general y por supuesto a la producción histórica en nuestro país.

El primero se sitúa en la comprensión de quiénes fueron los autores que construyeron el relato histórico de Venezuela, desde los primeros viajeros, naturalistas y religiosos partícipes de la empresa colonizadora, pasando por los propios “héroes” del periodo independentista, quienes se encargaron de armar el paisaje historiográfico referido a ese periodo, para justificar el rompimiento con España; hasta los historiadores que se arropan del carácter científico del siglo XX, con la intención de darle talante objetivo y técnico a la disciplina, dentro de la aspiración de construir un país moderno y desarrollado.

El segundo criterio remite a la necesidad de comprender el sustrato ideológico propio del pensamiento de dichos autores y el de la época en que estos desarrollan su obra.

Y un tercer criterio invita a conocer los objetivos mismos, aunque no siempre conscientes, que el autor pretende con la construcción de su relato.

Tales criterios nos van a permitir armar una visión —muy gruesa en un principio—, de la ubicación de las ideas generales sobre lo afrovenezolano dentro de la historiografía; esta última, la historiografía, tal y como nos la presentan los propios historiadores al analizar el desarrollo de su disciplina (Carrera Damas 2005, Carrera Damas 1961, Carrera Damas 1997, Carrera Damas 1972, Dávila Mendoza 2009, Lague 2001, Ochoa Hernández 2011, Quintero 1996, Quintero Lugo 2011, Torres 2011). Además el acercamiento directo a algunas obras de especial interés sobre lo afrovenezolano

y lo histórico (Acosta Saignes 1967, Aizpúrua 2001, Aizpúrua 2004, Andrade 1999, Arcaya 1949, Ascencio 2001, Brito Figueroa 1972, Brito Figueroa 1961, Carrera Damas 1987, Castillo Lara 1981, Gallegos 1965, Herrera 2003, Liscano 1973, Ramos Guédez 2001, Ramos Guédez 2005, Rojas 2004, Torres 1999), entre otras, nos permitieron estas primeras cavilaciones.

En este ensayo, por lo tanto, reflexionamos desde un análisis antropológico sobre el lugar que ha tenido el estudio de las culturas afrovenezolanas en la construcción del discurso histórico en Venezuela, y las bases ideológicas que sustentan dichos discursos, desde las propias interpretaciones que sobre la historia de la historiografía han hecho sus exponentes; lo cual permite comprender las razones que sustentan la caracterización de un tipo u otro, o la invisibilización de la cual ha sido objeto el afrovenezolano durante el desarrollo de la historiografía venezolana.

Esta visión general nos permitió desmontar grandes sinonimias que han resaltado sobre la definición del afrovenezolano, y que mucho se han internalizado en la consciencia histórica; dado el fuerte impacto con que han sido formuladas en distintos espacios políticos y académicos, prontamente incorporadas como parte del discurso cotidiano, hasta incluso el académico, encontrándose aún en un importante lugar a la hora de concebir la llamada “venezolanidad” de nuestra nación.

En ese sentido, la poca especificidad existente sobre las culturas afrovenezolanas, a la par de la fuerza que dichas representaciones tienen, sustentadoras de esta visión limitada del afrovenezolano, se han conjugado y se han materializado en frases que definen a nuestro país como el producto de un proceso de mezcla genética y cultural de gran envergadura, a tal punto que puede caracterizarse como una de los Estados nacionales con el mayor éxito en dicho proceso, a causa de lo rápido y extenso que fue al inicio de la colonia y su continuidad a lo largo del tiempo. Inclusive se suele pensar que la profundización del mestizaje ha garantizado la existencia de una plena “democracia racial” en Venezuela, y por ende la ausencia de racismo o cualquier otra forma de intolerancia y discriminación, producto de las otrora diferencias de “razas” y/o de estatus socioeconómico entre sus pobladores.

Este constituye uno de los planteamientos con mayor aceptación dentro de la sociedad venezolana, tanto en espacios cotidianos como de la vida académica y política del país. El carácter de hecho y el ideario construido a partir de la mezcla que se efectuó entre indíge-

nas, europeos y africanos desde el siglo XVI en América, se perfila como una “verdad” aún fuertemente incuestionable en Venezuela, sobre todo, cuando es utilizado como estrategia de ocultamiento de las implicaciones que trae consigo una sociedad heterogénea, plural y estratificada.

Este ideario ha tenido mayor incidencia en las poblaciones originarias y en la población descendiente de africanos del país, expresado en su forma estereotipada y discriminadora; lo cual sigue siendo una traba incrustada en el pensamiento de muchos académicos, en el accionar de muchos entes y en la consciencia de la mayoría de los venezolanos, sean o no pertenecientes a las culturas afrodescendientes del país.

Los fundamentos para la incuestionabilidad de la homogeneidad cultural de los venezolanos, y por ende la no aceptación de la diferencia, pasan por premisas científicas, que apelan a varias de las disciplinas de las ciencias básicas como humanísticas. La historia, la sociología, la psicología e incluso la antropología contribuyeron en su momento, a darle fundamento y por consiguiente estatus de verdad al planteamiento del mestizaje, y a la ideología homogeneizante e invisibilizadora que gravita sobre esta realidad. Se han generado así interpretaciones sesgadas, las cuales han derivado en la subvaloración y la reducción del papel de las poblaciones afrodescendientes en la historia venezolana.

Seguidamente a estas ideas se han añadido argumentos de mayor actualidad en la comprensión del mestizaje como ideario, siendo por ejemplo reforzado bajo la lógica de las investigaciones en materia genética (Castro de Guerra 2010); y por otro lado, debilitado por el alcance de las mediciones estadísticas a partir de las preguntas sobre autorreconocimiento étnico, que en los últimos años ha crecido en América Latina. En algunos casos como Venezuela, la discusión a este respecto apenas empieza y puede apuntalar más bien a lo contrario, es decir, en Venezuela la reciente experiencia censal del 2011 pareciera sugerir un fortalecimiento del ideario del “crisol de razas” si nos dejamos llevar por una rápida mirada de los resultados; sin embargo esto es muy cuestionable por lo cual ameritan ser evaluados en detalle así como el proceso de construcción e implementación del instrumento con el fin de entender el por qué de las respuestas.

El problema no radica en negar la mezcla o no de los individuos que conformaron y conforman hoy nuestro territorio, sino más bien en develar cómo funciona el mecanismo ideológico que se construyó sobre la base de este hecho incuestionable de todas las culturas de la humanidad, pero cuyo objetivo invisibilizador de

las diferencias por parte de las élites dominantes deriva, por un lado, en consecuencias graves de tipo sociopolíticas que afectan a sectores sociales excluidos históricamente en nuestro país; y por el otro, sustenta o fundamenta ideológicamente la construcción de una historiografía que reproduce representaciones y concepciones sobre los actores afrovenezolanos incompleta y muchas veces prejuiciada.

Es por ello que nuestro objetivo en este ensayo es advertir la existencia de este velo ideológico en las tendencias generales de la historiografía venezolana, de las cuales se desprende una caracterización y representación de las poblaciones descendientes de africanos en Venezuela la mayoría de las veces reducida y estereotipada, el cual desmontamos desde el análisis antropológico que enfatiza la diversidad y la resistencia cultural como marcos explicativos de este sector de la sociedad.

## **Cuestionando modelos teóricos y perspectivas ideológicas**

El cuestionamiento de los modelos teóricos y las perspectivas ideológicas predominantes en las disciplinas humanísticas, entre ellas la historia, es una tarea ineludible en estos momentos en que la nación venezolana se encuentra en pleno proceso de profundización y consolidación de un nuevo modelo político, social, económico y por supuesto en la construcción de un nuevo venezolano.

También se hace necesaria la inclusión, construcción y sistematización de esos modelos “otros” y de perspectivas ideológicas también “otras”, que impregnen los espacios conducentes de la formación y educación de los venezolanos, y los despojen de la marca colonial que aún persiste, para dar cabida a otras maneras de conceptualización e ideologización de sectores y actores que han sido víctimas de la invisibilidad sociocultural y académica durante largo tiempo.

Esto amerita una revisión de cómo la historiografía venezolana ha conceptualizado el tema afrovenezolano y aceptar el desinterés o la poca atención que ésta ha tenido sobre el rol de las poblaciones pertenecientes al horizonte cultural afro en la construcción de nuestra historia. “*En el contexto general de la historiografía venezolana, aún existen temas que si bien ya han sido estudiados, sin embargo, exigen un análisis más profundo tanto en el arqueo de las fuentes como en la interpretación de sus características generales y específicas, tal es el caso referente a la participación de los africanos y sus descendientes en la formación de la estructura económico-social y en el proceso cultural de la Venezuela colonial*” (Ramos Guédez 2001: 20).

Dichos actores sociales deben comenzar a develarse como distintos, diversos, con racionalidades disímiles a la occidental, paralelas y alternativas al discurso que ha dominado gran parte de la historiografía venezolana y las ciencias sociales en general. Estamos conscientes de que varios estudiosos han comenzado esta tarea, desde las llamadas perspectivas “invertidas” (Dávila Mendoza 2009), desde abajo, hasta las llamadas perspectivas “insurgentes” (Centro Nacional de Historia 2011), desde donde se han dado vuelcos en la teorización sobre el afrodescendiente. Por ejemplo, el énfasis dado a la perspectiva economicista de la esclavitud y el esclavizado se ha revertido, y “Se ha observado un marcado interés en estudiar al esclavo desde *una perspectiva social con la influencia notable de la llamada historia de las mentalidades que aunada al uso de otras fuentes menos marcadas por los impactos económicos y sí más por los procesos de mentalidad, han arrojado, en la última década, interpretaciones que hablan de una renovación de los enfoques de la disciplina*”<sup>22</sup> (Dávila Mendoza 2009: 25). Sin duda, revisión que ha pasado por nuevos enfoques sobre la historia social y cultural del país, por nuevos posicionamientos ideológicos sobre el afrovenezolano como agente social, y por la posibilidad de revisión de otras fuentes.

Así mismo, se requiere actuar con cautela a fin de evitar forzar los procesos históricos a las demandas ideológicas contemporáneas. Debemos ser cuidadosos y respetar el carácter procesual y dinámico, propio de la historia, para no construir interpretaciones desarticuladas, aisladas e individualizadas, ahora, en nombre de los actores que han sido excluidos y/o reducidos de la construcción histórica del país. La historia misma es un producto humano, por lo cual está embebida de un carácter ideológico que se expresa en su misma configuración como relato; no es nuestro deseo apartar esto; al contrario, estas reflexiones pasan por la conciencia clara del poder que posee la historia en la construcción de los otros (Trouillot 1995). Lo que intentamos alertar es sobre la amenazante tendencia de presentar interpretaciones justificadoras y desorbitadas de los procesos que actualmente vivimos, o atornillar ferozmente conceptos reivindicativos a hechos, acciones, procesos y/o personajes que poseen cimientos o trayectorias de hecho irreconciliables con dicho afán. Es preciso avanzar con una ponderada consideración de los procesos históricos asociados a la diáspora africana en Venezuela, con el fin de no incurrir de nuevo en los problemas estructurales de nuestra historiografía, como por ejemplo, el “desorbitado culto al héroe” (Carrera Damas 2003 [1970], Carrera Damas 1961), al desarticular a personajes como Guillermo Rivas, José Leonardo Chirino, Miguel Guacamaya, Juan del Rosario Blanco, etc. de procesos complejos, dilatados y sobre todo sustentados en esfuerzos colecti-

vos que permitieron su surgimiento. Tal advertencia no es sólo un énfasis metodológico, sino una alerta que nos permita estar atentos a las racionalidades propias del horizonte cultural afrodescendiente para así evitar erigir conocimiento sobre esquemas ideológicos que nos entrapen en la misma visión eurocéntrica y racista.

Avanzando con cuidado en ese terreno, creemos que, 1) oír a, pensar sobre, y dejar hablar a quienes históricamente han estado condicionados a la subalternidad, reducidos culturalmente y estigmatizados en y del discurso historiográfico; 2) considerarlos como actores sociales y políticos con participación consciente en el devenir histórico; 3) reconocer en la condición de subalternidad a la que fueron sometidos dichos actores, una estrategia implementada por los sectores dominantes de la sociedad con fines legitimadores de la exclusión, la sujeción bajo argumentos religiosos, políticos y cientificistas; 4) interpretar el accionar de estos actores desde una ciencia crítica y comprometida, a la par que desde un redimensionamiento ideológico que resitúe el papel de dichos sujetos dentro del devenir histórico de nuestra sociedad; entre otras, son algunas de las acciones que de seguro contribuirán al curso de los procesos decoloniales insurgentes en nuestra América Latina en los actuales momentos.

Para ello es imprescindible reconocer las trabas o “los nudos” que consecutivamente se han venido repitiendo en la construcción historiográfica de las poblaciones afrovenezolanas, las cuales han derivado en sentencias ya casi incuestionables sobre estos sujetos y por ende una representación limitada de los mismos; pero ya no sólo por la necesidad de la profunda revisión crítica del quehacer histórico, y las forzosas reflexiones metodológicas que se ameritan enrumbar como naturaleza perfectible de la propia disciplina, sino por la urgente obligación de sincerar desde cuál o cuáles perspectivas ideológicas y teóricas se ha hablado y se habla sobre lo afrovenezolano. Creemos que si bien superaríamos los desaciertos metodológicos en los cuales ha incurrido la historiografía al reconocer, por ejemplo, 1) la reiteración temática al momento de estudiar algunos aspectos de nuestro devenir histórico, 2) el volver una y otra vez a los mismos aspectos de la historia de la cultura, 3) el uso de la anécdota como forma de escritura del relato histórico, 4) la relegación de temas básicos (Carrera Damas 2005, Carrera Damas 1961, Carrera Damas 1972), entre otros; lo fundamental es primero reconocer y luego desprender de la construcción historiográfica sobre los afrovenezolanos las premisas ideológicas que los invisibilizan o los reducen culturalmente.

De lo que se trata es de develar y cuestionar los mantos racializados, elitistas, eurocéntricos, sexistas, etc., que aún arropan nuestros

discursos y acciones, sobre todo en ámbitos que tienen injerencia directa en los modos de vida de los sectores involucrados. Mantos que han contribuido con otras ciencias sociales a la producción de realidades excluyentes sociopolíticamente, por intereses económicos y políticos dominantes, materializados en prácticas ideológicas de opresión, perpetuación y profundización de inequidades en sectores subordinados. Recordemos las palabras iniciales de Carrera Damas en su análisis crítico de la historiografía del país a mediados del siglo pasado: “*La historia es quizá el ramo del conocimiento que más ha pesado hasta el presente en el complejo cultural venezolano*” (Carrera Damas 1961: x).

Es sin duda ésta una tarea que permitirá fomentar, coadyuvar y profundizar los procesos de reivindicación, equidad y justicia social ya iniciados en el país, y a la vez permitirá potenciar con contenido aquella premisa que en 1999 consolidó jurídicamente una realidad de hecho: la multietnicidad y pluriculturalidad de la nación (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela 1999), en este caso de corte afrodescendiente.

## **Desmontando algunos nudos ideológicos-históricos en torno a lo afrovenezolano**

A pesar de no constituir nuestro entrenamiento los asuntos referidos a la historia, tenemos un acercamiento a ésta dado el quehacer antropológico que transitamos, a partir de las necesarias y a veces olvidadas sendas que nos unen, lo cual nos permite por lo menos advertir determinadas teorizaciones, descripciones o simples reseñas que se hacen de los grupos pertenecientes a los descendientes de africanos en Venezuela dentro de la historia y la incidencia de esta representación en la conciencia histórica nacional.

Advirtiendo esta carencia, pero fortalecidos con las herramientas antropológicas y psicológicas con que contamos, a continuación desarrollamos algunas reflexiones en torno a los basamentos ideológicos que —creemos— sustentan, lo que los autores llaman “tendencias de la historiografía venezolana”, a partir de las deliberaciones que los propios historiadores han hecho de su disciplina expuestas en algunos textos (Carrera Damas 2005, Carrera Damas 1961, Carrera Damas 1997, Carrera Damas 1972, Centro Nacional de Historia 2011, Lagüe 2001, Ochoa Hernández 2011, Quintero 1996, Quintero Lugo 2011, Torres 2011). Estas reflexiones son el material de análisis que usamos en este ensayo, para extraer algunas proposiciones sobre el tratamiento que le ha dado la disciplina histórica al tema afrovenezolano, desde la mirada antropológica que privilegia la pequeña escala, permitiendo que se escuche la voz de quienes son considerados como

los “otros”, sobre la base de la agencia como marco conceptual para teorizar sobre los afrovenezolanos y así permitir de-construir y re-significar dichos contenidos ideológicos.

En los trabajos revisados de historiadores que han reflexionado sobre el curso de su propia disciplina, ya citados, encontramos la existencia de tendencias dentro del desarrollo de los estudios históricos, los cuales orientaron nuestra búsqueda y proporcionan un marco referencial para comprender el por qué y de dónde provienen ideas establecidas sobre el afrovenezolano dentro de esta disciplina.

Podemos mencionar algunos ejemplos de estas ideas que se desprenden de los relatos académicos, las cuales se han manifestado bajo premisas que menoscaban la condición del afrovenezolano como actor social y luego como sector culturalmente diferenciado de la sociedad. Encontramos: 1) el supuesto carácter pasivo y servil con el que se dice asumió el “negro” el periodo esclavista, minimizando y/o desconociendo los proyectos de vida que fueron construidos por estos para recuperar, buscar, mantener y/o consolidar la libertad, como por ejemplo el cimarronaje, la fundación de pueblos libres, etc., como proyectos sociopolíticos afrovenezolanos que coexistieron con un proyecto político envolvente y subordinante; imaginario éste perpetuado sobre todo en espacios escolares de todos los niveles; 2) el equiparamiento e igualdad de la condición étnica a la categoría económica de esclavo y por consiguiente la disminución y reducción de su accionar sólo como “mano de obra esclava”; 3) caracterización bélica del afrovenezolano durante el siglo XIX al formar parte de los ejércitos en las guerras de independencia, restando peso a los procesos de orden sociocultural de ese periodo; 4) reducción cultural a sólo “aportes” y “legados” a la “venezolanidad”, y no como horizonte cultural del mismo talante a la matriz europea, que debe leerse bajo otras categorías que trasciendan el eurocentrismo predominante; 5) aceptación de la homogeneización cultural como victoria ideológica, y por ende la carencia de la necesidad de diferenciación y reivindicación histórica, cultural y jurídica de las culturas afrodescendientes; inclusive satanizando a estas poblaciones por sus peticiones al reconocimiento de la diferencia cultural.

En general, las reflexiones que los autores han hecho en torno al desarrollo de la historiografía se organizan según varios criterios, los cuales —entendemos— no son exhaustivos, ni inflexibles, sino que constituyen una suerte de referencia organizacional para aplicar criterios de análisis al desarrollo complejo del pensamiento histórico del país. Estos criterios varían dependiendo del análisis historio-



gráfico que privilegia el autor, y pueden abarcar varias formas de organización para dar respuesta a, por ejemplo, la manera de hacer historia; los criterios y la orientación utilizados para su elaboración; las visiones más importantes de cada uno de los momentos historiográficos; los episodios que han resaltado con mayor vehemencia dentro del devenir histórico; o más bien encontramos la organización del análisis según la periodización, los ciclos, o las etapas, etc. (Carrera Damas 1997). El estudio de este devenir se aglutina en la llamada historia de la historiografía, la cual, como dijimos, nos ofrece un criterio organizativo que guía una ruta de análisis para cubrir los objetivos que aquí nos planteamos.

Varios autores coinciden en la existencia de un momento historiográfico construido desde el pensamiento del imperio español, el cual responde al proceso mismo de conquista de la mano de cronistas, naturalistas, y religiosos; luego, vemos consenso para reunir en un momento toda la producción referida al proceso de Independencia, contada desde sus protagonistas; continúa luego otro momento donde se hace un esfuerzo por consolidar a la historia como una disciplina científica, tras una revisión crítica de ésta; pronto y en respuesta al positivismo lógico que caracteriza los trabajos del momento anterior, surge una historiografía de corte materialista; y finalmente un momento actual, el cual no es compartido por todos los autores que revisamos, pero que intenta dar voz a los sectores más excluidos de la sociedad desde una revisión ideológica del quehacer histórico.

Sobre el entendimiento del sustrato ideológico de cada momento del desarrollo de la historiografía venezolana, a continuación nos proponemos a desmontar algunos de los “nudos” que hemos mencionado, los cuales pueden explicar la visión estereotipada, reducida e invisibilizada del afrovenezolano en la disciplina. Para ello, necesitamos discutir brevemente acerca de la caracterización antropológica de estas poblaciones, con el objeto de delimitar de quiénes hablamos y fundamentar el porqué de su importancia y la necesidad de definirla como horizonte cultural diferenciado de la sociedad nacional, a fin de comprender cómo los componentes ideológicos funcionan principalmente desde las nociones identitarias impuestas, resignificadas y apropiadas; inmediatamente exploremos las implicaciones conceptuales de la idea de mestizaje en las representaciones acerca de la población afrovenezolana, como gran metarrelato que ha impregnado la construcción de los discursos historiográficos y de la ciencias sociales en general, luego del siglo XIX; y finalmente mostramos grandes sinonimias que se han construido sobre las culturas afrovenezolanas, las cuales son expresión

de estos nudos ideológicos-historiográficos que hemos identificado. A modo de conclusión, sintetizamos las principales premisas a las cuales llegamos, mostrando lo que —consideramos— puede representar material nutritivo para construir una historia e historiografía que parte de la voz de los subalternos, en este caso de las poblaciones afrovenezolanas; es decir, desarrollamos el planteamiento medular de la perspectiva de la resistencia cultural como enfoque alternativo para abordar, teorizar e interpretar sobre el afrovenezolano, dado que ésta, fue y sigue siendo la forma constante de pensamiento y accionar de estos individuos para subsistir y construir cultura en un sistema dominante, excluyente e invisibilizador. Conscientes estamos de que esta construcción “insurgente” de la historiografía amerita más que la difusión de información sobre fuentes invisibilizadas, desconocidas y hasta a punto de perderse por errados procedimientos de conservación; advertimos la necesidad de mayor elaboración conceptual y metodológica para fortalecer una visión que parte de un posicionamiento ideológico claro y descarnado, asumiendo una manera de hacer historia donde el diálogo de saberes es un elemento central en la construcción del conocimiento. La consciencia de ello y su paulatino desarrollo es la garantía de no incurrir en los mismos errores que se critican y de trascender una historiografía panfletaria que esté nuevamente al servicio de intereses mezquinos.

## **Las poblaciones descendientes de africanos**

### **¿Quiénes son?**

La caracterización de las culturas afrodescendientes se topan con un primer problema, dada la situación de aparente “vaguedad” que adquieren dentro de la conformación de los Estados nacionales actuales y la tensión producto de la idea homogeneizante medular del mestizaje que asumieron los países latinoamericanos en la conformación republicana; problema que se filtra a la hora de historiar o conceptualizar sobre ellas. Aparentemente y suele pensarse que no pueden definirse bajo conceptos de ancestralidad al igual que las poblaciones amerindias dado que no son originarias de este continente, pero tampoco pueden definirse como poblaciones africanas, dada la desarticulación que propició el europeo tras el proceso de colonización y conquista y su consecuente repercusión en la noción de arraigo y pertenencia al no ser parte ya del continente africano. Pues, nada más alejado de la realidad. El secuestro de africanos a América no los despojó de su capacidad de reconstrucción cultural, sino más bien ha impuesto un reto académico al instar a la ciencia a sistematizar los procesos creativos puestos en marcha por estos, y así garantizar su continuidad biológica y cultural a través del tiempo. La conformación cultural de estas poblaciones en América tiene

un poco más de 500 años, dentro de un sistema político que precisamente ha impedido que este objetivo se desarrolle exitosamente, desde la imposición colonial, pasando por las políticas asimilacionistas y homogeneizantes de los sistemas políticos subsiguientes, donde los discursos académicos, entre ellos el de la historia tienen gran peso.

En contraposición con las culturas originarias de América y de África, que ya para el momento de la expansión poseían núcleos autónomos de cultura, complejos y consolidados, el traslado de africanos a América por la conquista y la colonización europea, condicionó que los africanos y sus descendientes iniciaran procesos de rearticulación y creación cultural nuevos, en circunstancias físicas, ecológicas, económicas y sociopolíticas diferentes y desiguales. A pesar de este reto académico, existía un desinterés en torno al estudio de las poblaciones afrodescendientes, el cual ha sido señalado como proceso de invisibilización académica y social y definido como la carencia y negación de los aportes culturales de la población afrodescendiente a los distintos ámbitos de la sociedad (Friedemann 1984, Pérez 1994, Pérez y Perozo 2003, Perozo y Pérez 2001, Pollak-Eltz 1972, Price 2001). Entre ellos la historia.

Por su parte, la antropología, bajo la pluma de algunos exponentes, ha diferenciado su quehacer profundizando el estudio de las poblaciones afrovenezolanas desde la noción de diversidad cultural. Este abordaje hecho desde la perspectiva de actores y la agencia ejercida por estos, intenta dar marco conceptual a la idea tan arraigada de pensar a los africanos y sus descendientes en América como individuos despojados de cultura y asimilados pasivamente como tabula rasa a las nuevas estructuras impuestas en el continente. La antropología ha contribuido a echar por tierra la idea de la “vacuidad cultural”, mostrando que: 1) no por haber experimentado una situación diaspórica, condicionante del desmembramiento de las distintas sociedades originarias africanas; y 2) no por haber sido forzados a un reordenamiento ecológico, social, político y cultural al encontrarse en América con diversos grupos nativos americanos y nativos africanos, así como europeos en relaciones de igualdad y/o jerárquicas, y en espacios físicos diferentes; no por ello las poblaciones descendientes de africanos perdieron la capacidad y la tenacidad de construir cultura, basadas en lo que traían aprendido antes del desarraigo, en lo que aprendieron de los compañeros en los barcos negreros y basadas en lo que encontraron en el nuevo hemisferio. La antropología se ha encargado de demostrar que estas poblaciones poseen una cultura propia referenciada desde África como su centro cultural.

Sin embargo, este pre-juicio científico y social sobre la supuesta “vacuidad cultural” de la diáspora africana, dado los procesos de aculturación por los cual fueron sometidos, ha impregnado el desarrollo de algunas conceptualizaciones e interpretaciones sobre el afrovenezolano dentro de la historiografía, lo cual puede derivar en entender a estos individuos despojados de agencia, es decir, ni como sujetos ni actores constructores de su devenir histórico, ni del sistema donde están inmersos; alcanzando a caracterizaciones quizá como “masa popular” desdibujada, sin consciencia histórica, que reacciona de manera acrítica, ni volitiva a los distintos proyectos de sociedad que fueron elevados por las distintas élites de la sociedad venezolana.

Entonces, ¿cuál ha sido la respuesta antropológica para definir culturalmente a la población afrodescendiente? La respuesta se pasea por el desarrollo de varios enfoques que explican el surgimiento de estas poblaciones de acuerdo con los énfasis que se le dan a los procesos culturales que vivieron los individuos que forzosamente llegaron del continente africano a América. Los cambios culturales ocurridos son leídos desde distintas perspectivas, que varían dependiendo del énfasis dado a distintos procesos: pérdida cultural, imposición cultural, enajenación, intercambio simétrico o asimétrico, simbiosis cultural, apropiación cultural, resistencia cultural; en fin, los procesos de aculturación, transculturación, creolización o etnogénesis, pasan así a constituir los distintos marcos conceptuales desde donde se ha tratado de comprender el horizonte cultural afrodescendiente en las Américas. Las preguntas entonces son variadas; unas se han inclinado hacia responder cómo los elementos de las culturas africanas se han modificado a partir del proceso de aculturación al que fueron sometidos, estudiando cuáles de los elementos africanos han sobrevivido a este proceso (Herskovits 1958). Otras respuestas se han inclinado hacia la comprensión de la inserción de estos grupos humanos a la red de relaciones suscitadas en la sociedad colonial, interesándose de manera peculiar por el intercambio cultural entre los distintos actores africanos que confluyeron en América, sobre todo en el espacio del Caribe, haciendo énfasis en las llamadas relaciones interafricanas (Mintz 1992, Price 2001). Y finalmente, la respuesta de otros estudiosos ha sido resaltar los procesos creativos que llevaron a cabo los individuos transplantados a América en espacios ecológicos, sociopolíticos y económicos diferentes, desde la perspectiva de la resistencia, como por ejemplo el cimarronaje (Pérez 2003).

### **¿Cómo han sido llamadas?**

Aunque es bien sabido el origen racial de los términos *indígena*, *negro*, *mulato*, *mestizo*, *zambo*, etc. y su rol en la implantación de la

estructura de poder basada en la clasificación de la población, a partir de rasgos fenotípicos, los componentes étnicos y del prejuicio eurocéntrico de la sociedad colonial, es notoria la relevancia ideológica que aún poseen estos términos en el imaginario de la sociedad, específicamente en las nociones acerca de los otros y de sí mismos como población descendiente de africanos. Este sistema de representaciones es, entre otras cosas, la base o guía que determinó las relaciones que se instituyeron en la sociedad colonial y continuaron en las siguientes repúblicas.

“Negro” es una categoría identitaria de origen colonial, por ende racial, impuesta a las personas forzosamente traídas del continente africano a América, producto de la expansión europea iniciada en el siglo XV. Al igual que las demás clasificaciones que se construyeron en la época, se hizo desde la noción de alteridad, diferencia y desigualdad que el europeo entronizó.

La gama amplia de relaciones interétnicas suscitadas en el contexto colonial dieron nacimiento a una gama también amplia de individuos que se caracterizaron por la diversidad fenotípica, la cual fue el estímulo para construir un abanico de denominaciones o categorías identitarias signadas por las señales corporales<sup>3</sup> y el estatus socio-político impuesto a sus portadores. Más allá de la creatividad que se observa en la elaboración nominal, lo importante son los problemas sociales asociados, como por ejemplo la ubicación estructural en la pirámide social asignada como una consecuencia “natural” del individuo. La movilidad en esa estructura la signaba precisamente el aumento en el componente cultural blanco y más adelante las posibilidades económicas que permitían acceder a estatus a partir de figuras como las de “gracias al sacar”, las cuales garantizaban a pardos, cuarterones y quinterones pasar a la condición de blancos menos privilegiada, la de blancos de orilla. Desde ese momento, se ha hecho un uso ideológico de estas categorías para determinar las cualidades de las relaciones sociales establecidas.

A la par de esta carga peyorativa que posee el término “negro”, las poblaciones descendientes de africanos en el país se han apropiado y han resignificado el término “negro”, dando cabida a aspectos positivos que dan cuenta de procesos culturales internos de estas poblaciones. Esta apropiación atiende a la versatilidad de la diáspora en construir sobre este mecanismo ideológico, una cosmología propia con autonomía y resistencia. Esto sin desconocer que tal categoría arrastra nociones peyorativas que impiden la inclusión total y digna de esta población dentro de los proyectos nacionales que se han construido durante nuestra historia.

Por esta razón, surge la propuesta reivindicativa del término “afrovenezolano” desde mediados del siglo pasado, la cual es reimpu­l­sada luego en la década de los 90, con el fin de despojar las aso­cia­ciones históricamente negativas que se le han adjudicado al término “negro/a” desde el colonialismo del poder instaurado. A partir de 1999, con la declaración de la condición de multietnicidad y pluriculturalidad del Estado venezolano, en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, aumenta la posibilidad de estatus jurídico del término, lo cual ha permitido el inicio de acciones concretas para la articulación y atención de los afrovenezolanos con las políticas y la estructura del Estado, como sector diferenciado de la sociedad nacional. En los actuales momentos se ha consensuado una definición de *afrovenezolano* y *afrodescendiente* que ha permitido avanzar en el proceso de visibilización de este sector del país: “*Descendiente de africanos y/o africanas que sobrevivieron a la trata negrera, a la esclavitud y a la diáspora africana en las Américas y en el mundo. Es aquella persona que reconoce en sí misma la descendencia africana sobre la base de su percepción, valoración y ponderación de los componentes históricos, generacional, territorial, cultural o fenotípico*” (INE, Agosto 2011). Vemos pues que la propia población perteneciente al horizonte cultural afrodescendiente ha encontrado un nudo ideológico importante que pasa, nada más y nada menos que por los procesos de definición del ser. Por lo tanto, no se trata de un eufemismo usado para disminuir la carga peyorativa que lleva consigo llamar a alguien “negro/a”, como suele suceder con quienes usan palabras como “moreno/a”, sino de un reposicionamiento ideológico que busca insurgir sobre los mecanismos de opresión de la sociedad.

## **De la necesidad de homogeneización**

La idea de conformación nacional en Venezuela —así como en el resto del continente americano— es una idea temprana en comparación con su concreción en los países europeos, que se suscita luego de los procesos independentistas iniciados por las distintas élites que comandaban los países de nuestro continente, con el fin de separarse políticamente de España durante el siglo XIX. La nueva conformación sociopolítica llevaba consigo dos premisas centrales para su establecimiento: 1) el cambio en el ejercicio del poder de la monarquía controlada por españoles después de las reformas borbónicas a la élite criolla y el consecuente establecimiento de pautas y normas para guiar la nueva entidad política; y 2) la búsqueda e imposición de homogeneidad a todos los componentes constitutivos de la sociedad.

La literatura clásica sobre los nacionalismos nos ha advertido ya esta necesidad de crear mecanismos ideológicos orientados a unificar a individuos culturalmente disímiles, bajo relaciones de horizontalidad y fraternidad, dentro de un espacio territorial limitado e imaginario, con el fin de impulsar la creación de un sentimiento de inclusión colectiva que permita hacerlos sentir parte del estado (Anderson 1997).

La construcción ideológica de una nación implica un proceso laborioso de creación de nuevas pautas de comportamiento y nuevos símbolos, a través de abanderar una gama de elementos aglutinadores, comunes e impuestos a todos. Surgen como consecuencia un plan nacional que se traduce en un discurso común a través de historias, mitos, escenarios naturales, prácticas y costumbres, todos escogidos como símbolos que condensan esa retórica nacional. A la par se impone una lengua, una religión, un tipo de economía y un orden sociopolítico, que se consideran los necesarios e imprescindibles para cumplir con la meta del proyecto nacional que la élite con poder haya creado. Este esfuerzo se dirige en última instancia a la construcción de un valor de lealtad hacia la nación, que se caracteriza por ser unificador, a la vez que se absorben o eliminan las heterogeneidades, lo concreto y lo particular existente. Se fabrican retóricas de unificación abstractas, donde la historia oficial tiene un rol preponderante, a la vez que se fabrica un sentimiento colectivo genérico que se cristaliza en el individuo, quien desde ese momento deja de ser particular culturalmente, para convertirse de ahora en adelante en un *co-nacional*. Se deriva de allí, un collage que unifica valores, prácticas, símbolos, signos, historias, mitos, vestimenta, etc., que permiten construir la identidad nacional, con el fin de cumplir con un proyecto nacional que tiende a la homogeneización de su base cultural existente.

Las distintas élites criollas del continente americano usaron la ideología de mestizaje como mecanismo aplanador de la diferencia cultural, de población originaria y de descendientes de africanos; como una fórmula que garantizaría un cierto orden después del rompimiento colonial, como “el mito poderoso de la construcción del estado nación” (Klor de Alba 1995: 257); y como plataforma ideológica que ha seguido funcionando como un fuerte descriptor de la nación, a la vez que de negador de las particularidades culturales que la constituyen (Pérez y Perozo 2003, Wright 1990). Incluso en los actuales momentos y en los países donde ya se ha avanzado en un esfuerzo por lo menos jurídico, al definir a sus Estados desde

sus condiciones de multietnicidad y pluriculturalidad, como Bolivia, Colombia, Ecuador y Venezuela.

Este proceso llamado mestizaje se generó en Venezuela durante la conformación de la República por la élite blanca del país a mediados del siglo XIX, con el fin de garantizar sus intereses e invisibilizar la injerencia de los otros sectores diversos y heterogéneos que conforman la sociedad venezolana, el cual es definido como “un mito de identidad nacional generado por una élite (...) instrumento ideológico de poder fabricado por y utilizado entre la élite para conservar sus propios intereses socioeconómicos y políticos” (Pérez y Perozo 2003). Básicamente, este grupo social, con las ideas de la Ilustración, defendía la idea de dirigir al ansiado progreso del país, mediante formulas de ordenamiento social que apuntaran hacia valores como la igualdad, la libertad, etcétera.

Esta nueva identidad mestiza debía garantizar que los nuevos ciudadanos pudieran hacerse cargo de una empresa como el surgimiento, desarrollo y administración de una nación. Los criollos, conscientes de que la gran parte de la población estaba formada por una masa denominada mestizos, utilizan esta característica como el elemento unificador de la heterogeneidad existente. Esta noción era entendida como la dimensión que agrupaba lo indígena, lo esclavo africano, y lo europeo, la cual, en el fondo, fue una forma de promover un nacionalismo necesario después de las guerras de independencia.

La mezcla biológica y cultural que tanto se apuntó como la garante de la nueva y mejor raza, constituyó en sí misma una trampa, ya que privilegió la mezcla pero con grupos sociales que, por el criterio racial imperante, fueron definidos como grupos superiores: los blancos europeos, lo que impulsaba la mezcla con sectores de esta característica.

## **Reconociendo algunas sinonimias**

Ahora bien, teniendo presente los aspectos ideológicos trabajados arriba: 1) la invisibilidad cultural, social y académica de la cual ha sido objeto el afrovenezolano; 2) las dificultades iniciales para conceptualizar los procesos culturales de los individuos africanos forzosamente traídos a América; 3) la construcción colonial de las identidades afrodescendientes bajo el aspecto racial y su continuidad en el tiempo; y 4) la perpetuación de la ideología del mestizaje como mecanismo de homogenización cultural; veamos cómo estos



han sido el matiz de fondo que ha impregnado la conceptualización sobre lo afrovenezolano dentro del discurso historiográfico.

Si partimos de los diversos criterios con los cuales se ha evaluado la historiografía venezolana, podemos hacer la pregunta acerca de la ubicación de estas orientaciones ideológicas dentro de dichos periodos y, por ende, aproximarnos a la comprensión de las relaciones de tipo conceptuales que se establecen para definir a los afrovenezolanos, y situarlos dentro del devenir histórico; y derivar así algunas sinonimias que se han construido sobre estos.

Creemos que estas sinonimias tienen su origen en la nominación colonial del africano y su descendiente como “negro”, basamento ideológico desde donde se desprenden y se equipara conceptualizaciones tales como: “mano de obra esclava” dado el rol fundamentalmente económico que ocupó el afrodescendiente; la supuesta actitud “pasiva y servil” que asumió dentro del sistema esclavista; la vacuidad cultural a la cual fue sometido por la desarticulación de sus mundos de orígenes, por lo cual se suele caracterizar como “irracional”, “sin cultura” o en el mejor de los casos, reducida a folklore, en contraposición al “aporte” —imposición— que hizo España a la conformación cultural venezolana centrada sobre todo en la religión y la lengua; desprendiéndose de allí también la caracterización de las prácticas religiosas de los afrodescendientes como “brujería” en su sentido despectivo; la incompreensión de la resistencia cultural como actitud definitoria del afrodescendiente, lo cual se observa en el abordaje de las rebeliones e insurrecciones, o la participación en las montoneras o los espacios militares, como un reducto de expresión de la naturaleza violenta del africano. La incompreensión de su participación dentro de los ejércitos realistas durante las guerras de independencia, tildándolo de “traidor” al no ser cónsono con el proyecto patriota; análisis desde la concepción judeocristiana para dar explicaciones moralistas sobre los afrodescendientes, lo cual conlleva a análisis desorbitados de los cuerpos africanos y afrodescendientes, minimizándolos a acciones “lascivas” desde la óptica eurocéntrica; desde donde también se nos muestran propicios para el baile y el toque de tambor de manera despolitizada, desproporcionada y desvinculada de un núcleo cultural que lo sustenta.

Estas sinonimias encuentran eco en cada etapa del desarrollo historiográfico venezolano; la reflexión que ahora sigue no pretende ser una camisa de fuerza y hacer una relación incuestionable entre la producción ideológica de determinada etapa y la sinonimia que creemos se asocia a ella. Es sólo una clasificación analítica que permitirá desarrollar planteamientos más dilatados en un futuro.

El marco de la institucionalidad esclavista ha sido el referente prioritario para el estudio de las poblaciones descendientes de africanos en América, dado que fue ésta la que marcó la presencia africana en el continente de manera masiva e imprimió las condiciones de cómo estos individuos existirían en el “Nuevo Mundo”. Sin embargo, a pesar de que no fue sino un pequeño porcentaje, el africano en el “Nuevo Mundo” no fue siempre esclavizado; éste incursionó en América como compañero de exploradores (Fabre 1979: 11); y segundo, el africano que forzosamente llegó en el marco de la trata no se asumía esclavo; al contrario, éste fue “esclavizado” dentro de la lógica mercantil del sistema que se instauraba; aquel africano que sí se consideró esclavizado, lo hizo bajo la racionalidad africana que entendía el tránsito por esta condición como parte de la lógica de guerra que existía en sus naciones de origen, y no como parte de la dinámica mercantil y cosificadora del colonialismo europeo. En ese sentido, es oportuno desmontar la sinonimia *negro igual a esclavo* como una condición natural o esencial de las poblaciones africanas y descendientes en América.

Por otro lado, la interpretación controversial respecto de la importancia de la institución esclavista como parte o no del surgimiento del capitalismo mundial (Andrade 1999, Blackburn 1992, Quijano 2000, Sheper y Beckles 2000, Wallerstein 1974, Williams 1973) es un punto de partida que, a pesar de su polémica, permite contextualizar y comprender la traída forzada de africanos a América en pro de mantener y ampliar la nueva racionalidad económica y social que iniciaba Europa, contrapuesta al sistema feudal que se encontraba en su etapa final en ese continente. La relación comercial a gran escala, con la lógica industrial, extendida a grandes fronteras no sólo geográficas sino humanas, es un fenómeno económico que cambia el concepto de esclavitud y la inserta como institución dentro de un proceso económico global. La esclavitud desde el nuevo sentido que Europa le asigna a partir de 1500, se caracteriza por triangular económicamente a Europa, a América y a África en un intercambio de escena global, que va a condicionar no sólo relaciones de tipo mercantil nuevas, sino relaciones sociales, culturales y políticas con características muy complejas y de consecuencias altamente costosas para las futuras sociedades que estaban por conformarse. Resalta de esto la manera particular de definir y practicar la sujeción y la servidumbre de unos hombres sobre otros, basada en la racionalidad expansionista de Europa sobre territorios de ultramar como su principal fundamento, para fines netamente comerciales de un proyecto que pretendía activar grandes núcleos

de producción económica en las nuevas tierras, y palear así mismo la situación económica y política que vivía el continente europeo tras las vicisitudes existentes de cada uno de los países a lo interno (Barrington 1976).

La esclavitud que se impone en el siglo XV se convertirá en la plataforma para crear, mantener y consolidar una fuerza de trabajo barata y cuantiosa a partir del traslado forzado de africanos a América, quienes serán convertidos por los europeos en “mano de obra” para el trabajo físico, duro y extenso. Con objetivos claros de cosificación de los seres humanos africanos y su consecuente consideración como individuos vaciados culturalmente, objetos de un trato equiparable al de la animalidad.

Este objetivo económico, el cual era el motivo sustancial de dicha práctica, ameritaba argumentos que justificaran el uso mercantil dado a los africanos y a sus descendientes, lo cual dio paso a la invención de una categoría que diferenciaba a los europeos del resto del mundo, al mismo tiempo que los colocaba en el centro de éste; fórmula que los excluía de ejercer el trabajo de mano de obra en las unidades de producción colonial. Fundamentalmente las tesis religiosas y luego las biologicistas fueron las premisas cargadas de prejuicios y doble moral que moldearon la idea del “no europeo” que se construía para consolidar la trata negrera como un empresa imperiosa para el bienestar de los países europeos.

El africano, a pesar de la diversidad y riqueza cultural que poseía, es construido como diferente (Mignolo 2000, Quijano 1992) por el europeo, basándose en la invención de una categoría ideológica que se sustentó principalmente sobre la base de los signos corporales, como por ejemplo el color de la piel como su principal referencia. Instaurando e imponiendo patrones culturales a América, a los africanos y a sus descendientes bajo la invención y luego justificación de la noción de “raza” (Quijano 2000), idea ingenjada para connotar psicológica, biológica, social y culturalmente a los distintos grupos humanos que van a construir la geografía del momento, bajo la supuesta superioridad europea. Es así como aparece la categoría “negro”, y en contraposición la categoría de “blanco”; creando de inmediato la asociación “natural” para el imaginario europeo, entre “negro”, africano y esclavitud. Vemos entonces que los europeos hacen una construcción ideológica de los individuos que poseen racionalidades y culturas diferentes a ellos, partiendo de una relación asimétrica dada por el proyecto de dominación y conquista que impulsaban, generando relaciones de subordinación y subalternidad respecto de los africanos y de la población originaria de América.

De primera mano se asoció al africano y a sus descendientes como seres naturalmente propensos al trabajo físico, lo que implicaba su conceptualización bajo signos corporales conscientemente resaltados para corroborar el anclaje del concepto de “raza” a elementos físicos determinados (color de piel, cabello, dentadura, forma de labios y nariz, fuerza física, etc.), y por ende asociarlo al mundo de la animalidad, es decir, de la irracionalidad. Esto implicó el ámbito más psicologicista de la noción de “raza”, el cual se aloja en la idea de docilidad y pasividad de los africanos y por ende su propensión a la esclavitud; a la vez que animalizando y satanizando acciones que contradijeran dicha premisa; es decir, el ejercicio de la resistencia por parte de los africanos fue constantemente tildado de demoníaco y de comportamiento animal; en consecuencia se produce una asociación del “negro” con violencia e irracionalidad, para no dar cabida a conjeturas sobre su condición de persona. De este modo fueron ordenados los argumentos para convertirlos en mecanismo ideológico que justificó la implementación y profundización de un sistema sociopolítico y económico bajo el nombre de “trata y esclavitud negra”.

\*\*\*

Un eje importante sobre el cual se articula la gran parte de la producción historiográfica venezolana es la figura de Simón Bolívar y los hombres que participaron activamente en el plano militar para conquistar la libertad de Venezuela de España, prevaleciendo una tendencia a historiar sobre los líderes, mas no así sobre los procesos y la gama de actores asociados. El “negro” no ha sido considerado protagonista de la gesta independentista; más bien éste ha sido descrito como parte de la gran masa que nutrió los ejércitos en las guerras de liberación, bien sea de un bando o de otro, sin detallar a profundidad, personajes, procesos, intereses en juego, contradicciones, etc. A este respecto, vemos por ejemplo cierta incompreensión al subvalorar el rol asumido por los grupos étnicos que conformaban la naciente república en las filas realistas en los primeros momentos de la guerra, mas no su adhesión a las filas patriotas<sup>4</sup>. No es muy sagaz pensar que la consolidación republicana no nacía del seno de la población indígena ni “negra”, sino de la élite criolla que defendía sus propios intereses. Los grupos subalternos, sobre todo los afrovenezolanos, no podían defender ni aspirar al mismo tipo de “libertad” que perseguían los criollos; la libertad que estos apremiaban desde el inicio de la colonización, ameritaba que el criollo los incluyera como igual dentro del nuevo proyecto (Lombardi 1974). Es decir, los grupos étnicos subalternos no compartían los mismos intereses sociales, políticos y económicos de la élite que dirigía un proyecto que no los incluía como personas, dignos e iguales.

Una historiografía que no perciba estas sutilezas puede analizar bajo lupas muy sesgadas esta actitud de la población descendiente de africanos como de traición, sin comprender los procesos de origen étnico y las contradicciones que allí se suscitaban.

Los casos donde se ha destacado la figura de algún afrovenezolano dentro de este periodo historiográfico, son los referidos al ámbito militar; el más agraciado es el ex esclavizado Pedro Camejo, comúnmente reseñado como “Negro Primero”, el cual dista mucho de mostrar a plenitud la situación de las poblaciones afrodescendientes durante ese período de la historia de Venezuela, ya que suele ser una reseña anecdótica y descriptiva de este oficial de Caballería del Ejército de Venezuela (Troconis de Veracoechea 1997). Los elementos que se destacan como valiosos de Pedro Camejo suelen ser su “bravura y destreza con la lanza”; y su relación directa con el Padre de la Patria, dado el interés que el Libertador manifestó sobre él, tras los partes que el general José Antonio Páez le suministraba. Cabría preguntarse si Pedro Camejo hubiese tenido la misma suerte de ser resaltado dentro de la historia de Venezuela, si Bolívar no hubiese hecho alguna alusión a su persona.

En todo caso, no se trata de reiterar este escollo metodológico y conceptual de la historiografía y convertir a los actores afrovenezolanos en héroes aislados y desorbitadamente descontextualizados, con el fin, comprensible, de que sean reconocidos en el devenir histórico de la patria. No se trata de usar la misma plataforma ideológica para profundizar sobre la historia individualizada de los actores afrovenezolanos, pues estaríamos muy cerca de una esencialización exaltada de la afrodescendencia. Por el contrario, queremos detallar otras facetas de las vidas de estos sujetos, a partir de la revisión de documentos primarios que puedan dar cuenta de lo que sucedía en esa sociedad convulsionada por las guerras, pero ahora desde la visión, los intereses y motivaciones de un sector cultural no privilegiado de la sociedad. Un empecinamiento igual en materia de líderes afrodescendientes sería desconocer la vital incursión de las redes culturales en la consecución de reivindicaciones y logros que gran parte de la población adelantó junto con sus líderes. La propuesta no es desmejorar los estudios y avances sobre la incorporación de líderes como por ejemplo José Leonardo Chirino, Guillermo Rivas, Miguel Guacamaña, Guiomar, etc. en la construcción de una historia y representación sobre lo afrovenezolano, sino más bien invitar a ampliar el panorama y no incurrir en los mismos vicios de nuestra historiografía tradicional y sobre todo no repetir el marco ideológico que lo sustenta.

¿Aportes, legados de la diáspora africana a la venezolanidad? El cientificismo puede constituir una trampa al formular preguntas que en sí mismas están cargadas de criterios ideológicos que colocan en franca desventaja a los grupos étnicos y culturales que conforman el país. Preguntar por los aportes y legados de los afrovenezolanos sin develar el peso ideológico que esta pregunta tiene, nos recuerda a la ingenuidad de muchas de las respuestas escolares que aprendíamos de memoria en los espacios de la educación básica, tras las preguntas ¿Qué nos dejó Europa?, ¿Qué nos dejó África? ¿Qué nos dejó América? luego del “descubrimiento”. Estas preguntas nos sitúan de nuevo en la misma relación colonial que define a la otredad desde la diferencia y la desigualdad; derivándose así una reducción de los demás componentes de la llamada venezolanidad a aspectos “menos” importantes.

Si bien es cierto que existe la necesidad de desmontar de la conciencia histórica del venezolano la respuesta reiterada que exalta a Europa como la responsable de la cultura, la lengua y la religión, también es cierto que hacer la pregunta por los “aportes” de los afrovenezolanos puede tender hacia la propia reducción cultural, si se hace desde la misma plataforma ideológica y conceptual que supone un tronco hispano al cual se le añadieron o sumaron elementos, y no se plantea la posibilidad de un juego entre dominación y resistencia que ha producido matices y acentos, los cuales son dinámicos y cambiantes. La idea de aportes y legados se enlaza muy estrechamente con la fuerte vigencia de la ideología del mestizaje, al pensar que existe una matriz cultural, por supuesto la europea, sobre la cual se adosan los demás componentes. Una especie de consecución de la “consciencia criolla” operando sigilosamente, hasta en las propuestas más reivindicativas sobre lo afrovenezolano.

Preguntar ahora ¿Qué nos dejó África? se inserta en el mismo esquema de la historiografía tradicional, la cual puede dejar en saldo negativo, o en su defecto en minusvalía a las poblaciones afrovenezolanas. No porque no tengan nada que aportar culturalmente, sino porque las relaciones políticas y económicas que circunscriben la participación de los actores afrodescendientes en la construcción de lo que hoy somos, son subalternizadas. La invitación es a profundizar en la comprensión de las distintas racionalidades que han estado en juego, y desde allí formular nuevas maneras de concebir la participación, la integración, los paralelismos, etc. de las culturas afrovenezolanas a esta construcción “imaginaria” —en el sentido de Anderson— que llamamos Venezuela.

Lo que queremos advertir es que hay que avanzar más allá de cambiar el sujeto de la pregunta; quedarnos sólo allí, reconociendo que es un importante principio, no implica necesariamente un cambio de postura ideológica; es sólo un cambio de actores, un cambio del lugar desde dónde se hace la pregunta. La respuesta —creemos— puede buscarse a través de las racionalidades de estos sectores culturalmente distintos a lo europeo, amén de resaltar no sólo a los líderes sino a los procesos sociales y políticos que dieron como resultado ciertas expresiones de resistencia dentro de la población afrovenezolana. La pregunta, entonces, puede circundar sobre lo que se ha seguido cultivando del continente africano en América, y en Venezuela, para así desprendernos de la idea de estancamiento y paralización que suele inducirse al pensar sobre los procesos interculturales iniciados hace 500 años.

\*\*\*

Argumentos seudocientíficos y racistas elaborados a partir de mediados del siglo XVIII por los primeros trabajos de la antropología física, de la mano de exponentes como Blumenbach, Morton y Broca, permitieron justificar la conquista y la colonización europea tanto en América como en África, así como la esclavitud, la masacre de africanos y sus descendientes. Estos autores se interesaron en medir y cuantificar al cuerpo desde la perspectiva totalmente física de éste, para descifrar el origen de la humanidad; concretar una posible clasificación de ésta; descifrar el tipo de relación entre monos y hombres; y determinar en éstos las diferencias existentes entre unos y otros producto de la “raza” y el género. Para ello, se hicieron mediciones del cráneo, la mandíbula y la estatura, así como de supuestas diferencias cognitivas y morales entre los seres humanos.

El antropólogo Frank Boas, por su parte, realizó un trabajo arduo de medición y cuantificación del cuerpo para los fines contrarios a los exponentes de la antropología física, una medición que no tendía a demostrar la supuesta “inferioridad” de africanos sobre los caucásicos, o la superioridad de hombres sobre mujeres, sino más bien para demostrar la diferencia entre los seres humanos basada en su diversidad cultural y biológica, es decir, para refutar el determinismo biológico y redefinir la craneometría, por ejemplo, como un método para reconocer la variedad humana.

A pesar de este esfuerzo y muchos otros a lo largo de los siglos, la fuerza ideológica de estos planteamientos sobre los cuerpos de los afrodescendientes aún persiste. Los cuerpos de los afrodescendientes son marcados por el discurso racial, desde la señal corporal; se les han atribuido características alejadas de la realidad, exageradas unas y borradas otras cuantas.

La formación de la república inclusive se sustentó sobre los cuerpos de “negros” e indígenas en lo militar, como fue en la colonia con la esclavitud. Estamos hablando, no de cualquier sujeto, sino del sujeto postcolonial, definido como inferior y colocado en una relación de sujeción. Una de las instancias de su diferencia se puede leer a través del “*signo indeleble de naturaleza inferior*” (Ashcroft 2001) que es el cuerpo mismo, y para el caso del afrodescendiente la “negritud” impuesta fue la condición para su opresión y denigración, para su segregación y discriminación, es decir, una concepción de cuerpos racializados y sexificados por la mirada eurocéntrica.

Por otro lado, encontramos la trampa del mestizaje, el cual, como ya hemos visto, es un discurso acerca de la igualdad. ¿Pero cuál igualdad? Una igualdad dirigida hacia el blanqueamiento, es decir, un tipo de cuerpo, un fenotipo particular. Si los cuerpos no son así deben ser intervenidos, bien sea por la genética (mezcla biológica para “mejorar la raza”) o bien sea por la tecnología de la belleza: cirugías, tintes, químicos para el cabello, etc., para llegar a constituirse al mestizo. Aunque prevalece este discurso que engalana el mestizaje como el lugar deseado por todos, existe un discurso subterráneo que se enfoca sobre los cuerpos distintos, dirigiéndolos hacia un mismo esquema, el del blanqueamiento, es decir, una “... *teleología hacia el blanco, más que valoración de la mezcla, al producto híbrido*” (Nelson 1999: 215).

Por ejemplo, debido a la representación racial de la élite blanca, se atribuían a los “negros” y a los zambos características culturales negativas. Wright nos menciona un documento oficial, de 1785, donde se explicita la prohibición de que “negros” e indios vivieran juntos a causa de que constituían un mal ejemplo por las acciones indebidas que estos cometían (Wright 1990). Este autor comenta también las impresiones de un viajero francés acerca de lo que se entendía por zambo en la provincia de Caracas: “*la palabra zambo es sinónimo de aquello que no tiene valor, holgazán, mentiroso, impío, ladrón, bandido, asesino, etc. (...) la mala naturaleza de los zambos se debió a su nacimiento producto de uniones clandestinas y adúlteras, de un indígena quien ha aprendido solamente los vicios de la civilización y de un esclavo africano, esperado en un clima que invita a la pereza y a la indolencia*” (Wright 1990: 24). Como características “positivas”, el viajero menciona que las élites entendían la vitalidad física, la resistencia a las enfermedades como producto de la mezcla entre indio y negro que originalmente y por separado poseían estas características y que fueron potenciadas en el zambo.



Sobre la base de la misma reflexión de los aportes y legados de lo afrovenezolano a la nación, debemos comprender el énfasis puesto al folklorismo para analizar algunas prácticas socioculturales de las poblaciones afrovenezolanas, hecho este que nos permite ver la operatividad de la ideología del mestizaje en la producción de mecanismos de exclusión. Develar los aspectos ideológicos que sustentan la reificación del folklorismo pasa por reconocer que “lo negro en Venezuela” no se refiere al abordaje aislado de fiestas, cultos, bailes, comidas, etc., sino que forma parte de núcleos culturales más profundos que no aluden solo al color de la piel, sino a historias y a características socioculturales específicas que le dan sentido amplio. Para el europeo, los sistemas religiosos afrodescendientes o las experiencias chamánicas, por ejemplo, eran tildados de cultos demoníacos. Esto se remonta al siglo XV con las concepciones católicas de lo demoníaco, que aún pueden percibirse tras el rechazo de la Iglesia católica actual a sistemas religiosos no católicos.

A partir de las características fenotípicas de los africanos e indios, la novedad de los sistemas religiosos de estos grupos étnicos, y sobre todo la relación desigual que instaura la condición colonial en las Américas, los europeos atribuyeron características demoníacas a estas poblaciones. Asumían que los individuos descendientes de africanos o nativos aborígenes se vinculaban con la hechicería o la brujería. Estos presupuestos marcaron una manera de mirar lo que no se comprendía, lo que no se entendía, por lo cual derivaron en relativizar y subvalorizar a la religiosidad no europea. Una de estas consecuencias actualmente es la descontextualización de la danza y la música de los núcleos culturales donde están insertas y sobre todo, su desarticulación de la continuidad religiosa dentro de las comunidades afrovenezolanas.

Los inicios del abordaje académico de las expresiones danzarias y musicales en Venezuela, en su mayoría han sido estudiadas bajo la categoría de fiestas a partir de perspectivas literarias y luego tratando de acercarse al abordaje científico. En el siglo XIX el costumbrismo, como manifestación de la narrativa hispanoamericana, se ocupó desde el romanticismo literario de dichos temas; paralelamente encontramos el llamado tradicionalismo, el cual se diferencia porque contemplaba más elementos históricos que literarios. En la primera mitad del siglo XX se desprenden del costumbrismo dos corrientes que se interesan por superar la retórica del romanticismo en su búsqueda y exaltación de lo nacional; estas son el criollismo y la novela regional. En la tercera década del siglo XX la novela re-

gional da un vuelco, y hace una transformación del criollismo. Para finales del siglo XIX, encontramos el folklorismo como una tercera tendencia derivada del costumbrismo, el cual intenta alejarse de la motivación literaria y acercarse al conocimiento científico de las llamadas costumbres y tradiciones (Ortíz 2005). Sin embargo, la desarticulación cultural va a signar el enfoque folclórico, el cual por se no es negativo, pero se desequilibrará y ascenderá a visiones exóticas de las “costumbres” y “tradiciones”, sin ser entendidas como elementos que son parte de un conglomerado cultural que debe ser abordado desde su especificidad, para darle sentido a la danza, la música dentro de la espiritualidad afrovenezolana.

\*\*\*

Una de los momentos historiográficos sobre las cuales puede advertirse mayor producción en cuanto al tema afrovenezolano, lo constituye precisamente el que corresponde a historiadores que cultivaron la tendencia del materialismo histórico. En respuesta a la tendencia positivista de la disciplina, los autores de este momento se dedicaron a hacer sus análisis enlazándolos con la realidad socioeconómica y política del país en el momento en que vivían, desde posturas políticas claras y comprometidas. Dentro de este momento histórico se detalla la situación del régimen esclavista vivida por el “negro” y su participación en el desarrollo y el andamiaje económico desde el período colonial hasta el siglo XIX y su vinculación con el capitalismo, en un análisis fundamentado en el problema de la tierra en Venezuela. Se evidencia una laboriosa descripción de la existencia de estos seres humanos en la condición de esclavitud, y la consecuente dinamización de la economía a partir del trabajo agrícola; además estos autores hacen un esfuerzo por resaltar las expresiones de resistencia más evidentes y corporizadas de los afrodescendientes, como las insurrecciones, las rebeliones y el cimarronaje.

Las reflexiones historiográficas que se producen desde esta perspectiva se hacen en consonancia con las crisis económicas, políticas y sociales de los países latinoamericanos, por lo cual encontramos gran producción de intelectuales comprometidos con las luchas sociales. En ese sentido, el apego al estudio de la esclavitud permitía responder a los problemas contemporáneos del país, cosa que de alguna manera redujo la visión a una tendencia economicista de la vida del afrodescendiente durante el régimen esclavista<sup>5</sup>.

## Conclusión: hacia la construcción de una historia “insurgente”

Como se ha comprobado en diversas fuentes, la resistencia por parte de los grupos afrodescendientes e indígenas fue una constante durante el desarrollo de la sociedad colonial. Hoy sabemos que existieron diversas formas de hacer frente a las condiciones de esclavitud, las cuales comenzaron desde el momento mismo de la captura de los africanos, pasando por los motines y las insubordinaciones dentro de los navíos que hacían el viaje trasatlántico; desde la estupidez fingida, como la llaman algunos autores, hasta la formación de espacios sociopolíticos de libertad como las cimarroneras (cumbes, quilombos, palenques o rochelas); o la fundación de “pueblos libres” sustentados por la legalidad colonial; pasando por alianzas interétnicas entre afrodescendientes e indígenas; rebeliones e insurrecciones armadas; redes de abastecimiento de víveres entre población esclavizada y libre; protestas pasivas, fingimiento de enfermedades; huelgas de brazos caídos; homicidios, infanticidios, suicidios; afirmaciones culturales e ideológicas; reivindicaciones de condiciones reformistas estipuladas en ordenanzas; petición de derechos personales por parte de esclavizados; etc. (Acosta Saignes 1967, Brito Figueroa 1961, Carrera Damas 1987, Castillo Lara 1981, Dávila Mendoza 2009, Hall 2000, Herrera 2003, Laurent-Perrault 2012, Moscoso 1995, Price 1971, Price 1981).

Una lista inconclusa como la que precede amplía la visión sobre el afrodescendiente durante la colonización europea; tiempo, como ya vimos, responsable de la mayoría de las construcciones ideológicas sobre el afrovenezolano que actualmente se manejan. Esta visión supone un posicionamiento ideológico distinto que permite reconocer la agencia ejercida por los africanos y sus descendientes, para garantizar su existencia individual en un primer momento, y luego consolidar la del grupo en pro de la continuidad física y cultural en el tiempo y el espacio. Implica reconocer la subalternidad impuesta, pero a la vez la posibilidad de construir mecanismos de sobrevivencia, articulación y creación que proporcionaron las bases para cimentar las culturas que continúan hoy.

Un enfoque de resistencia cultural como éste nos permite comprender los procesos y las acciones orientadas hacia la permanencia y la construcción cultural de la diáspora africana, a pesar de las fuerzas desarticuladoras, opresoras y homogeneizantes que guiaron y guían intereses económicos y políticos envolventes de otrora y de hoy, en medio de relaciones contrapuestas de dominación y resistencia, de fricciones y de negociaciones que se suscitaron en ambientes sociopolíticos de intensas fuerzas antagónicas (Bonfil Batalla 1989).

Esto nos invita a un quehacer científico que permita ver en pequeña escala, a dejar de buscar grandes episodios para hurgar en las cotidianidades, para analizar las prácticas habituales de los afrovenezolanos; nos invita a dejar de pensar en grandes monumentos y ver los símbolos importantes de estos grupos culturales, mimetizados en los “hombres simples”; en fin, tratar de comprender las racionalidades “otras” a las occidentales, como formas no colosales de diferenciación cultural a lo largo de la historia. Por lo cual, un acercamiento a las fuentes históricas desde esta perspectiva teórica e ideológica puede significar un giro profundo en los análisis hasta ahora consumados, ya con significativos intentos realizados, dentro de la construcción del relato histórico en Venezuela que implique la incorporación de la visión del afrodescendiente en ese relato. Se trata de proporcionar una perspectiva de agencia a los individuos pertenecientes al horizonte cultural afrovenezolano y de atender los aspectos étnicos-culturales que los definen para comprender su participación dentro de la sociedad envolvente. Una perspectiva de estudio en donde el afrodescendiente es sujeto y actor y no objeto del sistema esclavista, en donde se gire el visor para entender el motivo de su existencia, y se resigue de la esclavitud hacia la búsqueda incesante de libertad, mantenimiento y recuperación de esta. En ese sentido podremos ver una actuación distinta de las poblaciones afrovenezolanas a las ya plasmadas en la historiografía venezolana; por ejemplo, podremos percibir la movilidad constante de la condición de esclavizado hacia eventuales y/o permanentes condiciones de libertad, al situar la búsqueda de la libertad como el motor existencial y no la esclavitud como marco referencial y definitorio; podremos reconocer una construcción cultural nueva dentro de la dinámica suscitada en América, pero desde el referente africano como núcleo, el cual se consolidó diferente a las culturas africanas de origen, y diferente pero “integrado” a la cultura nacional envolvente; podremos reconstruir lógicas de resistencia cultural, y trascender la idea de respuestas coyunturales y desarticuladas de las poblaciones afrodescendientes, como episodios suscitados aisladamente; conseguiremos contextualizar adecuadamente las expresiones culturales, articuladas a un núcleo que les da sentido; alcanzaremos a situar la religiosidad, en su sentido apropiado por las poblaciones afrovenezolanas, como mecanismo de integración cultural, social y político dentro de la sociedad, etc.

En fin, entender el enfoque de resistencia cultural como un sistema que funcionaba dinámicamente y en varios niveles de manera integrado de relaciones en América y el Caribe, con consciencia por parte de los propios actores de la dinámica colonial y republicana y la propia consciencia del lugar subordinado que estos ocupaban en la estructura sociopolítica de la sociedad, nos permitirá acceder

a las fuentes con una visión de dichas acciones más allá de episodios fragmentados y desarticulados que sólo respondían a las coyunturas del momento. Esta perspectiva sin duda nos colocaría en una lógica diferente: la de la insurgencia. Es pues un necesario vuelco ideológico que se contrapone a la mayoría de las interpretaciones hechas por la historiografía tradicional sobre el afrovenezolano.

Creemos que los procesos ideológicos comenzados hace 500 años, los símbolos usados para perpetuar nociones culturales e identitarias, los valores que reproducen sistemas asimétricos de relaciones siguen aún vigentes, claro está, no de la misma manera, ni con la misma intensidad; con mayor madurez por parte de los grupos afectados, pero aún dentro de relaciones que siguen perpetuando la opresión a los mismos sectores de la sociedad; en ese sentido el valor de la historia como disciplina es fundamental para perpetuar o liberar esas nociones sobre los actores afrovenezolanos. He allí el valor de una historiografía “insurgente”.

Por último, queremos guiar nuestras humildes reflexiones finales sobre las palabras dirigidas por el notable historiador doctor Germán Carrera Damas, durante la inauguración de la conferencia anual José de Oviedo y Baños el año 2005 a los estudiantes de la Escuela de Historia de la Universidad Central de Venezuela, a quienes invitaba a considerar la vigencia de los problemas metodológicos de la disciplina histórica en los actuales momentos, a partir del análisis que él mismo habría hecho a mediados del siglo pasado en la obra *Historia de la historiografía venezolana (Textos para su estudio)*, por lo cual los insta a “desechar los residuos” que ha acumulado la historiografía venezolana, y dentro de los cuales nos llama la atención uno en especial: “La valoración de la raíz hispana y su ubicación entre los componentes de la sociedad criolla. (...) No sólo se ha pretendido igualar la contribución de los tres componentes, sino que se ha querido asignar papeles y otorgar certificados de predominio, por la vía de la proclamación del ‘indigenismo’ y del llamado ‘afrovenezolanismo’. Mediante una peculiar seudo revisión de la historia, se buscaría disminuir y hasta desconocer al criollo en su condición de principio activo en la forja de una sociedad y de una cultura. En pocas palabras, para desarmar esta trama **el historiador debe asumir decididamente el reconocimiento de que muestra formación social y cultural es criolla, que fue forjada en el ámbito de valores esencialmente cristianos-católicos, y que en ese tronco hispánico-canario, fundamental y determinante, se han integrado el aporte básico aborígen —históricamente no menos fundamental, pero en nuestro caso si menos determinante—, y el negroafricano, históricamente coadyuvador incidental**” (Carrera Damas 2005)<sup>6</sup>.

Tal sentencia, la cual confesamos nos sorprende, es diametralmente opuesta a las que emite el propio doctor Carrera Damas, 21 años antes en la conferencia inaugural de la cátedra “Simón Bolívar” de historia cultural en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Colonia, de la República Federal de Alemania (Carrera Damas 1984), donde expresa desde el estremecimiento intelectual y personal que le ocasionan los eventos de la Guerra de las Malvinas, confesando haberse sentido perturbado al saberse él mismo situado en la condición de subalternidad política, social y económica que ha sufrido América desde el siglo XVI, pero ahora revivido con los acontecimientos ocurridos en Argentina, siendo su mayor impresión la actitud autodominadora de los propios argentinos partícipes de la invasión.

Si bien compartimos su planteamiento sobre la preponderancia de los componentes criollos en lo que el autor denomina “la formación cultural venezolana”, tampoco es menos cierto que tal preponderancia existe producto de la relación de dominación que ha ejercido precisamente la “cultura criolla” sobre los demás componentes de la entidad sociohistórica llamada Venezuela, y a la vez es proclamo de los procesos paralelos de resistencia —entendida como protección y construcción cultural—, que han ejercido los sectores indígenas y afrodescendientes. Lo cual significa para nosotros no ausencia, disminución y mucho menos un “incidente” de estos en la conformación cultural del venezolano. Se trata de un sustrato que fluye paralelo, yuxtapuesto a veces y a la vez constitutivo del componente dominante. Nos preguntamos: ¿situarse desde el eje de la “cultura criolla” en los actuales momentos, luego del desmontaje que el propio autor hace de este proceso en textos anteriores, desde la reflexión intelectual y desde su propia vivencia descrita luego de las Malvinas, para aupar a la nueva generación de historiadores a realizar el difícil trabajo de “achicar las sentinas de la historia”, no es situarse una vez más desde el criterio de “identificación-diferenciación” que coloca a Europa como el lugar deseado y domina y discrimina lo indígena y lo africano, en una desesperada salida para nuevamente subestimar al pueblo como agente histórico? Estas ideas expuestas por el propio Carrera Damas parecen paradójicamente ser producto de la conciencia criolla desembocada en la expresión de “dominador cautivo”.

## Referencias bibliográficas

Acosta Saignes, Miguel. *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Hesperides, 1967.

Aizpúrua, Ramón. *En busca de libertad: los esclavos fugados de Curazao a Coro en el siglo XVIII. En Influencias africanas en las culturas tradicionales de los países andinos. II Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Folclórico de los Países Andinos*. Santa Ana de Coro, 2001.

———. *Santa María de La Chiapa y Macuquita: En torno a la aparición de un pueblo de esclavos fugados en Curazao en la sierra de Coro en el siglo XVIII. En Boletín No. 345. Sesquicentenario de la abolición de la esclavitud en Venezuela (1854-2004)*. Caracas: UCAB, 2004.

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Andrade, Marcos. *De la trata a la esclavitud. Venezuela. Siglo XVIII*. Caracas: Fondo Editorial Ipasme. Biblioteca del Educador Venezolano, 1999.

Arcaya, Pedro. *Insurrección de los negros de la serranía de Coro*. Publicación N° 7. Caracas: Instituto Panamericano de Geografía e Historia / Comisión de Historia / Comité de Orígenes de la Emancipación, 1949.

Aretz, Isabel. *Manual del folklore venezolano*. Caracas: Monte Ávila, 1969.

Ascencio, Michaelle. *Entre Santa Bárbara y Changó. La herencia de la plantación*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV. Fondo Editorial Tropykos, 2001.

Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth y Tiffin, Helen ed. *The Post-Colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge, 2001.

Barrington, Moore. *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*. Historia/ Ciencia/ Sociedad. Barcelona: Ediciones Península, 1976.

Benitez, D. *Tarmas, historia y tradición*. Caracas: Dirección de Cultura / UCV, 1993.

Blackburn, Robin. *Capitalismo y el Nuevo Mundo: Esclavitud, acumulación primitiva e industrialización*. En *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Heraclio Bonilla. Ecuador: Tercer Mundo Editores -FLACSO - Libri Mundis, 1992.

Bonfil Batalla, Guillermo. “*La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*”. Arinsana 1989, 5-36.

Brito Figueroa, Federico. *El problema de la tierra y esclavos en la historia de Venezuela*. Caracas, 1972.

———. *Las insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial*. Caracas: Cantaclaro, 1961.

Carrera Damas, Germán. “Achicar la sentina de la historiografía venezolana. Conferencia Inaugural Cátedra José Oviedo y Baños”. En *Conmemoración del 60º Aniversario de la Fundación de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2005.

———. *El culto a Bolívar*. Caracas: 5ta Edición. Alfadil Ediciones, 2003 [1970].

———. “El dominador cautivo. Ensayo sobre la configuración cultural del criollo venezolano”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas = Anuario de Historia de América Latina (JbLA)* 1984, 1-25.

———. *Historia de la historiografía venezolana (textos para su estudio)*, Colección Ciencias Sociales Caracas: Ediciones de la Biblioteca. UCV, 1961.

———. *Historiografía*. En *Diccionario de historia de Venezuela*, Fundación Polar, 701-714. Caracas, 1997.

———. *Huida y enfrentamiento*. En *África en América Latina*, Manuel Moreno Fraginales. México: Siglo XXI / UNESCO, 1987.

———. *Metodología Y Estudio De La Historia*, Colección Ciencias Sociales Caracas: Monte Ávila Editores, 1972.

Castillo Lara, Lucas Guillermo. *Apuntes Para la historia colonial de Barlovento, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. 151*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1981.



Castro de Guerra, Dinorah y María Matilde Suárez. “Sobre el proceso de mestizaje en Venezuela”. *Interciencia* 2010, 654-658.

Centro Nacional de Historia. *Memorias de la Insurgencia, Independencia y Revolución*. Colección Bicentenario. Caracas: CNH / AGN, 2011.

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas: Gaceta Oficial N° 36.860, 1999.

Chacón, Alfredo. *Curiepe. Ensayo sobre la realización del sentido en la actividad mágico-religiosa de un pueblo venezolano*. Caracas: Universidad Central de Venezuela/FACES, 1979.

Dávila Mendoza, Dora. *La sociedad esclava en la Provincia de Venezuela, 1790-1800 (Solicitudes de libertad-Selección documental), Serie Documentos N° 2*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2009.

De Páez, José. *Tarot del amor mestizo*. Serie de Castas Mexicanas, 1720.

Díaz Sánchez, Ramón. *Ámbito y acento*. Caracas, 1938.

Fabre, Michel. *Los negros norteamericanos*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1979.

Friedemann, Nina S. De. *Estudios del negro en la antropología colombiana. En Un Siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, 507-572. Bogotá: Etno, 1984.

Fundación Polar. *Diccionario multimedia de historia de Venezuela*. Caracas: Fundación Polar, 2000.

Gallegos, Rómulo. *Pobre negro*. 6ta. ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1965.

Hall, N. A. T. *Maritime Maroons: Grand Marronage From the Danish West Indies*. En *Caribbean Slavery in the World*, edited by Verene Shepherd y Hilary McD. Beckles, 905-918. Kingston, Jamaica: IRP - James Currey Publishers - Marcus Wiener Publishers, 2000.

Herrera, Jesús. *El Negro Miguel y la primera revolución venezolana. La cultura del poder y el poder de la cultura*. Caracas: Vadell Hermanos, 2003.

Herskovits, Melville. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press, 1958.

Klor de Alba, Jorge. *Postcolonization of the (Latin) American Experience:*

*A Reconsideration of "Colonialism", "Postcolonialism", and "Mestizaje". En After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, edited by Gyan Prakash. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Lague, Frédérique. "Historiografía colonial de Venezuela, pautas, circunstancias y una pregunta: ¿También se fue la historiografía de la colonia detrás del caballo de Bolívar?". *Revista de Indias* 2001, 247-265.

Laurent-Perrault, Evelyne "El debate público de l@s afro-descendientes en la provincia de Caracas, Venezuela. 1790-1810". En *Conferencia*. Universidad Católica Andrés Bello: Estudios de Postgrado en Historia, 2012.

Liscano, Juan. "Apuntes para la investigación del negro en Venezuela. Sus instrumentos musicales". Separata de *Acta Venezolana*. 1946.

———. *La fiesta de San Juan Bautista*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1973.

Lombardi, John. *Decadencia y abolición de la esclavitud en Venezuela 1820-1854*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca, 1974.

Martínez, Juan de Dios. *Cómo bailar chimbangles*. Vol. 1, *Colección Danzas Étnicas y Tradicionales*. Maracaibo: Universidad del Zulia. Dirección de Cultura, 1997.

———. *Gaita de tambora*. Vol. 2, *Colección Danzas Étnicas y Tradicionales*. Maracaibo: Juan de Dios Martínez, 1992.

Mignolo, Walter. *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgaro Lander, 79-117. Caracas: UNESCO-FACES/UCV, 2000.

Mintz, Sidney y Price, Richard. *The Birth of African-American Culture*. Boston: Beacon Press, 1992.

Moscoso, Francisco. "Formas de resistencia de los esclavos en Puerto Rico. Siglos XVI-XVIII". *América Negra* 1995, 31-48.

Nelson, Diane M. *A Finger in the Wound. Body Politics in Quincentennial Guatemala*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1999.

Ochoa Hernández, Neller Ramón. *Estudio preliminar*. En *Memorias*

de la Insurgencia, Centro Nacional de Historia, IX-XXIX. Caracas: Centro Nacional de Historia, 2011.

Ortíz, Coro. “Balance historiográfico en Venezuela sobre las fiestas tradicionales Populares”. 17. Caracas, 2005.

Pérez, Berta. “De invisibilidad a visibilidad: el reto del negro venezolano”. *Boletín Universitario de Letras*, UCAB 1994, 53-68.

———. *Power Encounters*. En *Histories and Historicities in Amazonia*. edited by N. Whitehead. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003.

Pérez, Berta y Abel Perozo. “Prospects of Mestizaje and Pluricultural Democracy: The Venezuelan Case of an Imagined and Real Venezuela Society”. *Anuario Antropológico* 2003, 119-146.

Perozo, Abel y Berta Pérez. *La cara oculta de la pluriculturalidad: el caso de los afrovenezolanos*. En *Influencias africanas en las culturas tradicionales de los países andinos. Memorias de II Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Folclórico de los Países Andinos*, Isadora Jaramillo de Norden, 111-122. Santa Ana de Coro: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Viceministerio de Cultura, Gobernación del Estado Bolivariano de Falcón, CONAC, Fundación Bigott, 2001.

Pollak-Eltz, Angelina. “The Calypso Carnival of El Callao (Venezuela)”. *Archaeology and Anthropology* 4, no. 1 y 2 (1981): 51-63.

———. *Cultos afroamericanos*. Caracas: UCAB, 1972.

———. “Influencia de los cultos afroamericanos en Venezuela”. *Revista Venezolana del Folklore*. Nueva Serie 1974.

———. *Panorama de estudios afroamericanos hoy*. Caracas: Planeta, 1972.

Price, Richard. *Algunas aportaciones duraderas de los estudios afroamericanos*. En *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones de la diferencia*, Miguel León Portilla. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

———. *Marron Societies*. New York: Pinguin Books, 1971.

———, ed. *Sociedades cimarronas*. México: Siglo XXI América Nuestra, 1981.

Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y Améri-*

ca Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander, 281-348. Caracas: UNESCO-FACES/UCV, 2000.

———. *Colonialidad y modernidad-racionalidad. En Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Heraclio Bonilla. Ecuador: FLACSO, Libri Mundi y Tercer Mundo Editores, 1992.

Quintero, Inés. *La historiografía*. En *La cultura de Venezuela. Historia mínima*, Fundación de los Trabajadores de Lagoven. Caracas: Fondo Editorial Tropykos, 1996.

Quintero Lugo, Gilberto. “La historia de la historiografía: su importancia para los estudios históricos venezolanos”. Paper presented at the Jornadas de Investigación Científica y Humanística “Las Humanidades y su Impacto en la Transformación Social”, San Cristóbal 2011.

Ramos Guédez, José Marcial. *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela*. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones-Alcaldía de Caracas, 2001.

———. “Mano de obra esclava en el eje Barlovento Valles del Tuy durante el siglo XVIII”. *Mañongo* 2005, 155-167.

———. Prólogo. En *La rebelión del Negro Miguel y otros estudios de africanía*, Reinaldo Rojas, 17-22. Lara: Fundación Buría, 2004.

Rojas, Reinaldo. *La rebelión del Negro Miguel y otros estudios de africanía*. Barquisimeto: Zona Educativa del Estado Lara. Fundación Buría, 2004.

Sheper, Verene e Hilary McD. Beckles, eds. *Caribbean Slavery in the Atlantic World. A Student Reader*. Kingston: IRP - James Currey Publishers - Marcus Wiener Publishers, 2000.

Sojo Cardozo, Juan Pablo, ed. *Juan Pablo Sojo. Estudios del folklore venezolano*. Los Teques: Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos. Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y de Servicios de Bibliotecas, 1986.

Torres, Alexander. *La gramática de la opresión*. Centro Nacional de Historia, 12-38. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana, 2011.

Torres, Ana. *Doña Inés contra el olvido*. 2da. ed. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1999.

Troconis de Veracochea, Ermila. *Pedro Camejo*. En *Diccionario de historia de Venezuela*, Fundación Polar, 601-602. Caracas, 1997.

Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Power and the Production of History. Boston: Bacon Press, 1995.

Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System*. New York and London: Academic Press, 1974.

Williams, Eric. *Capitalismo y esclavitud*. Buenos Aires, Ediciones Siglo XXI, 1973.

Wright, Winthrop R. *Café con Leche. Race, Class, and National Image in Venezuela*. Austin: University of Texas Press, 1990.

---

1 Licenciada en Psicología Social Comunitaria. Bailarina de Danza Tradicional Venezolana. Candidata a Ph.D en Antropología. Laboratorio de Procesos Etnopolíticos y Culturales. Centro de Antropología J. M. Cruxent. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC).

\*\* Agradezco a Franklin Perozo y a Evelyne Laurent-Perrault por su amabilidad en ofrecerme oportunos comentarios y críticas. A Carlos Feo por su gentileza en leer estas reflexiones.

2 Para ver un detallado desarrollo de los estudios sobre esclavitud en Venezuela dentro de la historiografía ver el estudio preliminar del trabajo de Dora Dávila Mendoza, *La sociedad esclava en la Provincia de Venezuela, 1790-1800 (Solicitudes de libertad-Selección documental)*, Serie Documentos N° 2 (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2009).

3 Por ejemplo mestizos (blanca con indio); cuarterón (mestizo con blanca); ochavona (blanco con cuarterona); puchuela (ochavona con blanco); salto atrás (mestizo con indio); mulato (blanco con negra); tente en el aire (mestizo con mestiza); castiza (blanco con mestiza); morisco (blanco con mulata); coyote (mestizo con india), etc. José de Páez, *Tarot del amor mestizo. Serie de Castas Mexicanas (1720)*, Fundación Polar, *Diccionario Multimedia de Historia de Venezuela* (Caracas: Fundación Polar, 2000).

4 Uno de los episodios más significativos es el que se produce luego de la derrota de los patriotas en 1812, el cual permite a José Tomás Boves aglutinar a un nuevo

ejército en los llanos venezolanos, enfilando pardos, esclavizados, negros libres y cimarrones a la causa realista.

5 Para un análisis detallado de este tema ver Dávila Mendoza, *La sociedad esclava en la provincia de Venezuela, 1790-1800* (Solicitudes de libertad-Selección documental).

6 Las negrillas son nuestras.



