

**CEREMONIAS RELIGIOSAS-FESTIVAS Y MEMORIA SOCIAL EN CURIEPE:
CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES POLÍTICAS DE UNA POBLACIÓN
DESCENDIENTE DE NEGROS LIBRES, ESTADO MIRANDA, VENEZUELA**

Por

Meyby Soraya Ugueto Ponce.

Tesis de Grado presentada como requisito parcial para optar al título de Doctora en
Ciencias, mención Antropología.

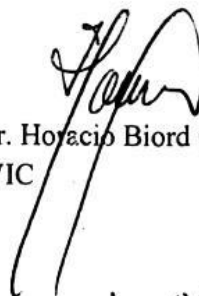
INSTITUTO VENEZOLANO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
I.V.I.C.
CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS
ALTOS DE PIPE

AGOSTO, 2017.

La Tesis de Grado de Meyby Soraya Ugueto Ponce, titulada CEREMONIAS RELIGIOSAS-FESTIVAS Y MEMORIA SOCIAL EN CURIEPE: CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES POLÍTICAS DE UNA POBLACIÓN DESCENDIENTE DE NEGROS LIBRES, ESTADO MIRANDA, VENEZUELA, ha sido aprobada por el jurado, quien no se hace responsable de su contenido, pero la ha encontrado correcta en su calidad y en su forma de presentación en fe de lo cual firman.



Dra. Krisna Ruetta Orihuela
IVIC




Dr. Hoyacio Biord Castillo
IVIC



Dra. Yara Altez
Universidad Central de Venezuela



Dr. Jesús María Herrera Salas
Universidad Simón Bolívar



Dra. Mortensia Caballero Arias
Tutora de la Tesis de Grado
IVIC

Centro de Estudios Avanzados, IVIC.
Altos de Pipe, 08 de agosto de 2017

Resumen de la Tesis de Grado presentada como requisito parcial para optar al título de
Doctora en Ciencias, mención Antropología

**CEREMONIAS RELIGIOSAS-FESTIVAS Y MEMORIA SOCIAL EN CURIEPE:
CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES POLÍTICAS DE UNA POBLACIÓN
DESCENDIENTE DE NEGROS LIBRES, ESTADO MIRANDA, VENEZUELA**

Por
Meyby Soraya Ugueto Ponce

CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS
INSTITUTO VENEZOLANO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
I.V.I.C

ALTOS DE PIPE, AGOSTO DE 2017

Hortensia Caballero Arias
Tutora de la Tesis de Grado

Este trabajo se centra en explicar la construcción de identidades políticas contemporáneas de los habitantes de Curiepe, una comunidad afrovenezolana descendiente de un pueblo de negros libres, ubicada en la subregión de Barlovento, estado Miranda, Venezuela. El objetivo es comprender las posibles relaciones existentes entre los significados religiosos actuales y la memoria social, que sobre el pasado fundacional de esta comunidad, rememoran sus habitantes en las distintas ceremonias que practican. Desde una perspectiva etnográfica se exploran las relaciones socioculturales que trazan los curieperos con los asistentes a los velorios, paseos, peregrinaciones, repique de tambores y *encierro* de tres imágenes: San Juan Congo, el Niño Jesús de Curiepe y San Juan Bautista. A partir del instrumental teórico que sobre memoria social e identidades políticas existe, mostraremos cómo el complejo religioso-ceremonial de Curiepe funciona como el escenario que permite que los relatos históricos se usen, transformen y resignifiquen para dar sentido a las relaciones socioculturales que se suscitan entre ellos y los asistentes a las ceremonias, en tres niveles: 1) el local, que se establece entre los propios curieperos, mediado por San Juan Congo; 2) el regional, que se establece entre el curiepero y los habitantes de los pueblos de la región centro-norte costera del país, mediado por el Niño Jesús de Curiepe; y 3) el que se establece entre el

curiepero con la sociedad nacional e internacional, mediado por San Juan Bautista. Sostenemos que lo religioso es la dimensión principal de interacción sociocultural entre los curieperos. Concluimos que 1) las identidades políticas de los curieperos están mediadas fundamentalmente por la práctica colectiva de lo religioso y por sus memorias sociales compartidas y reactualizadas constantemente en estos espacios; y 2) partiendo de la asimetría sociopolítica en la que aún viven las poblaciones afrovenezolanas y por ende la población de Curiepe, la relevancia de la religión radica en su operatividad en los procesos de inserción de Curiepe en la sociedad envolvente, como estrategia de negociación y a la vez de resistencia para alcanzar ciertos grados de autonomía cultural. Lo religioso se concreta en Curiepe como ámbito para el ejercicio del poder y eje transversal de las identidades políticas. Todo esto ceñido a la lógica de resistencia ante los procesos de homogeneización cultural, y enmarcados en el paralelismo institucional que fue creado dentro del proyecto emprendido durante el siglo XVIII como una “comunidad política legalmente libre”. En fin, concluimos que los procesos identitarios en Curiepe están asociados a mecanismos de resistencia, negociación y autonomía cultural, desarrollados en el pasado y reactualizados en el presente.

DEDICATORIA

A mi madre, sostén y apoyo de todas mis aventuras...

IN MEMORIAM

A mi May... mi segunda madre, base de mi espiritualidad afro.
quien se me fue dejándome un gran dolor en el alma...

AGRADECIMIENTOS

Al IVIC por el apoyo logístico y financiero que permitió el desarrollo y culminación de ésta tesis doctoral. Al Centro de Estudios Avanzados (CEA) por el apoyo y la paciencia en la conducción de los procesos administrativos, en especial a Corina Pineda y a Mercedes Díaz, por su profesionalismo y amistad. Al área de Antropología por permitirme un espacio para la formación académica. A mi tutora, la Dra. Hortensia Caballero Arias, por la orientación académica respetuosa, de cara a la motivación y el estímulo, agradezco infinitamente la confianza puesta en mi trabajo. Mi insondable agradecimiento a Abel Perozo, quien cimentó mi formación en la antropología y en los estudios afrovenezolanos. Abel infinitas gracias por ser mi padre intelectual y mi padre de vida, por estimular en mí el pensamiento crítico hacia la comprensión estructural de los problemas sociales con compromiso político, así como tu apoyo irreductible y protección durante mi desarrollo académico y personal. Al Dr. Werner Wilbert, por su absoluto respeto y compromiso, no sólo con la actividad académica, sino con lo que cada estudiante constituye como persona, mil gracias. Al Dr. Rafael Gasson, por su orientación en momentos cruciales. A Lilian Arvelo por la mediación en su rol de coordinadora académica, acción vital para el buen desenlace en el proceso de transición que experimentó esta tesis. A Krisna Ruette, Guiber Mijares y Jenny Nava, quienes pasaron a ser mis hermanas mayores, por su orientación desde la sabiduría, el amor, la solidaridad y la excelencia académica. A las y los colegas y amigos Lusi Videla, Anaís Osio, Maura Falconi, Yully Murillo, Marcia López, Yoly Velandría, Gladys Obelmejias, Eder Peña, y Marisabel Arteaga, por su apoyo constante en aquello que no se ve, pero que es vital para no tirar la toalla, estuvieron ahí cuando la confianza en mí misma se desmoronaba. Esto se extiende a Nuria Martín a quien además agradezco por su apoyo creativo en la construcción de los mapas incluidos en este trabajo; así como a Yheicar Bernal quien agregó detalles claves al acabado final de la cartografía. Agradezco al laboratorio de Procesos Etnopolíticos y Culturales, representado por la Dra. Berta Pérez por ofrecer la plataforma en los primeros años de mi formación en el área de estudios afrovenezolanos; es extensivo este agradecimiento a todas aquellas personas que han sido parte del mencionado laboratorio por constituirse en interlocutores, entre ellos a la Dra. Nelly Arvelo-Jiménez, indudable escuela teórica; a Yuliz Cañas, quien permitió el diálogo entre nuestros pueblos negros: Aripao y Curiepe, para encontrarnos en la diferencia y la similitud de éste, nuestro horizonte afrovenezolano; y a Karina Estraño, camino compartido en estos primeros años de formación. Especialmente me siento profundamente agradecida y complacida con el equipo de trabajo que me recibió en el Laboratorio de Antropología del Desarrollo en mi nueva etapa académica y laboral, espacio para complementar saberes, esfuerzos y aprendizajes, para enriquecerme con otros, pero sobre todo para crecer como persona. No puedo sino estar infinitamente agradecida con Hortensia Caballero Arias, Krisna Ruette Orihuela, Yheicar Bernal,

Nicolás González, Dayana Rivas, Beatriz Juarez y Adelly González. Así mismo ofrezco eternas gracias al Sr. Pedro Bello (+), por sus sabios comentarios y recomendaciones de campo en un aprendizaje que trasciende la academia. A todo el personal de la Biblioteca Marcel Roche, quienes fungieron como mi segunda oficina y atendieron con profesionalismo, diligencia y mucho cariño todos mis requerimientos. Especial agradecimiento al personal de recepción y reproducción, así como al servicio de localización de información, sin duda, muestra de eficiencia y responsabilidad. A Laura Perozo por darme paso para iniciar mi tránsito dentro de la disciplina de la Historia; al curiepero y amigo, Adrián Monasterios, quien supo calmar mi angustia sobre cómo historiar a Curiepe desde lo que vivía en el presente. A las y los profesores Coro Ortíz y Ramón Chacón de la Escuela de Historia de la Universidad Central de Venezuela, a Luis Felipe Pellicer del Centro Nacional de Historia y el Archivo General de la Nación, a todas y todos gracias por permitirme el diálogo con la disciplina y por su confianza. A Joel Manzanero, por su guía en la iniciación en la paleografía. A Jenniffer Contreras y a José Manuel Betancourt, por compartir sus hallazgos de archivo conmigo. A la Dra. Cristina Soriano de la Universidad de Villanova, a la Dra. Evelyne Laurent-Perrault de la Universidad de Nueva York, por hacer de la historia un tema de mayor interés y relevancia para mí, al compartir sus trabajos, investigaciones y reflexiones; especial agradecimiento a mi amiga Evelyne por compartir, desde la pasión académica, su lucha reivindicativa en torno a nuestra afrovenezolanidad; infinitas gracias por resituarme en la comprensión de la diáspora africana e introducirme en una red de profesionales de alto nivel, quienes contribuyeron en esta nueva manera de pensar nuestra ancestralidad; aprovecho y extiendo mi agradecimiento al Dr. Greg Childs de la universidad George Washington; a la Dra. Jane Landers, a la Dra. Laura Brown, al Dr. Ty H. West y a Courtney Campbell de la Universidad de Vanderbilt; a la Dra. Ann Farnsworth-Alvear de la Universidad de Pennsylvania; al Dr. Tokufu Zuberi de la universidad de Pensilvania, por las conversaciones y demás intercambios académicos, muy nutritivos para la consolidación y a la vez permeabilidad de mis posturas. A Tony Martell, amiga y maestra, pero sobre todo el sostén emocional sin el cual no hubiese atravesado este largo umbral. A mis eternas amigas Abril, Iskra, Gabriela y Nadia, quienes soportaron las grandes ausencias que acarreo este trabajo. A César Escalona, quien me ayudó con el envío espiritual que faltaba para terminar. A Franklin, mi esposo y gran amor, quien acompaña y nutre mis proyectos de vida con una solidaridad infinita; Franklin gracias por tu mirada respetuosa y creativa en el registro fotográfico y visual de Curiepe. A mi hijo, Ismael Salvador, quien ha sido una verdadera escuela para mi desarrollo integral. A mi madre, Zaida, a quien le debo la fortaleza y el empeño por hacer las cosas bien. A mi abuela Ana, una mezcla perfecta entre fortaleza y alegría, fuente de inspiración para éste trabajo, fuerza que está encadenada a las mujeres más importantes de mi vida, Zaida, Nuris (Mi May), Felicia y Ángela. A Mi May, que se me fue sin ver este logro alcanzado, el cual se basó en gran parte en su fuerza espiritual y protección. A mi hermano Isaac,

quien ayudó a fortalecer la confianza en mí misma, muchas veces golpeada. A mi hermano Abigail, quien no duda en apoyarme hasta en las más alocadas ideas. A mi tío Ignacio y a Felicia Rada, así como a toda mi familia curiepera, por haber abierto no sólo las puertas de su casa, sino de su cotidianidad para recibirme y apoyarme; Tío, infinitas gracias por permitirme aprender con y de Ud. Al Pueblo de Birongo, en especial al profesor Bartolomé García Moscoso, quien orientó mi mirada hacia el abordaje regional de Barlovento. Estoy aún en deuda con esa visión, pero este es el principio. A los niños de Tacarigüita, quienes con su frescura me enseñaron otra cara de la afrodescendencia. A toda la comunidad de Curiepe que extendió su confianza para que yo conociera la infinita fuerza cultural del pueblo. En especial a Casimira Monasterio, indudable maestra curiepera, ser “víctima” de la enseñanza liberadora se convierte inmediatamente en un compromiso con uno mismo y con los suyos. A Juan Lara y Rafael Sanz, curieperos que pasaron no sólo a la lista de amigos, sino de familiares. Sin duda, su apoyo durante el trabajo de campo no puede sino agradecerse con el mismo cariño. Gracias a Juan del Rosario Blanco, un espejo que me llevó al pasado... A San Juan, Bautista y Congo, y al Niño Jesús de Curiepe, devociones descubiertas desde la ancestralidad. Gracias a la Trapatiesta, por haberme iniciado en esta búsqueda, gracias infinitas al movimiento, al ritmo, al contacto, a la pasión... en fin, gracias a la danza...

ÍNDICE GENERAL

	PÁGINA
RESUMEN	III
AGRADECIMIENTOS	VI
LISTA DE TABLAS	XV
LISTA DE ILUSTRACIONES	XVI
LISTA DE MAPAS Y PLANOS.....	XVII
LISTA DE FOTOGRAFÍAS	XVIII
INTRODUCCIÓN.....	19
I UBICANDO EL PROBLEMA	19
II CURIEPE, COMUNIDAD POLÍTICA AFRODESCENDIENTE Y LEGALMENTE LIBRE	28
III ENTRE SANTOS SE RECUERDA Y SE DEFINE A CURIEPE: IDENTIDADES, MEMORIA Y RELIGIÓN.....	35
IV TRIANGULACIÓN RELIGIOSA E IDENTIDADES POLÍTICAS.....	37
V FORMATO DEL TRABAJO	38
AFROVENEZOLANIDAD HOY: HACIA UNA CLAVE DE INTERPRETACIÓN MÁS ALLÁ DE LA CONTINUIDAD AFRICANA O LA CREACIÓN CULTURAL.....	54
CLAVE HISTORIOGRÁFICA: CONDICIONES DE EXISTENCIA DEL AFRODESCENDIENTE EN LA COLONIA	57
CONDICIÓN DE SUJECIÓN	57
CONDICIÓN DE SEPARACIÓN	60
CONDICIÓN DE NEGOCIACIÓN-INSERCIÓN.....	62
DESARROLLO DISCIPLINAR DE LOS ESTUDIOS AFROVENEZOLANOS	64
II IDENTIDAD Y CULTURA	73
IDENTIDADES AFROAMERICANAS: DECONSTRUYENDO EL DISCURSO COLONIAL.....	79
III IDENTIDADES POLÍTICAS	82
IV MEMORIA SOCIAL	85
V LA RELIGIÓN Y SU ROL CONFIGURADOR DE LA CULTURA Y DE LO SOCIAL	92
VI RELIGIÓN, POLÍTICA Y MEMORIA.....	96

CAPÍTULO 2. ETNOGRAFÍA DEL “NOSOTROS”: UN INTENTO PARA RESOLVER LA CLÁSICA TENSION ENTRE PROXIMIDAD Y DISTANCIA	99
I ETNOGRAFÍA DEL “NOSOTROS”: SIENDO ARTE Y PARTE.....	99
EL PRIMER EJEMPLO: SOBRE “LA AUTORIDAD” ETNOGRÁFICA	103
EL SEGUNDO EJEMPLO. <i>SANJUANEANDO, PARRANDEANDO</i> Y LOS PROBLEMAS DEL GERUNDIO EN LA ESCRITURA ANTROPOLÓGICA REFLEXIVA.....	105
EL TERCER EJEMPLO. LA VIOLENCIA.	106
EL CUARTO EJEMPLO. LA DECLARATORIA DE LA FIESTA DE SAN JUAN BAUTISTA COMO PATRIMONIO NACIONAL.....	107
II ENTONCES, ¿QUÉ SE REGISTRÓ?	109
III EL TRAYECTO METODOLÓGICO	110
IV ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN.....	115
USO DEL PROGRAMA <i>ATLAS.TI</i>	119
¿CÓMO SE NUTRIERON LOS ÁMBITOS ARGUMENTATIVOS: LO RELIGIOSO Y LA MEMORIA SOCIAL?	121
CAPÍTULO 3. CURIEPE, UN PROYECTO LEGAL Y COLECTIVO DE LIBERTAD. CONSIDERACIONES HISTÓRICAS.....	122
I CURIEPE COLONIAL	123
RESISTENCIA TOMUSA Y POBLAMIENTO TARDÍO EN BARLOVENTO	123
NUEVA ESTRATEGIA DE RESISTENCIA: POBLAMIENTO DE ORIGEN AFRICANO	124
II MATRIZ ANALÍTICA HISTORIOGRÁFICA PARA LA CONFORMACIÓN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA AFRODESCENDIENTE Y LIBRE DE CURIEPE:.....	126
1ER CRITERIO. CIUDADANÍA TEMPRANA DE LA POBLACIÓN NEGRA	127
AGENCIANDO DERECHOS: EL SEGUNDO MEMORIAL DE LOS MORENOS LIBRES	132
EL DEBER MILICIANO Y LA PRODUCCIÓN DE LIDERAZGOS ENTRE AFRODESCENDIENTES	133
2DO CRITERIO: LA LUCHA POR EL TERRITORIO PARA EL ASENTAMIENTO DEL PUEBLO LIBRE	134
CONOCIMIENTO DEL TERRITORIO POR PARTE DE LOS MORENOS LIBRES. CLAVE PARA ASEGURAR LA FUNDACIÓN	134
CONSTANCIA, ORDENAMIENTO SOCIOPOLÍTICO Y PRIMEROS EJERCICIOS DE AUTONOMÍA	136

TIERRAS Y BIENHECHURÍAS: DERECHOS DE LOS NEGROS LIBRES	137
3ER CRITERIO. LA RELIGIOSIDAD Y LA RELIGIÓN; USOS DIFERENCIADOS EN LA EMPRESA FUNDACIONAL	138
LA RELIGIOSIDAD Y SU VALOR SIMBÓLICO EN LA FUNDACIÓN DEL PUEBLO LIBRE	138
LA RELIGIÓN Y OTRAS INSTITUCIONES SOCIOPOLÍTICAS (CIVILES Y MILITARES) COMO ESTRATEGIA DE CONSOLIDACIÓN DEL PUEBLO LIBRE	139
CONFLICTO ENTRE NEGROS CRIOLLOS Y LOANGOS: LO RELIGIOSO COMO ESCENARIO DE LO POLÍTICO	141
4TO CRITERIO. LA COMUNIDAD POLÍTICA: RECONOCIMIENTO EXTERNO E INTERNO COMO GRUPO.....	142
MUERE EL CAPITÁN... CURIEPE CONTINÚA COMO PROYECTO COLECTIVO	145
CONCIENCIA DE LA RELACIÓN CON EL PODER Y NEGOCIACIÓN.....	146
III ¿Y QUÉ NOS DEJA EL SIGLO XVIII? UNA PROPUESTA ANALÍTICA	147
PERFIL SOCIOPOLÍTICO DE UN PUEBLO DE NEGROS. PROPUESTA ANALÍTICA A LUZ DE CURIEPE	148
IV CURIEPE SIGLO XIX-XX: CONTINUIDAD DE LA CONDICIÓN DE NEGROS LIBRES	153
ANTES DE LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD	154
EN EL PERÍODO INDEPENDENTISTA	154
EN EL SIGLO XX	156
V ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES	157
CAPÍTULO 4. EVENTOS Y CEREMONIAS RELIGIOSAS-FESTIVAS DE CURIEPE. ASPECTOS ETNOGRÁFICOS	158
I SIGLO XXI. CURIEPE EN EL PRESENTE	158
EL PUEBLO DE CURIEPE.....	162
DESDE LA PLAZA BOLÍVAR DE CURIEPE... ..	168
II ORGANIZACIÓN COMUNITARIA: ENUNCIANDO FORMAS DE ASOCIACIÓN RELIGIOSA-FESTIVA.....	177
III LO COTIDIANO Y LO EXTRAORDINARIO: CEREMONIAS Y EVENTOS RELIGIOSOS- FESTIVOS DE CURIEPE	184

LAS MISAS	185
LAS PROCESIONES.....	186
LOS PASEOS	187
LOS VELORIOS DE SANTOS.....	188
SAN JUAN BAUTISTA Y CONGO: MÁS DE UN MES DE DIVERSAS CEREMONIAS	190
EL REPIQUE. 1RO DE JUNIO	191
NOCHE BUENA DE SAN JUAN. PRIMER VELORIO DE SAN JUAN. 23 DE JUNIO.....	194
MISA DE SAN JUAN BAUTISTA. DÍA 24 DE JUNIO.	194
EL <i>ENCIERRO</i>	196
EL NIÑO JESÚS: VELORIOS, PASEOS Y LA PEREGRINACIÓN A LA COSTA	199
CAPÍTULO 5. LO RELIGIOSO-FESTIVO EN LA AFROVENEZOLANIDAD. REFLEXIONES DESDE EL CASO CURIEPE	205
I ENTRE SINCRETISMO, RELIGIOSIDAD POPULAR, AFROCATOLICISMO Y PARALELISMO RELIGIOSO	206
II LOS SANTOS Y LAS IDENTIDADES AFROVENEZOLANAS.....	213
III EL PARALELISMO RELIGIOSO EN CURIEPE	216
EL SAN JUAN CONGO Y LA AUTONOMÍA RELIGIOSA.....	217
EL NIÑO JESÚS DE CURIEPE Y SU ROL EN LA INTEGRACIÓN REGIONAL.....	218
EL SAN JUAN BAUTISTA Y SU CAPACIDAD DE EXTERNALIDAD	221
CAPÍTULO 6. RECUERDOS Y USOS DEL PASADO: MEMORIAS DE LIBERTAD EN CURIEPE	224
I LA RELIGIÓN COMO MEMORIA	225
II LA MEMORIA COMO RECURSO DE REAFIRMACIÓN IDENTITARIA ENTRE LOS CURIEPEROS	228
CRITERIO GENERACIONAL: TERTULIA SONORA ENTRE LA HISTORIA ORAL Y LA ESCRITA	232
CRITERIO TEMÁTICO.....	236
JUAN DEL ROSARIO BLANCO: ENTRE “ <i>REBELDE, ALZAO</i> ” Y “ <i>ASIMILACIONISTA</i> ” ...	236
LA LIBERTAD	243
LA LEGALIDAD	243

PARALELISMO RELIGIOSO: AUTONOMÍA CULTURAL DESDE LA LÓGICA DEL NEGRO LIBRE.....	244
LO COLECTIVO... NOCIÓN DE PUEBLO COMO PROYECTO.....	250
CRITERIO DE PARTICIPACIÓN COMUNITARIA	251
III LA MEMORIA SOCIAL Y EL PAISAJE SONORO CURIEPERO.....	254
IV ALGUNAS IDEAS FINALES	258
CAPÍTULO 7. IDENTIDADES POLÍTICAS: PRÁCTICAS LOCALES, REGIONALES Y NACIONALES DE RESISTENCIA, NEGOCIACIÓN Y AUTONOMÍA CULTURAL EN CURIEPE	260
I LA TRIANGULACIÓN DE LAS IDENTIDADES POLÍTICAS: JUAN Y JESÚS, LOS PRIMOS HERMANOS	261
JUAN Y JESÚS, REPRESENTATIVIDAD Y MATERIALIDAD DE LA IMÁGENES.....	267
IDENTIDAD REGIONAL: MEDIACIÓN CON EL OTRO REGIONAL A TRAVÉS DEL NIÑO JESÚS	284
LOS VELORIOS, ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA VIDA SOCIORELIGIOSA EN CURIEPE	286
EL ADENTRO Y EL AFUERA DE LAS IDENTIDADES: MEDIACIÓN DEL NIÑO JESÚS DE CURIEPE	292
EL PEREGRINAJE DE EL NIÑO JESÚS: REGIONALIZACIÓN DE LAS IDENTIDADES..	296
IDENTIDAD NACIONAL: MEDIACIÓN CON EL OTRO NACIONAL E INTERNACIONAL A TRAVÉS DE SAN JUAN BAUTISTA:	304
REFLEXIÓN Y NEGOCIACIÓN ANTE LOS INFLUJOS EXTERNOS	304
ENTRE RESISTENCIA Y ASIMILACIÓN	307
EL VELORIO Y SU ADAPTACIÓN SIMBÓLICA COMO EL “GRAN VELORIO DE SAN JUAN”	311
LA IDENTIDAD Y EL ENCUENTRO CON EL OTRO.....	314
CONFLICTO, VIOLENCIA Y RESOLUCIÓN.....	316
II SANJUANCITO: REINVENCIÓN DE LA TRADICIÓN.....	319
DE LA NIÑEZ A LA JUVENTUD	321
¿CREACIÓN DE NUEVOS ESPACIOS O TERGIVERSACIÓN DE LA TRADICIÓN?:.....	324
NUEVAMENTE EL PARALELISMO INSTITUCIONAL	324

III A MODO DE CONCLUSIÓN: SIGNIFICADOS DE LA TRIANGULACIÓN DE LAS IDENTIDADES POLÍTICAS DE LOS CURIEPEROS.....	328
CONSIDERACIONES FINALES.....	335
BIBLIOGRAFÍA	347
<i>HOJA CURRICULAR</i>	

LISTA DE TABLAS

TABLA	PÁGINA
I. EVENTOS RELIGIOSOS-FESTIVOS, CULTURALES Y DEPORTIVOS. 2006-2007	180
II. EXTRACTO DE LOS EVENTOS RELIGIOSOS-FESTIVOS REALIZADOS ENTRE 2006-2007 ..	252
III. IMÁGENES RELIGIOSAS PÚBLICAS Y PRIVADAS EN CURIEPE	331

LISTA DE ILUSTRACIONES

ILUSTRACIÓN	PÁGINA
I. EJEMPLO DE NETWORKS.	117
II. CÍRCULO INTERPRETATIVO.....	118
III. HABITANTES DE CURIEPE PARA 1784.....	144
IV. ORGANIZACIONES RELIGIOSAS EXISTENTES EN CURIEPE.....	178
V. ORGANIZACIONES CULTURALES, COMUNITARIAS Y DEPORTIVAS DE CURIEPE	179
VI. PANTEÓN O SANTORAL CURIEPERO	267
VII. TRIANGULACIÓN DE LAS IDENTIDADES POLÍTICAS DEL CURIEPERO.....	268
VIII. DIRECCIONALIDAD ESPACIO-RELIGIOSA DE LAS IDENTIDADES POLÍTICAS EN CURIEPE	329

LISTA DE MAPAS Y PLANOS

MAPA-PLANO	PÁGINA
1. UBICACIÓN TERRITORIAL DE CURIEPE.....	29
2. DIVISIÓN POLÍTICO-ADMINISTRATIVA DE LA SUB-REGIÓN DE BARLOVENTO.....	160
3. DIVISIÓN POLÍTICA-ADMINISTRATIVA DEL MUNICIPIO BRIÓN.....	161
4. CURIEPE	164
5. PLANO DE LA CONFORMACIÓN INTERNA DEL PUEBLO DE CURIEPE	166
6. RECORRIDO REGIONAL DEL NIÑO JESÚS DE CURIEPE. ZONA CENTRO-NORTE COSTERA	299

LISTA DE FOTOGRAFÍAS

FOTOGRAFÍA	PÁGINA
I. SAN JUAN CONGO	273
II. FOTO DE LA CAPILLA. ANTIGUA IGESIA DE CURIEPE.	276
III. NIÑO JESÚS DE CURIEPE.....	284
IV. SAN JUAN BAUTISTA.....	304
V. <i>SANJUANCITO</i>	319

INTRODUCCIÓN

I UBICANDO EL PROBLEMA

El reiterado y más reciente interés que sobre el estudio de las identidades ha existido en las ciencias sociales, ha adquirido un nuevo sentido para el caso de las poblaciones negras o afrodescendientes en las últimas décadas (Alemán y Fernández 2001; Altez 1999b; c; d; 2000; 2003a; 2004; 2006; Cardoso de Oliveira 2001; Carvalho 2009; Escobar 2010; Flórez Flórez 2002; García 2005a; Grueso Castelblanco 2000; Hall y Du Gay 2003; Lao-Montes 2009; Mato 2003; Ramón y Rivera 1971; Restrepo 2007; Salas 2003; Segato 1998; Valero y Campos 2015; Wade 2008).¹ Las razones que subyacen a ello son variadas, dentro de las cuales podemos mencionar la emergencia de movimientos sociales en América Latina a partir de la década de 1970² (Lao-Montes 2009), la discusión sobre la problemática del racismo a escala internacional, y sus implicaciones en las formas de construcción de subjetividades a lo interno de las comunidades afrodescendientes, entre otras.

Estos contextos sociales, raciales y políticos poseen una importancia teórica capital dado que evidencian la relación existente entre las dinámicas de construcción de identidades y los procesos de creación, (re)creación y resistencia cultural de los individuos diaspóricos africanos, ejercidos constantemente para continuar su supervivencia a lo largo de cinco siglos. A su vez, se ha fortalecido la idea de que cada vez más, los procesos étnicos y culturales deben ser entendidos también como fenómenos políticos (Cohen 1974; Escobar 2010; Grueso Castelblanco 2000; Segato 1998).

El siglo XXI se inaugura con un nuevo escenario de visibilización sociopolítica y cultural para los afrodescendientes a escala mundial, donde las múltiples propuestas de reconocimiento hechas por los movimientos sociales han tenido eco. Por ejemplo, en la Conferencia Ciudadana contra el Racismo, la Xenofobia, la Intolerancia y la Discriminación, realizada en diciembre del año 2000 en Santiago de Chile (Bello 2005;

¹ A lo largo del manuscrito estaremos usando alternativamente las denominaciones de “negro(a)” y “afro” para la construcción de sujeto de los descendientes de africanos en las Américas, de acuerdo a los contextos históricos y contemporáneos que se impongan en el curso de la descripción del texto. Cuando se haga referencia de manera genérica a estas poblaciones, dichas categorías se emplearán de forma intercambiable.

² A finales de esta década se da lugar al 1er Congreso de la Cultura Negra de las Américas (1977) en la ciudad de Cali Colombia.

García 2006b), y en la 3ra Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada en Durban, Sudáfrica (2001), los movimientos sociales allí presentes en representación de los distintos Estados, instaron a que la Organización de Naciones Unidas (ONU) ratificara el término “afrodescendiente” para designar a la diáspora africana en las Américas, lo que significó el inicio de un cambio en la construcción identitaria de estas poblaciones (Valero y Campos 2015).

Si bien, las movilizaciones globales son un referente importante para el análisis de las identidades contemporáneas, no es menos cierto que las dinámicas locales tienen un cauce particular que merecen atención, sin que esto implique menguar las vinculaciones entre la esfera de lo local y lo global. Consideramos necesario comprender los procesos locales de construcción de identidades afro, al menos para los casos venezolanos, para luego entender su articulación con los modos de categorización de alcance global.

Reconociendo estas intersecciones entre lo local y lo global, este nuevo escenario internacional, impulsado por las movilizaciones de orden local a lo interno de los países, ha dinamizado también procesos identitarios nacionales de algunas poblaciones descendientes de africanos en América, las cuales han adoptado diferentes posturas como la reafirmación y reformulación de sus identidades locales, comunitarias y regionales. Estas respuestas desde las poblaciones afrodescendientes han implicado nuevas miradas y perspectivas de análisis hacia el estudio de las identidades en tiempos contemporáneos.

Por ejemplo para el caso colombiano encontramos los trabajos de Peter Wade y Eduardo Restrepo quienes abordan la problemática de las identidades en sus niveles locales, nacionales y transnacionales, así como en sus intersecciones de género y clase. Wade analiza el lugar de las identidades negras en medio de las ideologías racistas, nacionalistas y su lugar en la dinámica transnacional. Deja en evidencia precisamente esta tensión entre el universalismo y el particularismo en las acciones de reivindicación de las poblaciones negras, a partir de la acentuación de la diferencia étnica-racial en búsqueda de la igualdad (Wade 2008). Restrepo, por su parte, se centra en analizar cómo las formas organizativas de las comunidades negras alcanzan lo que él llamó la etnización de las comunidades negras en Colombia. Además se interesa por comprender cómo los procesos organizativos de estas poblaciones han transformado el imaginario político y nacional sobre las comunidades negras, inclusive hasta alcanzar el estatus legal con la promulgación de la Ley 70 (Restrepo 2013).

Para el caso específico de Venezuela, el escenario político y jurídico que propició la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela en 1999, en especial el

preámbulo que declara el carácter multiétnico y pluricultural de la nación, ha permitido ampliar la discusión más allá del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas e incluir las distintas problemáticas experimentadas por los descendientes de africanos en el país. Estas discusiones se han dado a pesar de invisibilizar a los descendientes de africanos como parte de la pluriculturalidad de la nación en el articulado constitucional, al definir la diversidad cultural desde la dicotomía de “lo indio y lo no indio” (Ishibashi 2007; Perozo y Pérez 2001), e incluso a pesar de los aportes que las propias organizaciones afrovenezolanas³ hicieran durante el proceso nacional constituyente celebrado en el país en 1999, para alcanzar la concepción multicultural del Estado venezolano (Mata Carnevali 2007).

Estos cambios constitucionales y de apertura al multiculturalismo han ocasionado mayor visibilización social, política y académica de las poblaciones negras o afrovenezolanas, haciendo que el debate en torno a las identidades se renueve y se plantee su discusión como un tema prioritario, pero ésta vez, con un empuje internacional. Sin embargo, aspectos como la falta de consenso en Venezuela en torno al uso de las categorías de construcción de sujeto: “negro/a”, “afrodescendiente”, y “afrovenezolano/a”, la controversia generada en el país tras la publicación de los resultados del XIV Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2011 en torno a la pregunta de autorreconocimiento étnico, y la agudización de las expresiones de racismo

³ Actualmente la movilización de base en torno a la reivindicación de la población negra o afrodescendiente no es homogénea en Venezuela. Luego del surgimiento sustantivo de la Red de Organizaciones Afrovenezolanas (ROA) en el año 2000, se han suscitado distintos procesos de fisión-fusión dentro del movimiento, lo que ha devenido en una diversificación de las organizaciones que han enriquecido los modos de llevar a cabo los procesos reivindicativos. Para el detalle puede consultarse (Corrales 2016; Trenzas Insurgentes 2014). Por un lado, se encuentra un sector que abandera la afrodescendencia como concepto integrador de la diáspora africana en el continente y en el país, el cual tuvo una primera unificación en el año 2011 bajo el nombre de Movimiento Social Afrodescendiente, MSA (luego de suscitarse en Caracas el IV Encuentro de Afrodescendientes y Transformaciones Revolucionarias en América Latina y el Caribe), pero que actualmente ha revivido nuevas divisiones. Un grueso de los movimientos encontró en la figura del líder falconiano ya fallecido, Juan Ramón Lugo el motivo de la nueva reorganización y unificación. Por otro lado, existe otro sector con menor capacidad de convocatoria y de menor alcance que defiende la denominada “cultura negra venezolana”, el cual involucra colectivos, intelectuales y personas independientes alrededor de la noción de “negritud” con un enconado antiafricanismo, como propuesta de identidad y de diferenciación ante la afrodescendencia. Existen paralelamente propuestas intermedias de movilizaciones que no asumen tajantemente alguna de estas dos tendencias preponderantes, u otras que las integran sin encontrar contradicciones. Debemos decir además, que el antecedente de la mayoría de estas movilizaciones se encuentra en las organizaciones religiosas y culturales de las comunidades negras o afrovenezolanas, como por ejemplo, cofradías, sociedades y hermandades religiosas, grupos folclóricos, grupos ecológicos, deportivos y culturales. Es alrededor de 1970 cuando se produce una reorientación de los objetivos de muchos de estas organizaciones y grupos, observándose luego una progresiva maduración en sus planteamientos. En un primer momento estos hacen énfasis en la valoración cultural y se estimula el hecho folclórico de manera desorbitada, luego abandonan la reafirmación identitaria como frente de lucha, la cual fue seguida por la toma de conciencia del racismo y la discriminación existente en el país, hasta alcanzar un punto de mayor madurez y claridad étnico-política que enfila las acciones en una perspectiva continental de la problemática.

tras la polarización política luego del año 2002, entre otros, hacen necesaria la revisión de los procesos de construcción de identidades dentro de las comunidades descendientes de africanos, para comprender las profundidades históricas que sustentan las subjetividades en torno a los modos de categorización y significación existente dentro del heterogéneo universo cultural afrovenezolano.

En ese sentido, a fin de estudiar la construcción y formación de identidades es necesario analizar las relaciones socioculturales que se establecen dentro de las comunidades de descendencia africana en el país a escalas más pequeñas, puesto que son estas las que permitirán acceder a los significados que le dan sentido como conglomerado étnico-racial a estas poblaciones. En este trabajo entendemos por relaciones socioculturales a las interacciones entre distintos actores locales y externos, que se suscitan en el ámbito religioso-festivo a propósito de las prácticas ceremoniales. El conocimiento histórico y la actualización de éste a través de la memoria por parte de las comunidades afrodescendientes, y las prácticas religiosas, económicas, políticas, el conocimiento ecológico, etc., resultan hoy convocados dentro de los discursos nacionales como tramas de sentido⁴ que aportan significados a las identidades.

Cuando nos referimos a los aspectos locales, vemos que la religión por ejemplo ha jugado un papel importante en los procesos de reconfiguración social y reconstrucción cultural de los pueblos afrodescendientes (Alemán 2001; Chacón 1979; García 1985; García 2005d; 2006a; Mora Queipo 2007; Pollak-Eltz 1972c; 1974; 1993; 1994b; Sojo 1943; 1952), lo que implica que en sí misma la religión es una forma de resguardo, resistencia e integración cultural para los descendientes de africanos, por lo menos en Iberoamérica (Carvalho 2009). Es el lugar desde donde se pueden trazar lazos entre la población afrodiáspórica, conformando una especie de “unidad geopolítica y cultural por el lado de la religión” (Carvalho 2004: 82).

Por su parte, los procesos asociados a las representaciones sobre el pasado como por ejemplo la memoria social, han sido considerados para dar cuenta de la construcción de identidades coloniales y postcoloniales por su fuerte sentido aglutinador de significados. El carácter interpretativista de la memoria social y a su vez, la atención a las dinámicas del poder es francamente atractivo a la hora de comprender cómo se ha construido la noción de “nosotros” de individuos subalternizados como los descendientes de africanos tras discursos y prácticas de homogeneización e invisibilización sociopolítica. Es decir,

⁴ Cuando hablamos de tramas de sentido queremos denotar una red de significados construida a partir de la búsqueda, el reconocimiento y la transformación de significados ya establecidos histórica y culturalmente. Los distintos marcos sociales, instituciones, grupos de pertenencia, sentimientos, ideas y vivencias de las que participan los individuos, generan un sin número de significados que se tejen en una red simbólica, real e imaginaria de sentidos (Vizer 2003).

como proceso local resulta heurísticamente interesante explorar el relato sobre el pasado que actualmente construyen individuos descendientes de africanos en medio de los relatos historiográficos más grandes y hegemónicos.

Es importante decir que estamos conscientes de los peligros que trae consigo las categorías homogeneizantes como las que hasta ahora hemos mencionado aquí para hablar de la diáspora africana en América. La tendencia invisibilizadora de otras realidades dentro del horizonte cultural afroamericano, incluso aquellas que no se identifican con este horizonte de sentido, se nos revela con mucha fuerza al seguir esta contextualización sociopolítica de las categorías de sujeto de los descendientes de africanos. Para el caso venezolano, sabemos de la existencia de comunidades, investigadores, movimientos sociales, etc. que no se alistan en los referentes semánticos y simbólicos que sustentan la categoría etnopolítica afro. Sin embargo, amén de saber esto y de apuntalar hacia el reconocimiento de la heterogeneidad interna de la afrodescendencia, usaremos esta referencia histórico-contextual dada su fuerte impronta en las formas de representación de estos individuos en el siglo XXI.

Para el caso de Venezuela, la dinámica de los procesos particulares de construcción de identidades afro en relación con la memoria social, las dinámicas de poder, y el carácter socialmente estructurante de la religión ha sido poco profundizada. En los casos donde se ha hecho, se encuentran referencias sobre lo religioso como elemento saliente en la caracterización de estas (Alemán 1997; Pollak-Eltz 1993), abordando lo religioso desde la perspectiva cultural (Altez 1999b; c; d; 2000; 2003a; 2004; 2006; García 2005a), en la dinámica con los procesos de olvido y el pasado histórico (Altez 1996; 1999c; d; 2006; 2013; 2014); en su sentido psicosocial referida a la autoimagen (París 2002) y en menor grado como producto de las dinámicas de poder asociadas al control de los elementos culturales y resistencia cultural (Bermúdez 1986; García 2002a; Guss 2005).

En ese sentido haremos algunas intersecciones teóricas entre memorial social, religión e identidad al momento de la conceptualización de las poblaciones descendientes de africanos en Venezuela, en especial para Curiepe, una población afrovenezolana, descendiente de negros libres, ubicada actualmente en la subregión de Barlovento del Estado Miranda. Con el estudio de este caso pretendemos trascender la dicotomía sujeción/libertad para abordar los diversos procesos de formación cultural afrovenezolana y las distintas dinámicas de poblamiento de estos individuos, como por ejemplo el caso de negros libres.

PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN Y OBJETIVOS

Es por ello que nuestro problema de investigación se dirige a responder ¿Cómo las memorias de la historia fundacional de Curiepe se entretienen con significados religiosos contemporáneos?, a fin de explorar la capacidad de estos significados para producir o no identidades políticas asociadas a la resistencia, negociación y autonomía cultural. Para lo cual nos trazamos como objetivo general, explicar el proceso de construcción de identidades políticas del curiepero a partir de las memorias que sobre su fundación como pueblo de negros libres son evocadas en las ceremonias religiosas-festivas de tres imágenes: San Juan Congo (SJC), Niño Jesús de Curiepe (NJC) y San Juan Bautista (SJB). Para dar cuenta de este proceso histórico cultural nos trazamos los siguientes objetivos específicos:

1. Describir las principales ceremonias religiosas-festivas de los curieperos alrededor de: San Juan Congo (SJC), el Niño Jesús de Curiepe (NJC) y San Juan Bautista (SJB);
2. Identificar las memorias sociales que sobre la fundación de Curiepe como pueblo de negros libres tienen sus pobladores, a través de las narrativas evocadas en las principales ceremonias religiosas-festivas de los curieperos alrededor de: San Juan Congo (SJC), el Niño Jesús de Curiepe (NJC) y San Juan Bautista (SJB);
3. Analizar las identidades políticas de los curieperos a través de las prácticas y estrategias de resistencia, negociación y autonomía cultural agenciadas por ellos en el contexto de las principales ceremonias religiosas-festivas alrededor de: San Juan Congo (SJC), el Niño Jesús de Curiepe (NJC) y San Juan Bautista (SJB); y finalmente
4. Explorar hasta qué punto la experiencia diferenciada de Curiepe como pueblo de negros libres permite un nuevo abordaje en el análisis de las identidades en poblaciones afrovenezolanas.

Abordaremos esto prestando atención a las intersecciones entre las representaciones del pasado, el papel estructurante de la religión más allá de su sentido folclórico y dinámicas de intercambio para construir identidades en poblaciones con desventaja estructural; intersección teórica poco profundizada hasta el momento. Así mismo, este estudio proporcionará un marco contextual e histórico sobre las dinámicas de ordenamiento sociopolítico de origen histórico-contextual de poblaciones de origen africano, dentro de los estudios afrovenezolanos.

El término identidad política posee una gama amplia de usos dentro de las ciencias sociales (Hale 1997),⁵ los cuales hacen énfasis, tanto en el marco del universo del multiculturalismo como en los estudios culturales, a los movimientos feministas, de diversidad sexual, anti-racistas, separatistas; violencia étnica, conflicto nacional, etc. (Bernstein 2005), que se suscitan dentro de la dinámica contemporánea de las fronteras nacionales y transnacionales. En este trabajo y desde la perspectiva antropológica, entendemos por identidades políticas a los procesos, prácticas y acciones llevados a cabo por diferentes grupos para reivindicar su condición social colectiva y evitar ser subsumidos bajo categorías esencializantes y homogeneizadoras (Hale 1997; Schiller 1997). Es una suerte de conciencia política que se expresa en prácticas, acciones, discursos, etc. a fin de reflejar un sentido de pertenencia de un grupo que tiene en común reafirmarse como colectivo. Refiere a respuestas propias de los actores, a intereses que reivindiquen su propia cultura, bien sea en una dinámica que implique relaciones de dominación-resistencia, es decir, jerárquicas o bien relaciones horizontales. Constituye una red semántica y de acción práctica, subjetiva, dinámica, cambiante y a veces ambigua y contradictoria, con el propósito de reafirmar y diferenciar, a la vez que cohesionar culturalmente a un grupo determinado. Las identidades políticas son entendidas aquí, como una forma de lucha cotidiana por derechos y reivindicaciones desde la etnicidad o la cultura, una especie de construcción de un “habitus” político (Bourdieu 1997), para el respeto y el derecho a ser diferente, las cuales provienen de procesos históricos profundos, que pueden o no, inscribirse en las luchas emergentes contemporáneas, pero que provienen de una forma de vida de gestación histórica (Segato 1998).

Los estudios sobre las identidades políticas en comunidades afrovenezolanas parecen cobrar importancia tras relacionar los procesos identitarios con las dinámicas de ordenamiento sociopolítico de origen histórico-contextual de estas poblaciones y su marco religioso, precisamente por los posibles repertorios de acciones y prácticas que pudieron haberse puesto en marcha, para la construcción de las subjetividades, dada la diferencia de sus orígenes, y por supuesto, dada la dinámica vertical establecida a partir de los discursos homogeneizantes de los estados coloniales y poscoloniales.

Para dar cuenta del caso específico de Curiepe es necesario situarlo dentro de las diferentes dinámicas de ordenamiento sociopolítico de origen histórico-contextual de los pueblos afrovenezolanos. Los trabajos adelantados desde la perspectiva de la resistencia cultural entre poblaciones afro, cada vez más apuntan a establecer analíticamente al menos tres dinámicas principales de estas comunidades, a saber: 1) comunidades

⁵ En la literatura antropológica se suelen encontrar diferentes términos para referirse a la política de la diferencia: *identity politics*, *politics of identity* y *identity-based politics* (Neofotistos 2013).

ordenadas alrededor de unidades económicas como plantaciones y similares (hatos, obras pías, haciendas; fundos; etc.), que operaban bajo la lógica de la sujeción durante el período colonial; 2) comunidades ordenadas tras los procesos de cimarronaje (cumbes), que operaban bajo la lógica, por lo menos en un momento inicial, de la separación al sistema opresor; y 3) comunidades ordenadas bajo la fundación legal de pueblos libres, que operaban bajo la lógica de la negociación y la inserción legal al sistema (Pérez 2015; Ugueto-Ponce 2015a).⁶

Sostenemos que tales dinámicas de ordenamiento sociopolítico de origen histórico-contextual dan cuenta, de manera diferenciada de procesos identitarios en las poblaciones afrovenezolanas, así como su desarrollo posterior en los siguientes períodos sociohistóricos. En tal sentido, creemos que los procesos de selección de las narrativas sobre el pasado, su reelaboración, transformación o mitificación, en este caso las memorias sobre el ordenamiento sociopolítico, constituyen una vía apropiada para acceder a construcciones colectivas de significados de estas comunidades en la actualidad. Es pues, el abordaje sobre la memoria social una vía que puede conducir a formas locales de interpretación histórica de las identidades (Climo y Cattell 2002), que pueden o no entrar en diálogo con los procesos globales de nuevas formas de historiar a la diáspora en el continente. La literatura sobre el tema, posiciona los trabajos sobre memoria social como un eje articulador en los procesos coloniales y postcoloniales de construcción de las identidades (Mageo 2001), así mismo también alude al hecho religioso como base importante en la construcción de identidades al ser este un contexto evocador del recuerdo y escenario para comprender la dialéctica entre recuerdo y olvido (Beramendi y Baz 2008).

La literatura que se interesa por comprender los procesos de olvido y recuerdo en el plano colectivo, ha utilizado varios conceptos para dar cuenta de la importancia de los procesos de reelaboración, transformación, actualización de hechos pasados en la configuración de las identidades y otros procesos socioculturales. “Memoria social”, “memoria colectiva”, “memoria histórica”, “memoria compartida”, “memoria local”,

⁶ La tesis sobre la heterogeneidad a lo interno de las comunidades afrovenezolanas, planteada de esta manera, tiene su origen en el antiguo Laboratorio de Estudios Afro-americanos, actualmente llamado Laboratorio de Procesos Etnopolíticos y Culturales, del Centro de Antropología del IVIC. Estas ideas emergieron al calor de las discusiones que se suscitaban dentro del programa de postgrado a partir de las primeras décadas de los '90, concretamente en los cursos dictados por la Dra. Berta Pérez y el Magister Scientiarum Abel Perozo a la otrora estudiante graduada Guiber Mijares. Las reflexiones iniciales buscaban contrastar la experiencia concreta de Aripao, un pueblo descendiente de cimarrones en el estado Bolívar, con el pueblo de Mendoza, un “núcleo poblado derivado de plantación” (Guiber 2013), en el estado Miranda. Las discusiones posteriores desarrolladas durante nuestro programa doctoral, sobre la base de esta perspectiva comparativa, fueron la inspiración inicial para desarrollar las reflexiones que sobre los negros libres hacemos aquí, desde el caso concreto de Curiepe.

herencia, tradición, etc. (Climo y Cattell 2002; Halbwachs 2004 [1925]; Halbwachs 1995), son varias de las formas como distintas disciplinas y campos de estudio, abordan los problemas asociados a las representaciones que los grupos hacen del pasado. En nuestro caso, la noción de memoria social es la que mejor se adecúa a nuestro problema de investigación. Curiepe es el lugar etnográfico en donde el pasado se reactualiza cotidiana y religiosamente en el presente. En ese sentido, entendemos por memoria social a las nociones colectivas que se construyen de hechos pasados en función de las relaciones sociopolíticas de los grupos y a las nociones de etnia, clase y género en el presente, lo que implica construcciones jerarquizadas del recuerdo y el olvido según las relaciones de poder en los que están envueltos los grupos (Alonso 1988; 2006), mostrándose de nuevo una interacción entre las esferas locales y globales que influencia lo que se recuerda y lo que se olvida.

En este trabajo, nuestra preocupación se dirige a entender hasta qué punto las distintas experiencias de ordenamiento sociopolítico de origen histórico-contextual (sujeción, separación e inserción-negociación) de las comunidades afrodescendientes dan sentido o no a los procesos de construcción de identidades políticas, basadas en las memorias que sobre estos hechos tienen sus pobladores al ser evocadas por los marcos sociales que proporcionan las ceremonias religiosas. Los procesos de autonomía cultural, paralelismo institucional y de resistencia cultural nos van a permitir abordar los elementos resaltantes, que como una comunidad descendiente de negros libres ejerce Curiepe en la actualidad.

Nos interesa pues comprender etnográficamente cómo se hace uso del recuerdo del pasado fundacional en la comunidad de Curiepe, qué nociones sobre sí mismos sustenta el relato actual sobre ese pasado, por qué se evoca el pasado en la interacción entre curieperos y en la interacción entre curieperos con los otros que visitan las ceremonias religiosas-festivas de la localidad (los vecinos regionales y demás visitantes nacionales y extranjeros).

En fin, para el caso específico de Curiepe, una comunidad afrovenezolana descendiente de un pueblo de negros libres, planteamos indagar las posibles relaciones entre los significados religiosos y la memoria social que sobre el pasado fundacional tienen sus habitantes, para dar cuenta de los procesos de construcción de sus identidades políticas actuales. Nos preocupamos por comprender cómo los contextos ceremoniales evocan y activan construcciones y significados sobre el pasado fundacional del curiepero, en tanto proyecto de negociación e inserción de sus pobladores dentro del sistema esclavista colonial, en la medida en que tales ceremonias constituyen el escenario para el

intercambio sociocultural del curiepero con los asistentes a dichos contextos rituales, en el presente.

De este modo, esta tesis persigue analizar cómo las relaciones socioculturales que establecen los curieperos con los barloventeños y con individuos de la sociedad nacional e internacional dentro de los contextos ceremoniales, en especial los referidos a San Juan Congo (SJC), el Niño Jesús de Curiepe (NJC) y San Juan Bautista (SJB), pueden dar cuenta de los procesos de construcción identitaria que han sido marcados por las relaciones históricas de poder (simétricas y asimétricas) de esta comunidad. Relaciones que están afianzadas en la reelaboración, transformación o mitificación de las memorias sociales sobre el origen sociopolítico de Curiepe como pueblo de negros libres.

II CURIEPE, COMUNIDAD POLÍTICA AFRODESCENDIENTE Y LEGALMENTE LIBRE

Esta fantasía radica en un teorema: *“todo lo que no es idéntico a sí mismo es anormal”* (dice Mbembe), cuando no es sencillamente animal. A lo que el negro responderá *“que él no está allí donde se refieren a él, menos aún donde lo buscan, sino más bien allí donde no es pensado”* (continúa Mbembe). Esta escritura fragmentada de un pueblo en una línea de puntos, busca que surja una comunidad, *“declaración de identidad”* (aclara Mbembe), que reivindica ser ciudadano como los otros, pero estará condenada a tener que conjurar su sometimiento a las sentencias de estas fabulaciones.

Entrevista de Oliver Barlet a Achille Mbembe (Barlet 2016)

Curiepe actualmente es una población afrovenezolana ubicada en la subregión de Barlovento, es parte de la parroquia del mismo nombre, la cual es una de la tres que conforman el Municipio Brion, del estado Miranda, de la República Bolivariana de Venezuela (Mapa 1).



Mapa

1. Ubicación territorial de Curiepe

Fuente: Cartografía Nacional 1:500.000 y 1:250.000. Instituto Geográfico de Venezuela Simón Bolívar, IGVSb.

Realizado por Nuria Martín, 2016

Fecha de los datos: 2012

Proyección Geográfica, Datum SIRGAS – REGVEN

Curiepe se conoce en la literatura como un pueblo descendiente de negros libres en su connotación nominal. Fue uno de los primeros pueblos con estas características establecido aún estando vigente el régimen esclavista, luego de que Juan del Rosario Blanco, capitán de la compañía de negros, morenos, mulatos y zambos libres de Caracas, hiciera varias peticiones al Rey Felipe V de España solicitando la licencia para fundar un pueblo. Curiepe se considera fundado en junio de 1721 de la mano de descendientes de africanos en condición de libertad, tras el Auto dictado por el Gobernador de la Provincia de Caracas el Licenciado Antonio José Álvarez Abreu, y se presume que es celebrado su origen por los ancestros de los actuales curieperos en el contexto religioso-festivo en honor a San Juan Bautista (Castillo Lara 1981a: 377). Curiepe recibe el nombre de “Nuestra Señora de Altagracia y San Joseph de la Nueva Sevilla de Curiepe, Cabo de Quadera, Sabana de Oro y Ensenada de Higuero” (Castillo Lara 1981a: 380).

Los ancestros de los curieperos lograron la condición de existencia de negros libres a través de una fuerte lucha legal que inician a principios del siglo XVIII, contra los blancos criollos y los blancos canarios de la época. Según documentación histórica de segunda fuente revisada, los ancestros de los curieperos hicieron uso de la propia

legislación colonial y de sus contradicciones como andamiaje para su proyecto libertario, con la intención explícita de insertarse en la estructura de la sociedad colonial desde la asunción de su condición étnico-racial como principal argumento, pero en iguales condiciones políticas que la población blanca. Se trató de la fundación de un pueblo con características similares a los existentes para otros conglomerados étnico-raciales (pueblos de indios por ejemplo), pero dirigido por población descendiente de africanos, quienes optaron de acuerdo a sus circunstancias particulares, por respuestas diferentes a la huida (Bilby 2006; Price 1971), al enfrentamiento bélico (Carrera Damas 1987), a la peticiones de derechos personales (Dávila Mendoza 2009; Laurent-Perrault 2012b) o a cualquier otra forma de resistencia cultural diseñada por los afrodescendientes durante el contexto esclavista.

La fundación de poblados de estas características fue una estrategia de resistencia cultural ejercida de distintas maneras a lo largo de las Américas y del Caribe. Historiadores, abocados al tema de la resistencia cultural mencionan a la fundación de pueblos libres como una respuesta más dentro de una gama amplia de recursos que iban desde los suicidios, huelgas de brazos caídos, insurrecciones y rebeliones, hasta el cimarronaje (Moscoso 1995; Ramos Guédez 2001). Stewart King (2012), compila estudios sobre el rol de las personas libres de color o negros libres por diversos investigadores del área; este autor compendia casos sobre negros libres bajo un amplio criterio que los define como los descendientes de africanos que vivían en condición de libertad aun existiendo el régimen esclavista durante el periodo colonial. Le adjudica además un énfasis al rol que estos jugaron en pro del bienestar de la población afrodescendiente, en especial a las acciones que emprendieron para conseguir la libertad colectiva de sus semejantes. Para King una persona libre de color o un negro libre es:

“Alguien que posee ancestros africanos, vivió en una colonia o país independiente en las Américas donde existió esclavitud, pero que gestionó su libertad al menos para una parte de su vida, mientras otros afroamericanos continuaron sufriendo bajo la esclavitud. El período que cubrimos aquí va desde el viaje de Colón hasta el comienzo del siglo XX ” (King 2012: XV).⁷

Antes de este trabajo compilador de King encontramos un texto de la Universidad de Johns Hopkins, que recoge diversas investigaciones que fueron expuestas en un simposio realizado en el año de 1971 donde se trabajó desde la visión histórica, “El Rol del Negro Libre y el Mulato en las Sociedades Esclavas del Nuevo Mundo”. Este texto se tituló *Neither Slave Nor Free: The Freedmen of African Descent in the Slave Societies of the New World*, y fue editado por David W. Cohe y Jack P. Greene, en 1972. La visibilización censal de las personas no esclavizadas es una de las importantes contribuciones de este

⁷ Traducción nuestra.

texto que revisa casos del Caribe, entre los que se encuentra Surinam, Curazao, las Antillas Francesas, Santo Domingo, Jamaica, Barbados y Cuba; así como casos de Estados Unidos y Brasil. Luego, en el año 1996 se publica otro importante trabajo: *Against the Odds: Free Blacks in the Slave Societies of the Americas (Slave and Post-Slave Societies and Cultures)* editado por Jane Landers (1996), donde se hace una revisión historiográfica de las comunidades negras libres desde la perspectiva comparativa de los diferentes sistemas esclavistas holandeses, británicos, españoles, franceses y senegaleses. A partir de estas dos obras, los intereses en esta materia han crecido continuamente, no solo desde la perspectiva histórica sino también desde la antropológica.

Para el caso específico de Venezuela, diversos autores refieren como importante al menos mencionar tales experiencias de pueblos libres como casos particulares (Aizpurua 2001; 2016; Altez y Acuña Delgado 2013; Cáceres 1998; Chacón 1979; Ishibashi 2001a; Moscoso 1995; Ramos Guédez 2001); sin embargo, su abordaje a profundidad no se ha hecho en el país. A partir del caso concreto de Curiepe, sostenemos que estas experiencias diferenciadas de poblamiento no son susceptibles de ser analizadas bajo las tradiciones investigativas que abordan la condición de separación del sistema, a la cual optaron algunos afrodescendientes al asumir el cimarronaje, o bajo la condición de sujeción, como fue impuesta a los esclavizados⁸ dentro de plantaciones o similares. Sugerimos que los casos de pueblos de negros libres deben ser analizarlos en relación con su aproximación a los marcos legales del sistema colonial dominante, dadas las particularidades de la relación de legalidad que estos negros libres establecieron con el sistema dominante y la petición de derechos como antesala a la discusión posterior de ciudadanía.

En la reconstrucción histórica de Curiepe como pueblo libre, hecha fundamentalmente por el historiador Lucas Guillermo Castillo Lara, se resalta un rico y complejo proceso de (re)construcción cultural que se extiende aproximadamente a lo largo de un siglo (Castillo Lara 1981a; b). Este proceso de reconfiguración sociocultural, el cual fue principalmente dirigido por descendientes de africanos, implicó: 1) relaciones

⁸ Se sustituye por la palabra esclavo, ya que la primera se asume como categoría reivindicativa que denota la práctica de sujeción de los europeos sobre los africanos. El uso de la categoría esclavizado destaca la responsabilidad de los colonos en la construcción de un sistema basado en la subordinación de personas y de cuerpos africanos. Por otro lado, la categoría esclavizado también quiere resaltar que no fue una condición aceptada acriticamente y pasivamente por la población afrodescendiente. Hasta dónde sabemos, para el caso venezolano es el curiepero Juan Pablo Sojo, quien introduce –muy tímida e intermitentemente- éste término en el año 1943, para hablar del afrodescendiente como un “...hombre esclavizado” (Sojo Cardozo 1986:76-77), para explicar su condición de subordinación dentro del marco del trabajo agrícola y a la vez de la creación de un espacio de libertad dentro de ese mundo, con la construcción del conuco o arboledillas como centro de la producción y sostén autónomo de la población afrovenezolana.

intra e inter-étnicas entre los distintos grupos étnicos-raciales y culturales coloniales: afrodescendientes, europeos e indígenas; y 2) relaciones sociopolíticas dadas por la ubicación de los distintos actores en la pirámide de castas de la colonia.

Para el primer caso, las relaciones intra-étnicas entre africanos que se establecieron en Curiepe fueron: 1) entre negros “criollos” y negros “luangos”; los primeros considerados como africanos llegados a, o nacidos en la provincia de Venezuela, y los segundos considerados *cimarrones marítimos*⁹ por haber huido de la colonia holandesa de Curazao- y luego libres por ordenanzas reales; 2) entre blancos “criollos” y “canarios o Isleños”,¹⁰ interacciones que se dieron fundamentalmente por la posesión y ocupación territorial de Curiepe; y 3) relaciones entre todos estos grupos étnico-raciales y culturales con, aunque en menor cuantía, indígenas de filiación lingüística Caribe (Bermúdez 1994; Castillo Lara 1981a; b; Chacón 1979; Guerra 1978; 1981).

En lo que respecta a la dinámica por el poder, esta estuvo supeditada a las distintas condiciones de existencia en la que se encontraban los actores que fueron parte del proyecto colectivo y legal de libertad de Curiepe. Encontramos una dinámica compleja entre: 1) negros libres en mayor medida, 2) cimarrones¹¹ y 3) esclavizados de varias haciendas de la zona.¹² Tales condiciones de existencia -libre, cimarrona y esclavizada-, determinarán diferencias de privilegios y acceso a capitales económicos, sociales y simbólicos para cada actor. Así mismo ocurriría entre los blancos criollos y los isleños o canarios, quienes eran considerados de diferentes status, unos por ser descendientes de los blancos peninsulares y los otros por ser parte de una colonia española en África. Y finalmente los indígenas, sobre quienes no poseemos mayores datos sobre su condición sociopolítica en Curiepe, más que la que los coloca en un peldaño anterior a los negros esclavizados.

Como vemos, esta compleja interacción social de los diferentes conglomerados culturales denota dos dinámicas importantes a la hora de definir históricamente a Curiepe y sus identidades actuales: una cultural y la otra política. Estas dinámicas se ponen en juego durante el proceso de diseño y ejecución del proyecto colectivo y legal de libertad que agenciaron¹³ los afrodescendientes a partir de 1715, vale decir: 1) la heterogeneidad

⁹ (Aizpurua 2001; Hall 2000a).

¹⁰ Estos últimos aparecen luego de 1728 queriendo ocupar el mismo territorio que los ancestros de los curieperos; querella que resulta favorable a los morenos libres (Castillo Lara 1981a; b).

¹¹ Cimarrones huidos a Birongo o a Capaya; algunos de ello luego dejan de ser perseguidos por concentrarse en Curiepe.

¹² Algunos pasaron a ser libres por concentrarse en Curiepe.

¹³ Agradecemos a Evelyne Lauren-Perrault el término “agenciar sus vidas”, el cual estaremos usando a lo largo del texto para referirnos a las distintas acciones utilizadas por africanos y sus descendientes que sorteaban el sistema esclavista en el contexto colonial. En amenas conversaciones académicas sostenidas

étnico-racial y cultural interna de los diversos actores (negros llegados o nacidos en tierra firme y negros nacidos o provenientes de territorio insular, conocidos como criollos y luangos; blancos criollos y blancos canarios; e indígenas); y 2) la diversidad de condiciones socioeconómicas y políticas de los actores (esclavizados, cimarrones y libres para el caso de la población afro; blancos pobres y blancos canarios, y finalmente indígenas en condición servil). Tal correlación determinó la construcción de una comunidad, basada en interacciones simétricas y asimétricas, de carácter simbiótico en pro de la inserción social, dirigidas hacia la unificación cultural desde los elementos de origen afro en re-construcción y re-significación, petición de derechos y antesala de ciudadanía o lo que llamamos ciudadanía temprana,¹⁴ propiedad y territorialidad, para la inclusión legal y colectiva al sistema dominante, y no a través de la huida o el enfrentamiento. Condiciones que fueron la base para procesos de transculturación, creolización y recreación cultural.

Al resaltar estas formas de interacción político-cultural específica que se dan en Curiepe, orientada bajo el objetivo de libertad legal y colectiva que pretendían sus fundadores, sostenemos que Curiepe no solo es una (re)creación cultural distinta a las poblaciones africanas de origen, producto de los procesos de transculturación (Ortíz 1978 [1940]) vividos por sus múltiples interacciones con nuevos actores, incluyendo grupos culturales disímiles y en desventaja estructural en una especie de simbiosis cultural (Frazier 1957b) o asociatividad política, incluyendo interacciones entre diferentes grupos étnicos africanos en una especie de creolización (Mintz [1976]1992; Price 2001a), en espacios territoriales y políticos nuevos, sino también proponemos definirla como una “comunidad política” en tanto sus fundadores imaginaron y consolidaron un espacio para la existencia de grupos humanos que compartían un horizonte étnico-racial común. Diferencias existentes entre la imaginación política de los líderes coloniales por un lado, y las aspiraciones afrodescendientes en pro de la búsqueda, recuperación y/o mantenimiento de la libertad, por el otro, generaron la posibilidad de crear espacios políticos por sectores no hegemónicos de la sociedad esclavista de principios del siglo XVIII en la Provincia de Venezuela.

Se crearon paralelamente al discurso colonial de opresión, y a propósito del aparato jurídico que proporcionó distintas maneras de obtención de libertad en las colonial

entre Laurent-Perrault, Alfonso Cassiani de Colombia y nosotros, Laurent-Perrault apuntaba hacia la idea de un sujeto con capacidad de tomar decisiones entre distintas opciones, aún en situaciones tan complejas y difíciles como la esclavitud, lo cual desemboca en variadas estrategias que les permitieron “agenciar sus vidas”. Trasladamos esa noción hacia nuestro caso, pues deliberadamente Juan del Rosario Blanco y sus compañeros optaron por la opción de usar la legislación colonial a su favor y así consolidar la comunidad libre de Curiepe.

¹⁴ Estas ideas sobre ciudadanía temprana serán discutidas en el capítulo histórico.

españolas,¹⁵ “comunidades políticas afrodescendientes” donde se agenciaron y se concretaron todas o partes de las “aspiraciones” libertarias de los descendientes de africanos, basándose en la petición de derechos que el sistema colonial le proporcionaba a los negros legalmente libres. Una especie de ciudadanía temprana, equiparada como vasallaje al Rey, que supuso la construcción de valores morales y afectivos en torno a un territorio y a lo que se estaba consolidando como cultura, (re)creándose en el momento de construir el proyecto libertario, que motivó una serie de acciones considerando las relaciones jerárquicas con el sistema colonial.

Nos referimos a una comunidad política en tanto se agruparon, de manera consciente individuos que sustentaban distintas condiciones de existencia; descendientes de africanos en condición de esclavizados, cimarrones y libres; indígenas y blancos (pobres y canarios), con el fin de elevar a un estatus legal y colectiva su libertad; con intenciones de obtener territorio, derechos sociales y políticos y a su vez cumplir con los deberes correspondientes en tanto súbditos del Rey. Es decir, se asumió el carácter étnico-racial de sus habitantes, se asentó sobre un territorio delimitado y se agenció a partir de la dinámica política asimétrica desde donde se encontraban sus ideólogos.

Por un lado, la consciencia étnico-racial de los líderes del proyecto libertario en tiempos coloniales, le imprime las primeras tramas de sentido subjetiva a esta comunidad política afrodescendiente. La solicitud de permiso para la fundación de un pueblo negro libre a partir de una legislación creada para “ordenar” a dicha población muestra una adopción de esta condición étnico-racial, al menos en la diferenciación inicialmente jurídica con la otredad, que en este caso eran los indígenas y los blancos. Estos individuos sabían que por su condición étnico-racial, es decir, que por ser negros, morenos, mulatos, zambos, etc. y no indios ni blancos, podían acceder a una legislación especial que los beneficiaba. En segundo lugar, la existencia de un vínculo al menos nominal con grupos o naciones africanas a partir de algunos apellidos fundadores de la comunidad puede ser otra trama de sentido incorporada en los procesos de recreación cultural que llevaron a cabo. Al respecto Castillo Lara cita en su trabajo el primer censo conocido de Curiepe, de fecha 24 de octubre de 1724, en el cual aparecen testimonios de negros con apellidos y cognomentos como Curazao, Mandinga y Congo.¹⁶ Con esto queremos denotar la existencia de significados diferentes a los producidos por los de lo blanco o lo indígena en los individuos que idearon el proyecto de Curiepe, los cuales

¹⁵ Por la concepción particular que la Corona Española tenía sobre la servidumbre y esclavismo basado en las 7 partidas y demás sistema de leyes (Pestano 2015).

¹⁶ Citado en Castillo Lara: Archivo del Registro Principal del Distrito Federal. Cajas Negras y Papeles Sultos. Expediente: “Testimonio de los Autos fechos sobre la fundación de un pueblo que pretenden hazer los negros libres en la ensenada de Higuero”. Año 1806. Pieza 2ª. ff. 111. y vto. Traslados Archivo Casa Natal del Libertador. ff. 115 y vto./ ff.115 v. a 116 v. (Castillo Lara 1981a).

pueden o no hacer referencia a África en un sentido muy general y homogéneo, pero que se entiende proveniente de un lugar geográfico y existencialmente diferente al europeo y al americano.

Esta (re)creación cultural o etnogénesis que se estaba gestando parecía estar sustentada en las nuevas interacciones de los descendientes de africanos que iniciaron el proyecto del pueblo de negros libres, con los otros actores blancos e indígenas de la época; basadas en la consciencia sobre su distintividad étnico-racial y en las posibilidades que ofrecían las alteridades que estaban bajo el auspicio de otros marcos jurídicos.

Existía consciencia del lugar que ocupaban en la estructura sociopolítica para agenciar “derechos” que aunque siendo negros pudieron propiciar la búsqueda de libertad desde los mecanismos legales. Esto nos habla de individuos que intentaron hacerse un lugar dentro de la sociedad colonial de forma legal, construyendo una unidad interna a partir de un territorio, valores afectivos, morales y religiosos, para solicitar la inserción dentro de la estructura de poder colonial, a partir de la negociación como estrategia de resistencia cultural. De esa manera, se sentaban las bases para generar futuras lealtades y valores morales y afectivos asociados a su distintividad étnico-racial, la afrodescendencia, en un espacio territorial que sería ocupado y defendido por todos en momentos de posible amenaza.

III ENTRE SANTOS SE RECUERDA Y SE DEFINE A CURIEPE: IDENTIDADES, MEMORIA Y RELIGIÓN

En nuestra disertación examinaremos el rol integrador tanto de lo religioso como del pasado en la actual configuración identitaria de la comunidad de Curiepe. Los curieperos hoy destacan que la noticia sobre la fundación del pueblo en 1721 fue celebrada por sus ancestros en el contexto de los homenajes religiosos a San Juan Bautista. En este relato sobre el pasado, lo político se sacraliza en el contexto religioso, imprimiéndole elementos simbólicos a las subjetividades de los antiguos pobladores, que son recobradas por los curieperos del siglo XXI.

La conjugación de la religión con la génesis fundacional de Curiepe, es vital para comprender cómo las identidades políticas del curiepero contemporáneo se sustentan en la actualización constante de su pasado como negros libres, sacralizado en la celebración de San Juan Bautista en 1721 y luego en los demás espacios ceremoniales alrededor de

otras imágenes, entre las cuales se encuentra San Juan Congo y el Niño Jesús de Curiepe. Veremos cómo las nociones evocadas sobre la libertad colectiva lograda y ritualizada en una ceremonia religiosa, que primero fue impuesta, y luego apropiada tras los procesos de transculturación, creolización, (re)creación y simbiosis ha sido para los curieperos una manera de adscribirse desde su conciencia étnico-racial, a los diferentes proyectos políticos sucesivos de la nación.

Durante nuestro trabajo de campo etnográfico en Curiepe, pudimos ver la vigencia que tiene el hecho fundacional como pueblo de negros libres dentro de los discursos (narrativas) y accionar de algunos líderes de la comunidad. El recuerdo y las interpretaciones sobre la historia fundacional de Curiepe que tienen los líderes, son evocados por la relación entre los propios curieperos y entre los curieperos y los otros que visitan las distintas ceremonias religiosas: los velorios/veladas,¹⁷ paseos,¹⁸ peregrinajes,¹⁹ tambores²⁰ y *encierros*²¹ de santos. Algunos líderes se enorgullecían al hablar de la lucha legal librada por el capitán fundador, evocaban las formas de organización de los antiguos curieperos como ejemplo a seguir, resaltaban el manejo de la vida religiosa desde sus propias lógicas como las sociedades, hermandades y cofradías religiosas, así como también otros cuestionaban la relevancia del propio proyecto libertario, el origen y las capacidades de Juan Rosario Blanco, las rivalidades entre criollos y luangos, etc.

El encadenamiento de estos recuerdos casi siempre estaba acompañado de la frase definitoria de Curiepe como “...*el primer pueblo fundado por negros libres*” y a su vez

¹⁷ Los velorios/veladas de santos son ceremonias o actos religiosos de intercambio que pueden formar a su vez parte de eventos religiosos-festivos más grandes. En los velorios/veladas se le honra a una imagen o ícono religioso, con expresiones de fe que van desde los rezos netamente católicos como el rosario, hasta expresiones musicales, poéticas y dancísticas que son parte de los elementos (re)creados de los descendientes de africanos. Los velorios/veladas constituyen incluso actos de prestigio y de popularidad dentro de la sociedad curiepera, que tienen lugar durante la noche (velorios) o durante el día (veladas). De ahora en adelante hablaremos de velorios para referirnos indistintamente a su realización de día o de noche. Se hablará de velada en el caso en que se esté describiendo un evento suscitado en horas del día -y para efecto de nuestra descripción - aporte elementos significativos. En el capítulo 4 se desarrollará de manera extensa este punto.

¹⁸ Es una ceremonia o acto religioso que consiste en el recorrido con una imagen o ícono religioso, por las calles del pueblo con música de viento. Los paseos forman parte de eventos religiosos-festivos más amplios. En el capítulo 4 se desarrollará de manera extensa este punto.

¹⁹ Es una ceremonia o acto religioso que consiste en el acompañamiento a una imagen por devoción a un santuario o a tierras diferentes, con parrandas y aguinaldos. En el capítulo 4 se desarrollará de manera extensa este punto.

²⁰ Se usa la voz: “Los Tambores” para hacer alusión a: 1) las ceremonias religiosas/festivas que engloban la celebración a San Juan Bautista y San Juan Congo en especial; 2) la batería de instrumentos musicales de tipo percutivo (Brandt 1987); y 3) el baile que se ejecuta durante la celebración.

²¹ Es una ceremonia o acto religioso que consiste en el recorrido con una imagen o ícono religioso, por las principales calles del pueblo con la batería de tambores *culo é puya y mina* hasta llegar a la iglesia de la localidad, como cierre de los homenajes a San Juan Bautista. El *encierro* forma parte de eventos religioso-festivos más amplios. En el capítulo 4 se desarrollará de manera extensa este punto.

con la fuerza de la religiosidad actual de la comunidad, descrita en contraste con otros pueblos de la región y demás pueblos afrovenezolanos.

Nos resulta pues interesante apoyarnos en el concepto de memoria social para abordar cómo se construyen y seleccionan representaciones del pasado, que permiten sustentar la producción de identidades políticas en el presente. Un ejemplo de ello es, cómo las sociedades religiosas, -que actualmente son más de 20-, asumen parte de la estructura eclesiástica católica, pero son administradas desde la conciencia étnica-racial afro del curiepero. Desde este marco conceptual analizaremos cómo las ceremonias siguen los preceptos de la iglesia, pero funcionan paralelas a esta, en una especie de relación “necesaria” que impide la ruptura pero que amerita la negociación entre iglesia y comunidad.

IV TRIANGULACIÓN RELIGIOSA E IDENTIDADES POLÍTICAS

Los procesos identitarios de los curieperos serán analizados a partir de las relaciones que estos establecen entre tres de las principales figuras religiosas que forman parte de su amplio santoral: San Juan Congo, Niño Jesús de Curiepe y San Juan Bautista. A su vez se evaluarán las vinculaciones de estas figuras religiosas con las representaciones que los curieperos tienen del pasado fundacional del pueblo. Todo esto con el fin de explorar las implicaciones de estas referencias religiosas y los relatos del pasado como un emblema de quiénes son. Durante el desarrollo de esta investigación, tenemos la intención de correlacionar, desde una perspectiva procesual, el alcance y significación de las figuras religiosas con tres niveles de interacción de las identidades: el local, el regional y el nacional-internacional. A saber, 1) la relación entre los curieperos y el otro afrovenezolano trazada por los eventos y ceremonias religiosas-festivas asociados a San Juan Congo (SJC); 2) la relación del curiepero y la región centro-norte costera del país trazada por los eventos y ceremonias religiosas-festivas asociados al Niño Jesús de Curiepe (NJC); y 3) la relación del curiepero con la sociedad nacional e internacional trazada por los eventos y ceremonias religiosas-festivas asociados a San Juan Bautista (SJB).²²

Se explorará en el capítulo etnográfico cómo el santo, cualquiera que éste sea, es por excelencia la instancia simbólica mediadora de los conflictos, alegrías, penas y dificultades en Curiepe; tanto los conflictos dados entre los propios curieperos, como los conflictos suscitados entre los curieperos y los otros participantes sean de comunidades

²² En ocasiones utilizaremos las siglas SJC, NJC y SJB, para designar a los eventos mencionados.

cercanas o incluso urbanas. Se analizará cómo el ámbito de los otros involucra dimensiones locales, regionales, nacionales e internacionales. Los otros son los otros afrodescendientes, los otros barloventeños, los otros mirandinos, los otros venezolanos y los otros extranjeros, en sus distintos roles sociales; diferenciados en las formas de relacionarse con los curieperos y en la forma de establecer las alianzas, entablar los conflictos y proponer las negociaciones, así como diferenciándose también, cuál de los santos es el destinado para dicha mediación.

Los velorios, paseos, peregrinajes, tambores, *encierros*, etc., por ser el espacio ceremonial donde se celebran estas figuras religiosas, y por ser parte del mundo religioso, constituyen los escenarios para dirimir conflictos, crear, fortalecer o romper los vínculos sociales; también son el escenario desde donde se disfrutan las alegrías y bienaventuranzas individuales y sobre todo las colectivas. Son un escenario también político para el curiepero, donde se trazan relaciones de negociación con los centros y actores que sustentan poder en sus diversas interacciones: horizontales y verticales. Pero sobre todo, son el marco social que permite que las representaciones sobre el pasado se evoquen y se conjuguen dinámicamente con las realidades contemporáneas que viven los curieperos. Mostraremos cómo el ámbito de lo religioso, además de constituir un escenario para la reconstrucción y significación cultural en sí mismo, permite trazar relaciones para la definición y afirmación identitaria de origen africano del curiepero, por estar asociado al origen fundacional del pueblo y por constituir el lugar institucional desde donde se ejerció la autonomía cultural, al hacer una reinterpretación y apropiación de la religión católica impuesta desde los elementos resignificados en los procesos de creolización y etnogénesis, desde la conciencia étnico-racial de ser negros.

V FORMATO DEL TRABAJO

El trabajo está organizado en siete capítulos. En el capítulo 1, *Marco Teórico, Identidad, Cultura y Poder*, se desarrollan brevemente los debates teóricos sobre cultura, identidades, memoria social, y religión en las poblaciones afrovenezolanas. Desarrollamos un planteamiento general sobre el modelo interpretativista de la cultura que asumimos, y su relación con la concepción relacional y dialógica de las identidades. Nos apoyamos en las discusiones sobre memoria social y religión como bisagras que muestran la dinámica de las identidades políticas en poblaciones afrovenezolanas actualmente. Se hace un panorama general sobre las concepciones teóricas de los estudios afroamericanos y afrovenezolanos, además de discutir la necesidad de trascender la dicotomía paradigmática de las huellas de africanía y la etnogénesis como

modelos opuestos y excluyentes de interpretación. Finalmente, se exploran aspectos fundantes en la conformación cultural de la diáspora africana y la resignificación actual que pueden tener las principales dinámicas de ordenamiento sociopolítico de origen histórico–contextual de las comunidades afrovenezolanas como los son: 1) comunidades de plantaciones y similares; 2) comunidades cimarronas o cumbes; y 3) pueblos libres. En nuestra opinión, asumimos este ordenamiento sociopolítico como una clave de interpretación histórica necesaria en los estudios afrovenezolanos.

El Capítulo 2, *Etnografía del ‘Nosotros’: Un Intento para Resolver la Clásica Tensión entre Proximidad y Distancia*, ubica al lector en los aspectos metodológicos del trabajo, haciendo mención a la importancia de la reflexividad durante el estudio, dada la imbricación de la autora desde sus diferentes roles como: descendiente de curieperos, afrovenezolana, militante e investigadora en antropología. Más adelante se describe el planteamiento central del trabajo y los objetivos perseguidos. Finalmente se detalla cómo fue el proceso metodológico para obtener los datos y la interpretación de los mismos, apelando al programa de análisis cualitativo de datos *Atlas.ti*, como herramienta digital de manejo de información.

El Capítulo 3, *Curiepe, un Proyecto Legal y Colectivo de Libertad. Consideraciones Históricas*, propone una matriz analítica basada en los datos históricos que sobre Curiepe ha reconstruido la historiografía oficial. Esta matriz analítica y procesual, intenta dejar ver el funcionamiento de un tipo de resistencia cultural agenciada por afrodescendientes: la fundación de pueblos de negros libres. Así mismo intenta dar cuenta de los procesos de reconfiguración cultural de una población afrodescendiente a partir de la diferenciada condición de existencia como negros libres, lo cual implicó procesos de transculturación, asociatividad política, creolización y (re)creación cultural. Esto da pie a introducir nuestra propuesta conceptual, en el marco de los debates entre africanistas o creacionistas, sobre las formaciones culturales afroamericanas: el concepto de comunidad política afrodescendiente libre, como una clave de interpretación dinámica que atiende el ordenamiento sociopolítico diferenciado de origen histórico-contextual de las comunidades descendientes de africanos. Terminaremos el capítulo mencionando algunas actuaciones de los curieperos en siglo XIX y XX para ejemplificar el funcionamiento sostenido y reconfigurado de la condición de negros libres en el tiempo.

A partir de éste punto, se despliegan los datos etnográficos sobre Curiepe, desde los dos principales ámbitos argumentativos que nos hemos trazado en la comprensión del planteamiento sobre las identidades políticas, a saber: Lo Religioso (Capítulo 4) y La Memoria Social (Capítulo 5).

El 4to Capítulo, *Eventos y Ceremonias Religiosas-Festivas de Curiepe. Aspectos Etnográficos*, comienza con un presente etnográfico de la comunidad para referenciar cómo vimos y vivimos a Curiepe durante nuestra estadía. A partir de la descripción de las principales ceremonias religiosas-festivas abordamos las redes y relaciones que los curieperos trazan con los distintos actores que asisten a dichos escenarios rituales, con el fin de mostrar la triangulación de las identidades políticas actuales en tres niveles: identidad local e interna, identidad media o regional y una identidad externa o nacional-internacional, con sus respectivas imágenes mediadoras; San Juan Congo, el Niño Jesús de Curiepe y San Juan Bautista.

Luego de este abordaje etnográfico detallado de las ceremonias religiosas-festivas que se practican en Curiepe, introducimos un capítulo reflexivo sobre el significado de estas ceremonias y el debate teórico en los estudios afrovenezolanos sobre su definición, la cual parte precisamente del estudio etnográfico de Curiepe sobre las dificultades de la definición de su religión. En ese sentido el Capítulo 5 de este trabajo, titulado *Lo Religioso-Festivo en la Afrovenezolanidad. Reflexiones desde el Caso Curiepe*, disertará sobre estas dificultades para mostrar los procesos que se suscitan en la religión profesada por las poblaciones negras en el país, y su relación con la construcción de identidades. Resaltaremos los trabajos de Juan Pablo Sojo al hablar de paralelismo católico en Curiepe, y ejemplificaremos esta noción al hablar de los abordajes conceptuales que se han hecho sobre las tres principales figuras religiosas existentes en Curiepe en la actualidad: San Juan Congo, el Niño Jesús de Curiepe y San Juan Bautista.

El Capítulo 6, *Etnografía de las Memorias de Libertad en Curiepe*, muestra los testimonios que recogimos durante el trabajo de campo realizado asociado a las representaciones sobre el pasado, principalmente de los líderes religiosos, culturales, deportivos y comunitarios a partir de una revisión de la perspectiva sobre memoria social. Pretendemos mostrar la profundidad histórica de los procesos identitarios que se suscitan en la actualidad, resignificados en los escenarios religiosos-festivos del pueblo.

El capítulo 7, denominado *Identidades Políticas en Curiepe: Prácticas Locales, Regionales y Nacionales de Resistencia, Negociación y Autonomía Cultural*, ofrece la integración analítica de nuestra pregunta de investigación, al dar cuenta de los niveles y direccionalidades que toman los procesos de construcción de identidades políticas en Curiepe a partir de las interacciones que propician las ceremonias y eventos religiosos-festivos. En otras palabras mostraremos la dinámica procesual de mediación identitaria de los santos y el uso, transformación y resignificación de las representaciones del pasado a través del juego local-circular e interno que proporciona la imagen y los eventos alrededor de San Juan Congo; el juego regional-de adentro hacia afuera, que propicia la

imagen y los eventos alrededor del Niño Jesús de Curiepe; y el juego nacional/internacional-de afuera hacia adentro, que propicia la imagen y los eventos alrededor San Juan Bautista. Intentaremos mostrar cómo la vivencia de este complejo ceremonial-festivo constituye acciones dirigidas hacia la práctica reivindicativa de la diferencia ante categorías esencializantes de mestizaje, e inclusive ante los propios discursos homogeneizantes de lo afrovenezolano. Finalmente expondremos un nuevo proceso socioreligioso emergente en Curiepe, el cual evidencia la puesta en práctica de la autonomía cultural, así como la continuidad del paralelismo institucional como estrategia política del curiepero, en manos de las nuevas generaciones.

Finalmente, el lector encontrará que las *Conclusiones* de esta disertación están organizadas en tres secciones. En la primera haremos referencia a tres ejes relacionales o campos analíticos que articulamos para abordar las relaciones socioculturales de los curieperos. Esta articulación nos permitió concluir que las resignificaciones del pasado y la preponderancia de la religión en Curiepe son el sustento de las subjetividades en torno a los modos de categorización y significación de esta comunidad, entendida como descendiente de negros libres. El ejercicio actual de la autonomía y la resistencia cultural, así como del paralelismo institucional, a través de prácticas, acciones, discursos e ideas fundamentalmente religiosas y representaciones históricas, nos evidencia un dinamismo de las identidades políticas del curiepero, que responde a los distintos tipos de intercambio sociocultural que se establecen con los actores que asisten a las principales ceremonias de la localidad. Con estas prácticas e ideas los curieperos buscan reafirmar y diferenciar, a la vez que cohesionar culturalmente al grupo como comunidad de origen africano, inserta dentro del Estado nacional. En la segunda y tercera sección se precisan los aportes teóricos (sección II), epistemológicos y metodológicos (sección III) que se desplegaron en el manuscrito, entre los cuales destacan la necesidad de relativizar las investigaciones en el área de los estudios afrovenezolanos; trascender las concepciones binarias de interpretación de la diáspora (esclavitud/libertad; sujeción/cimarronaje; huellas de africanía/etnogénesis;); ahondar en la construcción de una plataforma epistemológica fundamentalmente histórica que detalle las dinámicas de ordenamiento histórico-contextual que experimentó la diáspora africana; y una necesaria reflexión sobre hacer antropología del nosotros, para quienes, desde nuestra múltiple reflexividad, tratamos de comprender el horizonte cultural afrovenezolano con miras a su transformación y reivindicación.

CAPÍTULO 1. MARCO TEÓRICO. IDENTIDAD, CULTURA Y PODER

En este capítulo se examinan los principales debates teóricos alrededor de la problemática de la cultura, las identidades, la memoria social, la religión en tanto su papel en la configuración social de las poblaciones afrodescendientes. Iniciaremos examinando brevemente los enfoques antropológicos desarrollados en la región y en especial en Venezuela sobre la diáspora africana en cuanto a los debates sobre historia, cambio cultural y poder se refiere, para luego explorar sucintamente el panorama disciplinar de los estudios afrovenezolanos. En un segundo momento revisaremos la interrelación entre cultura e identidad, precisamente por las implicaciones que estos conceptos tienen en la definición de las poblaciones afrodescendientes-, con el fin de limitar nuestro enfoque sobre las identidades políticas. Seguidamente hablaremos de la memoria social y de la religión en tanto relatos necesarios de las identidades políticas de poblaciones afrovenezolanas en contextos postcoloniales.

I ESTUDIOS SOBRE LA AFRODESCENDENCIA: HISTORIA, CAMBIO CULTURAL Y PODER

El estudio de las poblaciones descendientes de africanos en las Américas se inicia a finales del siglo XIX y principios del siglo XX cuando se producen las primeras reflexiones sistemáticas sobre temas como la esclavitud, la trata y la religión de los grupos africanos que forzosamente hicieron vida en América y el Caribe. Los trabajos del antropólogo y médico brasileño Raymundo Nina Rodrigues (1935) y su compatriota Arthur Ramos (1943) son un ejemplo de lo relevante que era la religión de estos grupos y el estudio de la trata y la esclavitud para el momento. Por otro lado, la difícil realidad sociopolítica que experimentaba la población de origen africano en muchos de estos países, fue el detonante para realizar estudios académicos, como por ejemplo los trabajos del activista afroamericano W.E.B. Du Bois (1970), primer filósofo estadounidense negro graduado en Harvard. Además de Du Bois encontramos a Melville Herskovits (1958 [1941]) antropólogo discípulo de Franz Boas, quien transforma desde la perspectiva del relativismo cultural las ideas racistas que sobre el negro existían en EE.UU y funda una línea de pensamiento que reivindica el valor de África en las formaciones culturales afroamericanas. En este mismo contexto estadounidense resalta el trabajo del sociólogo afroamericano Franklin Frazier, quien se aboca al estudio de los

procesos aculturativos, los cuales son para él producto de la acomodación del africano a América (Frazier 1957b; 2001).

Por su parte encontramos los trabajos de Fernando Ortíz (Ortiz 1996 [1916]; 2001 [1950]; Ortíz 1978 [1940]), los cuales constituyeron los primeros pasos de la etnografía cubana y los primeros referentes de los estudios de las poblaciones de origen africano en la isla, al introducir el ya clásico, pero aún útil, concepto de transculturación. Roger Bastide, sociólogo y antropólogo francés investiga los procesos de integración de los africanos en América, basándose principalmente en el estudio de los sistemas religiosos afrobrasileros y afrocaribeños (Bastide 1961 [1958]; 1967). Esto le permitió proponer un continuo de estadios para determinar los tipos de configuración cultural que habían alcanzado las poblaciones africanas en América, que inicia en las culturas más africanas hasta finalizar en las más negras.

Encontramos también los trabajos pioneros de Gonzalo Aguirre Beltrán en México (1958; 2005 [1946]) quien desde la etnohistoria y la etnografía pone de relieve la existencia del componente africano en su país y en América. Los temas centrales de Aguirre Beltrán fueron la resistencia de los negros durante la esclavitud, la medicina de origen africano, los procesos aculturativos y supervivencias africanas abordados principalmente desde la organización social y la religión. Así mismo en Venezuela, se encuentran los trabajos de Miguel Acosta Saignes (Acosta Saignes 1955a; b; 1956; 1967; 1981), quien marca una pauta en los estudios de las poblaciones afrovenezolanas al ofrecer un panorama completo de la situación de este actor durante los primeros años de la colonización, principalmente hace una descripción de las condiciones sufridas por el africano bajo el yugo esclavista, a través del análisis de varias instituciones sociales.

En este transitar, la antropología ha distinguido su abordaje haciendo énfasis en la noción de diversidad cultural, con el fin de profundizar en el conocimiento de las poblaciones afroamericanas y dar cuenta de una realidad que ha sido invisibilizada social y académicamente (Friedemann 1984; Pérez 1994; Pérez y Perozo 2003; Perozo y Pérez 2001; Pollak-Eltz 1972b; Price 2001a). Desde esta noción de diversidad cultural se ha tratado de superar la paradoja que se construyó alrededor de estas culturas, la cual surge dado su carácter de no originario en el “Nuevo Mundo” y a la vez por su carácter diaspórico al ser desprendidas forzadamente del continente africano. Esto llevó a pensar que se trataban de individuos despojados de historia y sin culturas propias, a verlos aparentemente como sujetos asimilados a las estructuras coloniales nuevas que se construyeron e impusieron en América, y finalmente a considerarlos sin agencia. El aporte de la antropología, en este sentido, ha consistido en enfatizar que estas poblaciones detentan una cultura propia, al demostrar con datos etnográficos y

etnohistóricos que la experiencia diaspórica no impidió la construcción de un mundo cosmológico y valorativo, que le diera sentido a sus nuevas vidas desde un perfil propio y distintivo.

Es por ello que entre los diversos debates teóricos que existen alrededor del estudio de las poblaciones afroamericanas, derivados de los trabajos iniciales que mencionamos, nos interesa resaltar la discusión que tiene como centro las intersecciones entre historia, cambio cultural y ejercicio del poder. Para el presente trabajo un abordaje dinámico de estas tres instancias es relevante en tanto podemos apreciar el posicionamiento diferenciado de los actores afrodescendientes ante la determinación histórica y contextual que experimentaron. Al interesarnos en esta interrelación, estamos tras la comprensión de cómo los sujetos construyen nuevos significados para revitalizar su cultura y por ende sus identidades, pero considerando la relatividad histórica, procesual y contextual de cada una de las comunidades.

Para ello es fundamental ubicar nuestro estudio entre grandes marcos paraguas que imprimen al menos tres claves de interpretación, las cuales encontramos en la literatura bajo el nombre de: huellas, vestigios o supervivencias africanas en una primera tendencia (Herskovits 1958 [1941]); como procesos de creolización o relaciones interafricanas (Price 2001a) en segundo lugar; y por último como etnogénesis o recreación cultural (Yelvington 2001).

Melville Herskovits, uno de los principales exponentes en el ámbito de los estudios afroamericanos en la antropología, examina la vigencia, retención, permanencia, vestigios, supervivencias o continuidades culturales africanas en las formaciones sociales americanas. Este desarrollo académico se produce entre otros aspectos, a propósito de los conflictos sociopolíticos surgidos en EE.UU. a principios del siglo XX dada la fuerte discriminación racial contra las poblaciones negras de ese país. Estas, al insurgir socialmente en búsqueda de un espacio de identidad anclada en África, dan paso a los trabajos de este antropólogo, quien a partir de esa realidad plantea un marco conceptual de continuidad cultural entre África y América. Herkovits exploraba las distintas manifestaciones culturales e instituciones sociales afroamericanas, tales como el parentesco, los sistemas políticos, la cosmovisión y en especial la religión, con el fin de encontrar regularidades africanas o no, partiendo de sus investigaciones en la Guyana Holandesa, Haití, Trinidad y Brasil (Herskovits 1958 [1941]).

Esta perspectiva lineal que nos lleva de afroamérica a África, en algunos estudios ha corrido el riesgo de soslayar la historia particular de los grupos, pues como esquema teórico a priori muchas veces se implementa sin adecuaciones y tiende a ocultar las

dinámicas internas de las poblaciones con categorías ya elaboradas. Por otro lado, como el énfasis ha sido encontrar lo que “sobrevive” aún en América de África, se corre el riesgo de folclorizar la cultura, casi siempre en sus dimensiones musicales y dancísticas de forma reduccionista (Mintz [1976](2012)).

En la misma línea de las supervivencias africanas, encontramos también el trabajo que realiza Franklin Frazier en la década de los treinta del siglo pasado. Este intelectual al presentar cierta indiferencia ante las llamadas “retenciones culturales africanas” a partir de sus estudios en Brasil y EE.UU., se acerca más al planteamiento de la aculturación que al de la retención. A Frazier le interesaba determinar los efectos de la esclavitud y los desplazamientos de los afroamericanos en la pérdida de sus rasgos culturales africanos. Las relaciones de raza, el racismo y el estudio de la familia son sus principales focos de análisis, en especial los procesos sociales urbanos y lo que él llamó patologías sociales del negro y la familia (Frazier 1957a). Conceptualmente, Frazier se preocupaba por el estudio de las adaptaciones que los grupos africanos se vieron obligados a realizar tras los procesos de imposición cultural al cual fueron sometidos, dando como resultado la pérdida de nociones propias que incidían, según él, en una dificultad para delinear algún tipo de identidad o referencia cultural hacia África.

A pesar de que el lugar del pasado, de la historia, de la identidad y la agencia parecen estar desdibujados en el planteamiento de Frazier al hacer énfasis en la aculturación, específicamente en lo que él llamó “desviaciones” culturales, queremos retomar aquí el concepto de “simbiosis” usado por éste, el cual describe la interrelación entre colonos, africanos e indígenas en un sentido de interdependencia. Frazier intentaba dar cuenta de una base ecológica de las relaciones humanas al sostener que el sometimiento de individuos de grupos culturales disímiles a un mismo proceso histórico-social produjo un cúmulo de relaciones interdependientes que calificó de “simbióticas” (1957a: 74). Este carácter de las “relaciones de raza” implicaba entre otras cosas el crecimiento poblacional diferencial, procesos de acomodación físicos y biológicos en un primer momento y económico, político y cultural, luego.

Estas “desviaciones” que ocurrieron culturalmente mientras el africano se “adaptaba” al “Nuevo Mundo”, pueden leerse también como una especie de recurso creativo, pues en la búsqueda de la permanencia biológica y cultural, y en lo que Frazier llamó la adaptación ecológica, los africanos tuvieron que echar mano de las fisuras propias que el choque entre universos culturales trajo como consecuencia.

Estamos conscientes de los momentos intermedios que se suscitan en la relación dominación-resistencia entre grupos disímiles, por lo cual no apuntamos a ver los

intercambios solo en alguno de los dos polos de la ecuación, sino que nos interesa percibir y comprender los matices que muestran diferencias, ambigüedades y negociaciones entre los actores. De allí, la importancia de retomar la simbiosis de Frazier como una especie de asociatividad política entre las partes involucradas. Aunque este es un término proveniente de la biología, muy usado por la sociología a principios del siglo pasado, como metáfora para la comprensión de los procesos sociales, nos resulta de interés retomarlos en el marco de los estudios de las poblaciones afroamericanas hoy, en especial y a propósito de Curiepe como caso histórico y etnográfico.

La simbiosis designa la convivencia de distintas especies u organismos para garantizar su existencia. Estos organismos se acomodan de diferentes formas para asociarse y permanecer como entidades distintas, con el fin de beneficiarse mutuamente a partir de, bien la competencia o bien de la cooperación. Los aportes conceptuales de Frazier (1957a) nos orientan para abordar el tema de las alianzas y las fricciones entre grupos culturalmente distintos, políticamente asimétricos y diferenciados en número.

Para el caso etnográfico específico de Curiepe veremos más adelante, cómo los ancestros de los actuales lugareños distinguieron la posibilidad de “sacar provecho” de la vivencia en común con los distintos grupos culturales que coexistieron en ese espacio territorial durante el siglo XVIII. Desde la simbiosis como proceso, en su carácter sociopolítico y cultural y no tanto físico y biológico, daremos cuenta de la existencia de un grupo cultural subalternizado política y étnicamente diferenciado, que encontró un asentamiento territorial acorde con sus necesidades y en sintonía con las exigencias del grupo racial, numérica y políticamente diferente. Desde esta noción, le daremos sentido a la continuidad de este asentamiento a lo largo del tiempo, desde nuestra reinterpretación de la simbiosis como asociatividad política, pues se produjo una especie de interdependencia a partir de los contactos culturales y de raza particulares que se dieron a principios del siglo XVIII en el actual territorio denominado Barlovento y específicamente llamado Curiepe.

Por su parte el historiador Ramón Aizpurua introduce el concepto de “encapsulamiento” (Aizpurua 2016: 60) para denotar estas relaciones complejas al momento de la formación de una comunidad racial y políticamente en desventaja dentro de contextos coloniales, específicamente para la comunidad de La Chapa en el Estado Falcón. Al hablar de encapsulamiento el autor caracteriza la co-existencia de grupos culturales disímiles y minoritarios en sistemas políticos coloniales, dando cuenta de aquellos que existen de manera marginal y que viven “... bajo parámetros propios, en un contexto con otros parámetros, pero en situación de minusvalía” (Aizpurua 2016: 61). Nuestro enfoque se orienta en pensar estas relaciones como asociativas y no cerradas, tal

y como remite la idea de encapsulamiento, ya que a partir del caso de Curiepe, la intención explícita fue la de fundar un pueblo desde la condición de súbditos del Rey, es decir, siguiendo la lógica del régimen colonial. Aizpurua denota la diferencia respecto a este último punto para el caso de la Chapa:

“Lo que sí queda más allá de toda duda es que la variedad de profesiones de los fugados era impresionante y, de haberse asentado equilibradamente en La Chapa, el pueblo ha debido de prosperar, o hacer sustentable su existencia, sin mayor inconveniente, si hubiese seguido los cánones sociales criollos. Pero es en este asunto donde pudiera entrar en juego el asunto del encapsulamiento” (Aizpurua 2016:60).

En Curiepe, el conocimiento integral que poseían sus fundadores sobre el sistema al cual deseaban integrarse, fue decisivo al ser este lo que dio paso a su inclusión y co-existencia en el mundo colonial desde la legalidad, reapropiándose de las lógicas impuestas para resignificarlas de manera dinámica, o en palabras de Aizpurua “cánones sociales criollos”.

A propósito de esto, veremos cómo la circulación de bienes simbólicos entre colonos, africanos e indígenas en esta relación que denominamos “simbiótica”, fue uno de los elementos que permitió lograr a los ancestros de los curieperos un estatus de existencia propia en un territorio y formar comunidad, a pesar de las limitaciones y a partir de las facilidades que la legislación colonial permitía, dándole así un carácter político a lo que futuramente se convertirá en Curiepe. El aprovechar el propio sistema impuesto para garantizar un beneficio particular, muestra una de las formas de agencia de los propios individuos subalternizados y en ese sentido es una especie de asociatividad política entre grupos étnico-raciales, que se basó por un lado, en la consciencia étnica y jurídica de estos afrodescendientes dentro del momento histórico que les tocó vivir, y por el otro, en la consciencia sobre las consecuencias culturales de establecer este tipo de relación con el grupo hegemónico, los blancos y así poder co-existir.

Aunque conceptualmente nos interesa tomar el proceso simbiótico planteado por Frazier y lo que hemos derivado de este: la asociatividad política con miras a crear comunidad en co-existencia con los grupos hegemónicos, debemos resaltar que nos alejamos un poco de la propuesta de este intelectual negro por su marcado énfasis en los procesos aculturativos, que en el caso de los EE.UU fueron entendidos como pérdida cultural y no transformación, cambio o (re)creación. Sostenemos que la pérdida cultural es sólo un estadio de un proceso más profundo y complejo como lo es la transculturación entendida en términos del antropólogo cubano Fernando Ortíz. Es pertinente para nosotros resaltar los desajustes y ajustes culturales que se producen entre grupos, para dar pie a una nueva creación que resulta precisamente de la manera cómo los contactos

raciales y culturales se han sostenido en distintas coyunturas económicas, políticas y sociales (Ortíz 1963).

Cuando tratemos los aspectos históricos y etnográficos de la comunidad de Curiepe, nos daremos cuenta de la existencia de una consciencia por parte de estos afrodescendientes sobre los elementos culturales en juego, pero a la vez inevitables como parte de la interdependencia simbiótica que parecía garantizar y en efecto así lo hizo, la continuidad física, en tiempo y en espacio de la comunidad que se estaba (re)creando. Uno de estos elementos fue y sigue siendo lo religioso, lo cual se constituyó como una “necesidad” para la supervivencia y la co-existencia. La negociación con los actores blancos tanto peninsulares como criollos, -para nombrar uno de los actores principales- suponía que ambas partes, de forma jerárquica, cedían en ámbitos sociales, culturales, políticos y económicos, en tanto había que “cooperar” dentro del orden colonial existente. Fue una acción consciente realizada a partir de la asociatividad política entre una gama de actores étnica, cultural y sociopolíticamente diferenciados, que permitió innovar y recrear culturalmente una comunidad.

Del mismo modo que lo planteado por Ortíz, encontramos otros marcos conceptuales que se deslastran de la idea de ubicar, rastrear, rescatar y preservar tradiciones, modos y costumbres africanas en América. En estos otros marcos conceptuales el hincapié está en los procesos de intercambio cultural. Un conjunto muy importante de investigadores (Glissant 2006 [1997]; Hall 2003; Kamau Brathwaite 1971; Mintz y Price 2012 [1976]; Price 2001a; b; Yelvington 2001) hace énfasis en las interacciones entre los distintos grupos africanos y en la relación de estos con otros grupos raciales y culturales para la creación de una nueva cultura. La mirada puesta en las llamadas relaciones interafricanas (Price 2001a), revela una forma de ver la problemática pensando en transformaciones creativas que denotan la agencia de individuos provenientes de distintos grupos étnicos africanos, así como en su inserción dentro de la red de relaciones de la sociedad colonial.

Esta perspectiva fundamentalmente procesual, se separa de la idea de pasividad que puede estar subsumida en la necesidad de encontrar supervivencias africanas puras e intactas en América. Nótese que este enfoque llamado también “creolización” no excluye la incorporación de rasgos culturales heredados de África, sino que invita a pensar dinámicamente los procesos de articulación e invención de estos contenidos culturales con distintos actores africanos.

En ese sentido, esta perspectiva resulta pertinente para abordar el tema del cambio cultural entre las poblaciones afroamericanas, y sobre todo el componente político a causa del lugar que tienen los individuos diaspóricos en la configuración nueva y creativa

de su cultura. Sidney Mintz y Richard Price se consideran los pioneros de este modelo en antropología (Price 2001a), propuesto en la década de los setenta del siglo pasado.²³ Sin embargo la reflexión de estos procesos en el ámbito de la lingüística ya la habían hecho investigadores del Caribe, desde la literatura y la lingüística²⁴ alrededor de los años 50 del siglo pasado. El poeta martiniqueño Édouard Glissant (2006 [1997]) introduce dos nociones de vital importancia para nuestro estudio en su definición de *créolité* (en su acepción francesa): “conciencia” y “esperanza”, las cuales se sintonizan con nuestra manera de concebir a los actores africanos y sus descendientes en las Américas. El martiniqueño nos dice:

“...las culturas del mundo, en contacto instantáneo y absolutamente conscientes, se alteran mutuamente por medio de intercambios, de colisiones irremisibles y de guerras sin piedad, pero también por medio de progresos de conciencia y de esperanza que autorizan a afirmar (...) que las distintas humanidades actuales se despojan con dificultad de aquello en lo que han insistido desde antiguo, a saber: el hecho de que la identidad de un individuo no tiene vigencia ni reconocimiento salvo que sea exclusiva respecto a todos los demás individuos” (Glissant 2002: 17-18).

Para nosotros, tanto la conciencia y la esperanza constituyen dos ideas que impulsan activamente los procesos creativos en materia lingüística y cultural. La innovación, en constante movimiento y transformación es el reflejo de que los sujetos son parte activa y consciente de las distintas interacciones en las que participan. Y finalmente, la imposibilidad de esencialismos identitarios es una realidad para Glissant a pesar de ser ésta una búsqueda insistente del ser humano.

Es en ese sentido que vemos como el espacio territorial que hoy ocupan los Curieperos se pensó, planificó y se conformó como comunidad para la diáspora que se

²³ Price señala que 1928 es la fecha más temprana que se tiene del uso de la palabra creolización en inglés. En este caso lo hace un investigador holandés interesado en el arte y la cultura de los cimarrones de Surinam llamado Jonkeer L.C. van Panhuys, en una carta personal que escribe a Melville Herskovits para relatar el cambio cultural entre estos individuos (Price 2011).

²⁴ Actualmente Curiepe no posee una lengua que los diferencia del resto de la población nacional, sin embargo, en el imaginario colectivo podemos encontrar relatos que hacen referencia al hablar “loango” de algunas personas claves del pueblo, quienes hasta el año 2016 reproducían esta forma de hablar. Tuvimos la oportunidad de escuchar algunos fragmentos de este “hablar loango” durante el contexto de la celebración a San Juan Bautista en el año 2006, espacio ceremonial donde fue evocado este lenguaje mientras hacíamos nuestro trabajo de campo en la comunidad. El hablar “loango” es reportado por los curieperos como un habla asociada a los inicios de la formación y fundación de la comunidad. Es oportuno destacar las observaciones que hace Aizpurua respecto al lenguaje de las esclavitudes fugadas desde Curazao hasta Coro cuando reconstruye el caso de Santa María de la Chapa: “...muchos de los fugados, a su vez, no hablasen todavía una lengua franca (el castellano, el holandés o el “papiamento”) con la suficiente fluidez...” (Aizpurua 2016: 63), lo que nos permite hipotetizar que los fugados que llegaron a Curiepe alrededor de esos mismos primeros años del siglo XVIII, pudieron haber estado en las mismas condiciones que los de la Santa María de la Chapa, por provenir de la misma isla de Curazao.

encontraba en la Provincia de Venezuela y para la diáspora proveniente de distintas colonias, en especial negros vecinos de las colonias enemigas de España. No sólo existía una consciencia de los alcances jurídicos que como negros poseían, sino que existía conciencia plena de la situación geopolítica del mundo atlántico para ese momento, con un manejo estratégico de las luchas imperiales que mantenía Europa. Las acciones de los africanos y sus descendientes que habitaron lo que hoy se conoce como Curiepe, retardaron lo que una vez el investigador Dominicano Juan Bosch denominó “la frontera imperial” (Bosch 1970), tratando de usar conscientemente la belicosidad atlántica iniciada en el siglo XV a su beneficio y colocar las esperanzas en la estabilidad física de la comunidad.

Desde la perspectiva antropológica, la creolización como proceso retoma fundamentalmente la historicidad y la contextualización. Para Mintz y Price la institución esclavista pasa de ser el marco de referencia unificador desde donde se analiza a afroamérica, a resaltar las diferencias resultantes de la aplicación de esta institución en los variados contextos y momentos. Para nuestro caso etnográfico esto es fundamental pues es la ruptura con esta dicotomía absolutista entre esclavitud/libertad lo que diferencia a Curiepe del resto de las formaciones culturales afrovenezolanas. En primer lugar, para este caso no se parte necesariamente de la condición de esclavitud para alcanzar la libertad, sino que desde el disfrute de ésta los líderes fundadores de Curiepe planean y configuran el proyecto de comunidad. Precisamente, fue el estatus de libertad de los ancestros de los curieperos lo que dio pie a la conformación y fundación de una comunidad étnicamente diferenciada y legalmente libre. Y en segundo lugar, dentro de la (re)creación cultural de Curiepe se yuxtaponen distintas condiciones de existencia. Esclavizados, libres, manumisos y cimarrones pasaron a formar parte del pueblo de negros libres, que luego alcanzarían estatus de libertad colectiva.

¿Qué nos interesa entonces del modelo de creolización de Mintz y Price dentro de las dinámicas histórica, de cambio cultural y agencia? Fundamentalmente es la relevancia que se le adjudica a la variación y el llamado a evitar la generalización de los conceptos para abordar la diáspora africana. Nos sintonizamos con la idea de revisar la historia afroamericana y la producción de subjetividades colectivas partiendo precisamente de las variedades de casos, de actores africanos interviniendo en las interacciones, de múltiples contextos locales, etc. Nos parece de vital importancia retomarlo a través del concepto de creolización, con el fin de comprender las respuestas agenciadas por los descendientes de africanos en una extensa gama. Como desprendemos de Price, las relaciones horizontales entre africanos produjeron escenarios culturales diversos (Price 2001a), tal y como suponemos sucedieron para la conformación histórica de Curiepe, al menos en la interacción de lo que se conoce en la literatura historiográfica como “negros criollos” y “negros loangos”.

El caso Curiepe es precisamente un ejemplo de variación ante el modelo dicotómico de cómo se han entendido mayoritariamente las respuestas de resistencia a la esclavitud en la tradición de estudios afroamericanos. La cultura de plantación por un lado tiene como marco referencial la sujeción y la construcción de subjetividades bajo la lógica mercantil de estas unidades económicas (plantación, hacienda, hato, ingenios, etc.); y la cultura del cimarronaje por el otro, se ha entronizado como el modelo de estudio privilegiado para describir y explicar la separación y ruptura del africano al sistema esclavista. Nos preguntamos por los matices y las yuxtaposiciones entre estos dos polos.

Ante la acusación que ha sufrido el concepto de creolización como ahistórico, casi siempre proveniente de las posiciones afrocentristas, pensamos más bien que la noción se plantea críticamente ante la supuesta eliminación del pasado (Price 2001b; 2011). La recreación cultural no implicó el olvido del referente africano necesariamente, sino su resignificación tras nuevas interacciones y nuevos contextos ecológicos, culturales, económicos y políticos.

En tercer y último lugar, dentro de los grandes marcos conceptuales donde se inscriben los estudios afroamericanos nos topamos con la perspectiva teórica de la etnogénesis. Ya no es la búsqueda de huellas africanas, ni el énfasis en los actores africanos lo que llama la atención de estos estudiosos, sino más bien, el juego de interrelaciones establecidas en todos los sentidos (horizontales y verticales) por los actores para consolidar formaciones culturales nuevas.

Distintos investigadores interesados en las poblaciones afroamericanas, influenciados por los trabajos en poblaciones indígenas americanas (Whitehead 1996), han hecho énfasis en las innovaciones o recreaciones culturales que resultaron de las relaciones interétnicas horizontales y verticales que vivenciaron los distintos actores coloniales, que se leen bajo la noción de etnogénesis. Según estos autores, la etnogénesis nos permite mostrar “la batalla cultural y política llevada a cabo por los actores para crear identidades duraderas en un contexto general de cambio y discontinuidad radical” (Hill 1996: 1).

Desde esta perspectiva se hace énfasis en los procesos de formación, fragmentación y reconstrucción étnicas que son de orden cultural, social, político y económico. Algunos estudiosos en el Caribe insular y continental han hecho uso de este concepto para dar cuenta de experiencias muy puntuales desde la perspectiva de la discusión sobre la etnicidad de origen africano (Bilby 1996; Pérez 1995; 1997; 1998; 2000a; 2002a; b; 2003). Se privilegian las alianzas, fricciones y fusiones entre los distintos actores a lo largo del tiempo (Pérez y Perozo 2003), lo cual parece tener aquí un punto de encuentro

con la noción de creolización, pues también se resalta la capacidad creativa de la diáspora dentro de un foráneo espacio sociocultural y ambiental en América.

La perspectiva de etnogénesis también resulta apropiada, para entender cómo se produjo el nuevo sistema de valores, afectos y lealtades, que dio sentido a novedosas relaciones y prácticas culturales y por ende, a nuevos posicionamientos identitarios. Nos permite considerar los cambios culturales impuestos a los africanos y a sus descendientes, y a la vez considerar cómo construyeron un universo cultural propio desde el accionar social y político.

Sin embargo, el rechazo al paradigma de las huellas o supervivencias africanas que tiende a estar implícito en esta perspectiva, impone otro riesgo: el desdibujamiento del actor político en tanto, como nos dice Hill "...se crean identidades duraderas" (Hill 1996: 1) ubicándolo en una especie de punto cero culturalmente hablando. La intención implícita que guía a algunos investigadores (Altez 2003b; Pérez 2002c) de no forzar una comprensión a priori sobre la etnicidad de estos individuos determinada biológica e históricamente en África, parece una posición muy respetuosa de los propios procesos étnicos y culturales; sin embargo, creemos que corre el riesgo de invisibilizar el carácter étnico-racial de los actores al presentarlos solo nominalmente como parte de los orígenes africanos.

Los investigadores que no coinciden con el paradigma afrocentrado, parecen sentir cierta garantía en sus análisis, pues consideran que su trabajo etnográfico y teórico amplía la visión restringida que ha predominado en algunos contextos sobre encontrar africanismos en las comunidades negras, como por ejemplo, las visiones de intelectuales orgánicos en el país (García 1986b; 1987; 2005e; 2006a). En nuestra opinión la excesiva preocupación de no considerar el referente africano a priori, puede remitirnos a unos sujetos pasivos que se sometieron al asimilacionismo cultural y a las distintas ideologías de homogeneización puestas en marcha en todo el continente como el mestizaje, *melting pot* o la hibridación.

Ahora bien, ¿qué guardan en común y en qué se diferencian estas tres claves de interpretación que se han usado para el estudio de la diáspora africana? El principal punto de coincidencia es la preocupación por cómo se suscitó la conformación sociocultural de los africanos y sus descendientes en América; y la principal diferencia se encuentra en el énfasis dado a los distintos procesos resultantes o conducentes a la conformación de estas nuevas sociedades.

Aunque estamos conscientes de: 1) la ávida acusación que se le ha hecho a Frazier por su atención a los procesos de acomodación, aculturación y desviaciones culturales; 2) la aguerrida crítica que desde los años 70 se le ha hecho a los exponentes de las posturas de creación, innovación cultural o de creolización, en especial al llamado modelo Mintz y Price (M&P) por su énfasis “creacionista” (Price 2001a); y 3) la crítica esencialista que se ha levantado en contra del modelo de etnogénesis por dar la impresión de aparente origen primigenio de una cultura y su tendencia despolitizante; en este trabajo tratamos de resaltar lo que consideramos el punto de coincidencia de estos tres planteamientos teóricos. Nos referimos a la crítica a las ideas esencialistas sobre la cultura, la etnicidad y las identidades que está de fondo en el planteamiento de estas tres claves de interpretación y que intentan superarlo.

No perdemos de vista sin embargo el riesgo de caer en estatismos, mutilación del pasado, la fácil tendencia a hablar de europeización de las culturas africanas (Moreno Fraginales 1981) o su desdibujamiento y despolitización étnica-cultural al enfatizar algunos procesos sobre otros. Al retomar estos planteamientos de forma procesual queremos darle sentido al lugar que el pasado tiene en el presente de las comunidades afrovenezolanas. Podemos dar cuenta del lugar de la historia, del pasado y de la memoria por un lado, del cambio cultural y del ejercicio del poder de los sujetos por el otro. Nos interesa de manera especial, el lugar que ocupan en los procesos mencionados – simbiosis, creolización, transculturación y etnogénesis-, desde las acciones y transformaciones agenciadas por los mismos actores.

La gama de sentidos que el pasado puede adquirir en las representaciones de los sujetos nos van a dar pie a la comprensión de las identidades políticas actuales, en tanto comprendamos qué recuerdan y olvidan las comunidades como mecanismo de posicionamiento actual. Esta simbiosis o asociatividad política que se gestó entre los diferentes actores coloniales en Curiepe, ese intercambio interafricano conscientemente provocado por los ancestros de estos y el propósito de construcción de comunidad étnicamente diferenciada, nos invita a pensar el acercamiento etnográfico de nuestras comunidades afrodescendientes en la actualidad desde una visión más dinámica. La génesis diferenciada de Curiepe respecto a la mayoría de los pueblos afrovenezolanos parece haber marcado un punto de inflexión en la manera cómo se representa e interpreta el pasado en las generaciones de los últimos cincuenta años en la comunidad.

Nuestro énfasis no se encuentra en las huellas o vestigios africanos que podrían aún persistir en la población,²⁵ ni siquiera es nuestra meta negarlo o afirmarlo como fue el

²⁵ En el caso de que fuera esta nuestra intención, la idea de la búsqueda de rasgos culturales africanos en Curiepe posee algunas limitaciones metodológicas. No conocemos de estudios que puedan determinar con

énfasis en la antropología afroamericanista de la mitad del siglo pasado, tampoco es nuestro objetivo determinar si es o no una creación nueva sin referencias al continente africano. Nos interesan más bien, las interpretaciones que los actores hacen al evocar en su memoria social los pasados fundacionales y demás referentes culturales. Nos interesa ver el uso del pasado como mecanismo que permite generar cambios, en la medida en que los individuos hacen una nueva lectura de lo acontecido, según los nuevos procesos de continuidades, rupturas y desigualdades por los cuales transitan.

AFROVENEZOLANIDAD HOY: HACIA UNA CLAVE DE INTERPRETACIÓN MÁS ALLÁ DE LA CONTINUIDAD AFRICANA O LA CREACIÓN CULTURAL

Los grandes marcos teóricos a los cuales hicimos referencia en el apartado anterior, han influenciado en mayor o menor medida los acercamientos conceptuales de los estudiosos afrovenezolanos en distintas áreas del conocimiento. Fundamentalmente las investigaciones han tenido un desarrollo conceptual dicotómico. Por un lado la idea de la continuidad de África en América y por el otro la idea de la (re)creación cultural o etnogénesis. En menor medida encontramos trabajos que se enfilan en la línea de la creolización que, como hemos señalado, es fundamentalmente un producto teórico que se ha aplicado mayormente en el área del Caribe insular.

La crítica al modelo afrocentrista y su contrapropuesta de la negritud ha sido discutido por otros investigadores venezolanos con anterioridad. Estos han advertido los riesgos de imponer una identidad africana en las poblaciones negras, desde paradigmas positivistas que han impedido observar realmente los significados que las comunidades estudiadas poseen respecto a su tradición y su cultura (Altez 1999a; 2006; Rodríguez 1991).

exactitud el origen étnico de los grupos africanos llegados a nuestro país. El registro de todos los africanos que llegaron no fue exhaustivo, a causa de las "malas entradas" y al contrabando negrero; a razón de la imposibilidad de consignar un registro de los negros llegados al territorio por haber sido este, unificado como República en 1777, 249 años después de iniciarse la entrada de esclavos a Venezuela (Acosta Saignes 1967); debido a que los gentilicios registrados, para nombrar a los africanos no correspondían necesariamente con el origen étnico, con regiones geográficas, grupos culturales, imperios, pueblos diversos, lugares de la geografía del continente africano, tribus, etc.; por motivo de la procedencia diversa de africanos llegados a Venezuela; y a causa de su procedencia en algunos casos de otras regiones y no directamente de África (Acosta Saignes 1967). La síntesis se expresa entonces, en la propuesta que hace Nina Rodríguez en el trabajo de Bastide: "...el mejor método para el análisis de las culturas afroamericanas consiste no en trasladarse primero a África y ver luego lo que queda en América, sino en estudiar primero las culturas afroamericanas existentes y luego ir remontando progresivamente la evolución a los hechos hacia África" (Nina Rodríguez en Bastide 1967).

Después de varias décadas de estudios, creemos que anclarse estrictamente en algunas de las dos perspectivas puede correr el riesgo de un posicionamiento anticipado por parte de los investigadores que impide ver algunas sutilezas intermedias, por lo cual consideramos que tal dicotomización merece al menos su reparo. La relativización de estos dos polos teóricos daría paso a múltiples intersecciones. Cada caso etnográfico constituye un emporio de información que puede ser susceptible a modificar estos marcos conceptuales donde solemos detenernos.

Otro de los problemas en los que creemos podemos incurrir al encerrarnos ciegamente en alguna de las dos tendencias polares, es el de descartar (re)significaciones culturales hechas por los propios sujetos que según sus interpretaciones marcan un vínculo o no con el continente africano. Más peligroso aún, podemos incurrir en el desdibujamiento étnico-cultural y la despolitización de las comunidades, por el empeño de un abordaje aséptico de la vinculación con elementos culturales africanos. Bien sabemos que los cambios en los contextos históricos y políticos permiten a las culturas reposicionamientos identitarios que se acoplan a los procesos que viven en su contemporaneidad. El discurso africanista dentro de la Venezuela Bolivariana y multicultural es un ejemplo de nuevos marcos ideológicos, que bien pueden permear las significaciones a lo interno de las comunidades de origen africano en Venezuela.

Al comparar la situación de la afrovenezolanidad con Colombia o Brasil, o con Haití, Barbados, Cuba, Puerto Rico, República Dominicana, Martinica, Jamaica, etc., encontramos un continuo de similitudes y diferencias en los procesos de conformación cultural, étnica e identitaria. Venezuela comparte aspectos geográficos con todas estas regiones, su cara andina, su cara llanera, su cara amazónica, y su cara caribeña la colocan en una posición de grandes intersecciones pero a la vez de posibles particularidades. La afrovenezolanidad específicamente encuentra sintonías diversas y en distintos momentos con los procesos que se han dado para la conformación de la cultura diaspórica, sin embargo, a partir de los casos etnográficos que se han abordado en Venezuela, sostenemos que los modelos de análisis producidos para estos espacios no siempre dan cuenta de nuestra especificidad.

Venezuela en particular posee un proceso de mestizaje biológico y cultural (Pérez y Perozo 2003) que nos muestra una realidad diferente a la brasilera, la colombiana, la ecuatoriana, y distinta a las islas del Caribe. El antropólogo David Guss señala algunas diferencias interesantes, como por ejemplo los modelos de asentamiento, la llegada de grupos de africanos no homogéneos a Venezuela y las fechas de entrada y cese de la trata en el país, son algunas de ellas:

“Diferente a Brasil y a Cuba, los africanos traídos a Venezuela no vinieron de un grupo dominante. La mayoría no vino directamente de África sino de las islas de todo el Caribe, donde ya habían estado trabajando. Además, los esclavos arribaron a Venezuela desde principios de 1500 y casi todas las importaciones habían cesado alrededor de 1800. Este hecho es importante porque explica la gran distancia cultural e histórica con la cual los negros venezolanos han experimentado su relación con África. Diferente a Cuba y a Brasil, donde la trata esclava continuo casi hasta el final del siglo XIX, en Venezuela los lazos fueron cortados mucho más temprano”²⁶ (Guss 1996:183).

La diversidad geográfica venezolana (andina, llanera, amazónica, caribeña), las diferencias en el establecimiento del sistema esclavista y de la trata, el desarrollo particular del mestizaje tanto biológico y cultural, pueden iniciar una lista de atributos que nos conduzcan a construir una clave de interpretación particular del estudio de las poblaciones afrovenezolanas, que pueda dar cuenta de los casos etnográficos que componen nuestro mapa en la actualidad, y así poder ir más allá del modelo dicotómico de la búsqueda de huellas o de la etnogénesis. Por lo pronto, aquí nos apoyamos en los planteamientos de la transculturación que dan cuenta específica para el caso Curiepe de la asociatividad política, la creolización en función de la (re)creación de una nueva cultura étnicamente diferenciada.

Al respecto sostenemos que una de las primeras formas de abordar esta relatividad de los estudios afrovenezolanos es ampliar la mirada historiográfica de las dinámicas de ordenamiento sociopolítico de origen histórico-contextual de las poblaciones de origen africano, más allá de la dicotomía entre esclavitud/libertad que ha predominado en los estudios del área; la cual se ha centrado por un lado en los individuos que estuvieron bajo la condición de sujeción en los distintos espacios de producción económica como las plantaciones, haciendas, hatos, ingenios, etc.; y por el otro en los individuos que establecieron una ruptura y separación con el sistema opresor a través de los enfrentamientos, insurrecciones y las huidas, siendo el cimarronaje la situación de mayor interés para los investigadores. Nuestra propuesta es una de tipo intermedio, que considera formas legales de libertad, las cuales no implicaron ni la sujeción en términos de esclavizado, ni la separación y la ilegalidad como el cimarronaje. Hablamos de la condición de existencia de individuos legalmente libres aún estando vigente el régimen esclavista, quienes consolidaron proyectos colectivos de libertad dirigidos hacia la inserción sociopolítica al sistema envolvente pero étnicamente diferenciados. Curiepe es un ejemplo de ello. Esta génesis diferenciada nos hace delimitar una propuesta que distingue analíticamente estas tres condiciones como proyectos sociopolíticos diferentes, pero no excluyentes, que se engranan a partir de la búsqueda, mantenimiento o recuperación de la libertad como motor existencial. Hablamos de la condición de

²⁶ Traducción nuestra.

sujeción, condición de separación y la condición negociada y de inserción al sistema sociopolítico-económico dominante. Veamos.

CLAVE HISTORIOGRÁFICA: CONDICIONES DE EXISTENCIA DEL AFRODESCENDIENTE EN LA COLONIA

En consonancia con la intención de proponer nuevas claves de interpretación en los estudios afrovenezolanos, describiremos a continuación las tres principales experiencias sociopolíticas vividas por africanos y sus descendientes en el período esclavista, las cuales hemos llamado condiciones de existencia del afrodescendiente en la colonia. Tales formas de existir en esclavitud fueron también formas de resistencia ejercidas por la población de origen africano, puestas en práctica de acuerdo a las circunstancias en las que se encontraban estos individuos, y sobre todo de acuerdo a las opciones que estos pudieron elegir. Estas categorías analíticas nos permiten abordar, desde una mirada procesual las formaciones culturales afrovenezolanas, a partir de entenderlas como dinámicas de ordenamiento sociopolítico de origen histórico-contextual, por lo cual debe imperar la noción de articulación entre ellas y no su estudio estático, separado y excluyente una de otra.

A efectos del caso particular que abordamos en este trabajo, este desarrollo analítico tiene como objetivo ofrecer un marco histórico contextual a la condición de negociación e inserción que más adelante especificaremos para Curiepe. En ese sentido a continuación describiremos brevemente las condiciones de sujeción, de ruptura o separación y de negociación-inserción, como formas de existir durante la colonia por las cuales optaron africanos y descendientes, dentro del marco de las circunstancias de la trata negrera y la esclavización de hombres y mujeres de origen africano.

CONDICIÓN DE SUJECIÓN

Nos referimos a individuos que se encontraban bajo el patronazgo nominal de los amos, principalmente dentro de las estructuras económicas de la hacienda, la plantación, la casa grande, las fortificaciones, los hatos, las minas, entre otras; de la cual desprendemos una cultura matizada por la sujeción y la servidumbre que implicó no solo la adopción del régimen esclavista, sino también la creación y agencia de estrategias de resistencia adaptadas a esta situación. Podríamos generalizar, que se trató de acciones menos corporizadas, menos violentas y menos presentistas que aquellas que buscaban la adquisición de la libertad de forma más inmediata como la huida, el enfrentamiento o el alzamiento.

El individuo que vivía bajo esta condición, sobre todo el de hacienda, el de plantación y el urbano, tuvo la posibilidad de moverse en variados ámbitos de la vida social de la colonia; desempeñarse en diferentes oficios “baxos y serviles” (Brito Figueroa 1990: 276) , lo cual permitió la adquisición de dinero y en consecuencia, la posibilidad de ir amasando un cambio de status económico, social y político en la sociedad de castas. En esta condición el esclavizado estuvo cerca de la cotidianidad de las clases sociales dominantes y de las relaciones sociales, comerciales, religiosas, políticas y militares de estas, lo cual le permitió tener acceso a información, a redes de contactos, de bienes, de armas, etc., que pudieron haber sido usados para el apoyo de levantamientos e insurrecciones, ocultamiento de huidos, en fin, para la construcción paulatina de formas más amables de vivir dentro de una sociedad excluyente.

Citemos algunos ejemplos. Los casos de esclavizados en Hispanoamérica que entablaron juicios contra sus amos, tanto en las cortes eclesiásticas como seculares con el fin de mejorar sus vidas como esclavizados, son un buen ejemplo de las acciones que desde la sujeción pudieron lograrse.²⁷ La búsqueda de la supervivencia biológica y cultural de las generaciones futuras a partir de lo que se ha llamado un “cimarronaje legal de corta duración” (*legal petit marronage*) (Laurent-Perrault 2015: 115), nos revela dimensiones micro de la situación y las posibilidades de acción de estos individuos, así como la manera de concebir, buscar, recuperar y/o mantener la libertad.²⁸ El papel ejercido por la mujer esclavizada en la “casa grande” es otro ejemplo de esta resistencia que se piensa hacia el futuro, para las nuevas generaciones, pues mientras la mujer esclavizada era sometida a los avatares de las labores domésticas, “a la par debió sembrar y fortalecer valores como la solidaridad, el sentido de familia, el compartir, el sentido de pertenencia a su raza, a su etnia, al grupo familiar y sobre todo el amor a la libertad y el amor a la vida, combatir el rencor, el odio y el resentimiento” (Monasterio 2010:2-3). Los africanos y sus descendientes bajo la condición de sujeción, servían de conexión entre la vida de la hacienda y los montes, con el fin de crear un puente de información y abastecimiento entre ellos y sus hermanos cimarrones. La idea de la libertad que estos individuos mantenían era la del sostenimiento o apoyo de fuerzas a otros esclavizados, para concretar la huida de estos o para apoyarlos en el mantenimiento de su clandestinidad y/o en las distintas insurrecciones o levantamientos que llevaban a cabo.²⁹

²⁷ Para el detalle de casos de esclavizados bajo la condición de sujeción que usaron esta estrategia de resistencia ver (Laurent-Perrault 2012a; b; 2015).

²⁸ Para ilustrar esta idea sugerimos revisar el caso de la esclavizada María Juana Paula Diepa quien acude al corregidor, en el año de 1806, a pedir papel de venta a causa de malos tratos. Tras la reconstrucción del caso por la historiadora Laurent-Perrault esta infiere que Diepa “...utilizó la corte para tomarse un tiempo libre fuera de la casa de sus dueños, lejos de la cotidianidad de la esclavitud (Laurent-Perrault 2012b:15-17), mientras pasaba el tiempo de su embarazo.

²⁹ Por ejemplo, las prohibiciones que se aplicaron dentro del Valle de Chuao en relación con el cacao, su venta, trueque o contrabando y las relaciones que establecían los esclavizados con los cimarrones de la

A pesar que puede leerse como una forma de resistencia presentista o momentánea, sostenemos que se trató de una resistencia proyectada hacia el futuro, dirigida hacia su descendencia o en otros casos hacia los hermanos de diáspora que luchaban en otros frentes como el del cimarronaje o en la fundación de pueblos libres. Una concepción transicional del mismo esclavizado, un puente hacia mejores condiciones de vida que se proyectaban hacia el futuro, dado las acciones del momento. Es por ello que definitivamente a esto no se le puede llamar pasividad, se trata de la concepción de un tipo de libertad planificada para las generaciones futuras, una especie de trabajo cotidiano que sentaba las bases para la continuidad biológica y cultural en la libertad de las siguientes generaciones.

Creemos que la mayoría de los trabajos teóricos e historiográficos elaborados en Venezuela han hecho énfasis en la condición de sujeción, del cual se han desprendido por ejemplo nociones como la de “cultura de plantación” (Ascencio 2001). En el imaginario colectivo existe la idea de pasividad o “complacencia” (Moscoso 1995) de estos individuos ante el sistema esclavista. Creemos por el contrario que, ante la decisión de rehusarse de escapar hacia los montes como los cimarrones y apelar a la imposición de quedarse en la “casa grande”, en la hacienda, en la plantación o en el hato por ejemplo, se imponía también una manera de concebir la libertad, pero desde un flanco distinto y a largo plazo, quizá menos violento y menos corporizado en su sentido bélico. Esto entendiendo que el desafío a los amos no necesariamente fue a partir de la insurrección o acciones derivadas, sino más bien una resistencia contextualizada a las circunstancias históricas, culturales y políticas locales, pero la cual podía articularse con otros procesos vividos por otros afrodescendientes. Al respecto recordemos la advertencia que nos hace Moscoso, “...igualmente importante es no crear y nutrir nuevos mitos de heroísmo de todos los esclavos negros. Pues la resistencia no se dio de modo uniforme y no todos los esclavos desafiaron a su opresores” (Moscoso 1995:32); y nosotros agregaríamos, y no todos los esclavizados lo desafiaron de la misma forma.

Por otro lado, creemos que si bien, la sujeción como propiedad ubicó al esclavizado en una condición donde perdió sus derechos dentro de la sociedad colonial, consideramos que no ocurrió lo mismo con su naturaleza libertaria. Las palabras del maestro Acosta Saignes sobre la publicación requisitoria que se hace de un esclavizado que se desempeñaba como cochero, cocinero, matador de ganado y criado de mano, de casta mandinga, quien se ausentó de su casa en agosto de 1797 en la ciudad de Caracas, por presunta embarcación hacia su antiguo domicilio, Santo Domingo, son muy elocuentes:

zona, ilustran muy bien ésta relación de sostenimiento y apoyo entre los esclavizados en condición de sujeción y aquellos en condición de cimarronaje. En otro lugar hemos llamado a esto “red sistémica de resistencia afrodescendiente” (Ugueto-Ponce 2015a).

“El esclavo, fugitivo, no era un aspirante a cimarrón, no había huido para irse a un cumbe. Simplemente, como ocurrió muy numerosamente a fines del siglo XVIII, capaz de ganarse la vida con los diversos oficios aprendidos, había decidido declararse en libertad” (Acosta Saignes 1967:182-183).

CONDICIÓN DE SEPARACIÓN

Es la condición que tiene como propósito inicial la separación del afrodescendiente del sistema sociopolítico-económico dominante para evitar o despojarse, en un primer momento, la sujeción. A esta condición de existencia se le conoce mayormente como cimarronaje, y ha sido altamente estudiada desde la perspectiva de la reivindicación del afrodescendiente (Barnet 1968; Beckles y Shepherd 2000; Bilby 2006; Friedemann 1987; García 1989; 1996; Guerra 1981; 1984; Hall 2000b; Herrera Salas 2003; Pérez 1997; 2000a; Price 1971; SchmittMonzoli y Pereira de Carvalho 2002), le sigue luego, el estudio de las insurrecciones o rebeliones antes, durante o posteriores al período independentista (Brito Figueroa 1961; Magallanes 1975a), en especial las de José Leonardo Chirinos (Arcaya 1949; Ramos Guédez 1996), El Rey Miguel (Herrera Salas 2003), para los casos venezolanos.

Esta condición se caracteriza por la construcción de un proyecto sociopolítico inicialmente separado del sistema subordinante; una ruptura con la regulación política de la sociedad colonial que conllevó a prácticas de huida en un primer momento, clandestinas y de resguardo, en donde la violencia fue una de sus principales formas de mantenimiento físico y cultural, pero no la única que se utilizó para la permanencia en el tiempo de los afrodescendientes que la conformaron.

La literatura especializada sobre el tema nos advierte una gama heterogénea de formas en las que se presentó ésta condición de existencia y su transformación a lo largo del tiempo. Se pueden encontrar luego de la inicial separación física de los afrodescendientes del sistema opresor, diversas formas de contacto y negociación con el sistema colonial. El cimarronaje como proceso es tan heterogéneo que permite advertir dinámicas de auto-invisibilización de los individuos que la escogieron; un redimensionamiento de las prácticas de separación que estos individuos aplicaron con las autoridades dominantes, ajustadas a su devenir histórico y los contextos que experimentan. Por ejemplo el concepto de quilombo que se ha desarrollado en Brasil, ejemplifica la gama amplia de formas que adquirió y adquiere una comunidad cimarrona dada las transformaciones de estas sociedades de acuerdo a los cambios políticos que

viven los países a lo largo del tiempo.³⁰ Por otro lado, se ha hablado también de formas no violentas de cimarronaje o cimarronaje pasivo, como por ejemplo el ya mencionado cimarronaje legal de corta duración (Laurent-Perrault 2015), o el cimarronaje jurídico. Este último se caracteriza por el uso de los mecanismos legales de la época para alcanzar la libertad (García 1989: 61-62; 1996; 2005c).

Partiendo de la definición que en Colombia se hace del cimarronaje jurídico y lo ajustada que podría resultar esta caracterización para nuestro caso de estudio, merece que nos detengamos un instante en este punto. Para el caso colombiano el cimarronaje jurídico es "...la manera como la gente africana, y sobretodo su descendencia criolla,³¹ se apropiaron de las leyes españolas en el intento de redimirse de su condición mediante vías legales" (Ministerio de Educación Nacional 2003). Dentro de esta conceptualización están involucrados varios elementos como lo son: las vías legales de manumisión, la familia y el territorio. En Curiepe, tanto el asentamiento de la población libre en un espacio territorial claramente establecido, como la claridad en los objetivos de inserción colectiva en la sociedad esclavista, coinciden con la mencionada subclasificación que hace el Ministerio de Educación Nacional de Colombia. Sin embargo, la importancia de la injerencia religiosa, militar y civil colonial dentro de la vida de los curieperos, la constante negociación para ejercer control sobre esta injerencia, el equiparamiento con la población blanca desde el paralelismo institucional y búsqueda de derechos, nos ofrecen sutilezas conceptuales que no pueden ser ahogadas bajo la clasificación de cimarronaje jurídico, debido al riesgo de perder tanto riqueza como amplitud etnográfica, y posibilidad de comprender casos parecidos en el país y posiblemente en el resto del continente.

A medida que se han hecho estudios sobre las experiencias de cimarronaje en América (Bilby 2006; Boaventura Leite 2000; Borrego Plá 1973; Carvalho 2009; García 1989; 1996; Guerra 1978; 1981; Guss 1996; Hall 2000b; Landers 2006; Pérez 1995; 1998; 2000a; 2002b; Price 1971; 1996; Rojas 2004; Schmitt y col. 2002; Tardieu 2002; Troconis de Veracoechea 1998), podemos advertir la complejidad de la condición y el

³⁰ En Brasil se conoce de sociedades que se mantuvieron ocultas desde tiempos coloniales, lo que ha determinado en un primer momento se les considerara a algunos grupos negros actuales como una "remanescencia de comunidades de quilombos" (Schmitt y col. 2002), trascendiendo la temporalidad como un factor determinante en la definición. Sin embargo, las críticas a la idea de remanescencia han hecho ahondar más sobre el término y sus implicaciones contemporáneas, lo cual ha dado paso a revisar la concepción de entenderlas como comunidades paralizadas en el tiempo. Por lo pronto, el concepto de quilombo permite la concentración de gran cantidad de experiencias distintas unas de otras, definidas desde la lógica de la resistencia (Boaventura Leite 2000), de africanos y sus descendientes quienes en un primer momento optaron por la separación del sistema opresor a través de la huida.

³¹ La caracterización como "descendencia criolla" hace referencia a los descendientes de africanos nacidos en América.

abanico de casos que se suscitaron según las diferencias en los orígenes de los afrodescendientes, las relaciones establecidas con las figuras de dominación, la diversidad de interrelaciones con las distintas colonias europeas, la variedad de relaciones comerciales y de territorialidad e intercambio social. Podemos advertir casos donde existieron alianzas entre cimarrones y enemigos de las colonias de las cuales estaban sujetos y que luego escaparon, mostrando un conocimiento sobre las relaciones políticas que podrían favorecer la consecución del cimarronaje como proyecto sociopolítico; podemos ver también casos donde la relación entre cimarronaje y comercio ilegal es bastante estrecha (Lombardi 1967; Rupert 2012), etc. En otras palabras, el proyecto de construcción de una sociedad liderizada por descendientes de africanos, con normas, leyes, cosmovisión, etc., apegados a la matriz africana o al producto de la etnogénesis, o la creolización dada las relaciones inter e intra étnicas según los casos de análisis, pero en separación o en ruptura política y principalmente ideológica con el sistema colonial, era la meta principal de los individuos que optaron por esta condición de existencia.

Para los fines de nuestro trabajo, lo que nos importa destacar de ésta discusión, no son los distintos casos de cimarronaje acaecidos en América, dado la diversidad y heterogeneidad con que se presentan y su imposibilidad de leerlos bajo una categoría o definición rasante y única; sino el hecho inicial de huida de la población afrodescendiente hacia lugares alejados del poder central y del yugo esclavista, como un proyecto de ruptura, una separación física en primera instancia, y luego opcionalmente política, social, económica, cultural e ideológica según los distintos casos objetos de análisis, con fines de construcción de un proyecto sociopolítico de distintos niveles.

CONDICIÓN DE NEGOCIACIÓN-INSERCIÓN

La condición negociada y de inserción con y al sistema sociopolítico-económico dominante es nuestra propuesta analítica, elaborada a partir de la comprensión historiográfica de Curiepe, como pueblo fundado por negros libres. La negociación-inserción se diferencia de las heterogéneas y diversas condiciones de existencia mencionadas arriba –sujeción y separación– principalmente por el carácter legal que posee la búsqueda, mantenimiento y recuperación de la libertad. El africano y su descendiente que se encontraban en esta condición hallaron dentro de la lógica mercantil, jurídica y sociopolítica colonial, maneras de estar y consolidar el estatus de libertad adquirido para elevarlo al plano colectivo como proyecto sociopolítico. En esta condición de existencia, los descendientes de africanos consideraron como válida y necesaria la relación con el Rey como súbditos, y buscaron un equiparamiento sociopolítico y económico con los criollos a fines de garantizar su inserción a la estructura sociopolítica

dominante. Existió la búsqueda de “equivalencia” en derechos y deberes con los sectores blancos dominantes, la cual se tradujo por ejemplo en pago de tributo, incorporación de curatos y tenientazgos, aceptación de la normativa religiosa y militar dentro de las comunidades que se estructuraron para y por la población de origen africano. Al mismo tiempo los individuos en condición legal de libertad buscaron exigir derechos dentro de la sociedad como población étnicamente diferenciada.

Específicamente el pueblo de Curiepe lo definimos como un proyecto llevado a cabo por descendientes de africanos en condición de libertad con el fin de conseguir su inserción dentro del sistema político económico y social dominante de forma legal y étnicamente diferenciada durante el siglo XVIII, a través de mecanismos de negociación en los ámbitos económicos y políticos. Tomando parte de las exigencias y derechos que les planteaba el sistema colonial, con el fin último de garantizar la existencia y continuidad biológica, territorial y cultural del grupo en una especie de ciudadanía temprana asumiendo el vasallaje al Rey.

Esta equivalencia sociopolítica que buscaban los ancestros de los curieperos con los blancos criollos, implicó no sólo construir instituciones paralelas a las de la sociedad blanca, sino implicó fundamentarlas ideológicamente desde los componentes culturales de los afrodescendientes, la consciencia de la subordinación política que vivían y a su vez la posibilidad de mejoramiento social tras las hendiduras del propio sistema, para consolidar la libertad de otros actores afrodescendientes más allá de la asimilación y la pérdida de control cultural. En otras palabras, un paralelismo sociopolítico construido desde la “dignidad” y la apropiación, y no la pérdida total de control sobre elementos innegociables (Carvalho 2002) de la cultura.

“Negros y pardos libres, con desahogos económicos y derechos adquiridos de usos y costumbres auspiciaron casi siempre esa especie de “paralelismo” cristiano. Crearóse cofradías y sociedades religiosas donde se adoraban a los santos con devoción igual y solemnidad quizás más exaltada que en las agrupaciones de los “blancos” (Sojo Cardozo 1986:168-169).

Esta racionalidad nos lleva directamente a resaltar que, así como la sociedad esclavista tenía una forma de pensarse, de la cual derivaban formas de comportamiento en distintos órdenes, los individuos que la sufrían también construyeron una manera de verse y ver a la sociedad, una manera muy distinta de concebir el sistema: la de la constante lucha por la libertad. La forma como se vivenció el sistema colonial por parte de la población afrodescendiente fue a partir de estos distintos proyectos sociopolíticos que funcionaban interdependientemente uno con el otro, dentro de una sociedad cada vez más compleja en la estratificación social, en la organización sociopolítica y económica.

Claves interpretativas que sin duda generaran cambios en los abordajes disciplinares en los estudios afrovenezolanos.

DESARROLLO DISCIPLINAR DE LOS ESTUDIOS AFROVENEZOLANOS

Luego de revisar los diversos enfoques en torno a los estudios sobre las poblaciones afrovenezolanas y proponer nuevas claves de interpretación, en esta sección intentaremos mostrar el panorama disciplinar de estos trabajos.

Superada la invisibilización académica en torno al estudio de las poblaciones negras, el interés científico se ha concentrado sobre todo en las disciplinas de la historia y la antropología. Los desarrollos en sociología, literatura, psicología y educación pueden seguir en la lista, para finalmente encontrar algunos esfuerzos de menor desarrollo en la lingüística, genética y la etnomedicina.

Así mismo, podemos hacer una clasificación a partir de los temas que han sido de mayor interés. La religión, el folclore, la literatura, la música y la danza son los predominantes. El problema de la identidad ha sido llamativo por la propia naturaleza de la población en cuestión, así como los problemas socioeconómicos y políticos asociados a la existencia de este grupo humano en sociedades coloniales y poscoloniales, como por ejemplo el racismo, el endorracismo y la discriminación racial. Por su parte los problemas asociados a la ruralidad y la agricultura, la tenencia contemporánea y colectiva de la tierra, la propiedad intelectual y o diversos temas de carácter jurídico, han sido los menos trabajados.

En la literatura encontramos trabajos que hacen una representación del afrovenezolano exotizada y folclorizada con una fuerte influencia de la ideología del mestizaje, la mayoría de las veces elaborados por autores blancos y urbanos (Díaz Sánchez 1938; Gallegos 1965). A la par, existe otra tendencia que se desprende del propio seno de las poblaciones negras (Ascencio 2002; Sojo 1972) la cual intenta separarse un poco de esta influencia; y una corriente más contemporánea, que coloca su lente en las historias locales desde una visión intrahistórica (Torres 1999).

En psicología podemos encontrar importantes contribuciones respecto a las representaciones sobre el afrovenezolano y los efectos de la ideología del blanqueamiento (París 2002). Ligia Montañez realiza el primer estudio sistemático y fundamentado con datos, sobre el carácter racista de la sociedad venezolana (Montañez 1993). La exploración de la autoimagen, la autovaloración del afrovenezolano desde el

punto de vista terapéutico y su correlación con el racismo y el endorracismo también ha sido de interés para esta disciplina (Mijares 2003; Pineda 2013). Nirva Camacho especialmente ha fundamentado su reflexión y activismo en la familia y los procesos de endorracismo que sufre la población afrovenezolana (Camacho 2005).³²

Los temas sobre racismo y discriminación han aumentado en número en las últimas décadas. Se ha trabajado el problema de la discriminación educativa, a partir del estudio del currículum educativo de educación superior (González Silva 2003) y de la educación básica y diversificada (Bermúdez 2009). Encontramos reflexiones que hacen un análisis integral del racismo en Venezuela (García s/f; García y Veloz s/f; Guillén s/f; Herrera Salas 2005; Ishibashi 2001b; 2003; Mijares s/f; Mijares 2003; Montañez 1993; Pineda 2013); y discusiones sobre la ideología del mestizaje como factor que invisibiliza al afrodescendiente (Pérez y Perozo 2003; Perozo y Pérez 2001; Wright 1990). Desde el activismo político comprometido en pro de la reivindicación de la cultura afrovenezolana y la lucha contra el racismo en Venezuela, se han producido importantes trabajos (García 2002a; García 2005b; García 2002c; Mijares s/f; Trenzas Insurgentes 2014).

Ahora bien, el grueso del desarrollo de los estudios afrovenezolanos se encuentra en la historia y la antropología. Encontramos holgado interés en los historiadores sobre el sistema esclavista, la trata negrera en Venezuela y la vida de los africanos y sus descendientes sometidos a este régimen, así como la tendencia al estudio de la mano de obra esclavizada en el contexto mundial y el problema de la tierra desde los enfoques marxistas (Acosta Saignes 1956; 1967; Andrade 1999; 2001; Brito Figueroa 1972; Camacho 1979; Lombardi 1967; 1974; 1995; Lucena Molero 2004; Mora Queipo 2007; Pollak-Eltz 2009; Ramos Guédez 2001; 2005; Rodríguez Lorenzo 1985). En estos trabajos ha existido también atracción particular por determinar el origen étnico de los africanos que llegaron a Venezuela apuntando hacia la conexión cultural con los grupos humanos del continente africano.

Las entradas legales e ilegales de estas personas a costas venezolanas durante el período esclavista, así como el fenómeno del contrabando que alrededor de su comercio se estableció (Aizpurua 1993) ha sido también un tema tratado. Los enfoques positivistas han constituido un corpus importante para obtener reconstrucciones históricas de varios casos de poblaciones afrovenezolanas (Castillo Lara 1981a; b; Troconis de Veracoechea 1972; 1976).

³² Dentro de los aportes de Camacho en los estudios afrovenezolanos, creemos importante destacar la creación y puesta en marcha de un programa de abordaje para el autorreconocimiento afrodescendiente en el formato de talleres vivenciales con las comunidades. Esta iniciativa ya ha comenzado a tener frutos visibles pues algunos de los actuales líderes del movimiento social afrovenezolano, tuvieron la oportunidad de experimentar el programa y revalorizar sus subjetividades hasta un alcance más social y comprometido.

Las insurrecciones y la participación bélica por otro lado, han constituido un tema de mucho tratamiento en la historiografía venezolana, en detrimento de los aspectos sociales y cotidianos de estos actores durante este periodo. El cimarronaje por su parte ha recibido especial atención, entre otras formas de resistencia cultural menos llamativas (Aizpurua 1996; Arcaya 1949; Brito Figueroa 1961; Herrera Salas 2003; Magallanes 1975a; b; Ramos Guédez 1996; Rojas 2004; Ruetter y Soriano 2016). Dentro de lo que comúnmente se denomina en la historiografía venezolana como “el culto al héroe”, encontramos trabajos que han querido enfatizar los aportes de individualidades negras dentro del período independentista (Ramos Guédez 2010).

Luego de revisiones críticas hechas por los propios historiadores sobre su disciplina (Carrera Damas 1961; 1972; 1997; 2005; Dávila Mendoza 2009; Langue 2001; Ochoa 2011; Quintero 1996; Quintero Lugo 2011; Torres 2011), encontramos estudios que han diversificado los temas clásicos en los que se han ocupado sus exponentes. La historia épica, el culto al héroe, los aspectos bélicos y económicos han sido superados para revisar tópicos sociales y subjetivos de los actores que participaron en el período colonial (Dávila Mendoza 2009; 2010; Leizaola 2000). El estudio de la mujer esclavizada por ejemplo, la vida social y no militar de las esclavitudes, la alimentación, la infancia, la muerte en su sentido no bélico, etc. son hoy temas que comienzan a ser de interés para las nuevas generaciones de historiadores (Flores 2014; Quintero 2008).

En lo que respecta a nuestro trabajo, nos interesa resaltar que estos últimos pensadores trascienden el foco puesto en la esclavitud desde la idea de la sujeción que tanto marcó el principio de los estudios afrovenezolanos y afroamericanos en general, para pasar a comprender la perspectiva emic de los actores al responder cómo los afrodescendientes buscaron la libertad y ya no un exhaustivo análisis de las condiciones de sujeción en tanto el detalle de los castigos, humillaciones, cantidad de esclavizados, descripción de las labores cotidianas como esclavitudes, etc.

De este modo aparece otra clave de interpretación para acercarse a las lógicas de resistencia cultural que se crearon en torno a la consecución de la libertad además de la idea bastante –pero no agotada aún– del cimarronaje como forma privilegiada de rompimiento de la sujeción (Aizpurua 1993; 1996; 2001; 2004; 2008; Dávila Mendoza 2009; Ferry 1989b; Herrera Salas 2003; Laurent-Perrault 2015). Proponemos esta clave de interpretación porque enfatiza sobre la idea de la libertad y la existencia como motivadores de las acciones de la diáspora africana en América.

Los énfasis economicistas por ejemplo se cuestionan en estas nuevas tendencias historiográficas para adentrarse en el universo social y mental del esclavizado en las

perspectivas llamadas “invertidas” o desde abajo (Dávila Mendoza 2009; Gómez 2008); el interés por la esclavitud femenina, las relaciones amorosas, la familia, formas más pequeñas e individualizadas de búsqueda de libertad, etc., comienzan a configurar un escenario historiográfico diferente, el cual tiene sentido para nuestro caso, dado que se encuentran en una zona “in between” en la dicotomía esclavitud/libertad, o sujeción/cimarronaje.

Por último, dentro del campo de la historia, encontramos una tendencia muy reciente aún en construcción, proveniente del seno de las instituciones gubernamentales. Esta apunta hacia el desarrollo de una historia crítica, cuestionadora del tratamiento ideológico que dentro de la disciplina se les ha dado a los actores más vulnerados de la sociedad venezolana. Esta propuesta, denominada “Historia Insurgente” se enmarca en las políticas decoloniales que adelantan algunos países de la región (Centro Nacional de Historia 2009; 2010; 2011; Pestano 2015; Ugueto-Ponce 2014) y dentro de la cual Venezuela lleva algunas propuestas.

Nos interesa destacar estos virajes historiográficos, pues encontramos algunas sintonías con nuestra propuesta de consolidar una nueva clave de interpretación de estos procesos: revisar y comprender los procesos tendientes a la recuperación, búsqueda y/o mantenimiento de la libertad como motor existencial de los africanos y sus descendientes, a distintas escalas y en distintas condiciones de existencia, como punto de partida para comprender las realidades actuales de estos actores. Para estas reflexiones nos hemos basado fundamentalmente en la revisión etnohistórica y etnográfica de Curiepe (Castillo Lara 1981a; b); información que hemos analizado bajo los planteamientos críticos que sobre la ontología del negro en las sociedades coloniales y postcoloniales han hecho intelectuales caribeños como Frantz Fanon (Fanon 1963; 1965; 1973; Valdés García 2016) y Aimé Césaire (Césaire 2006; 2014 [1939]), así como en los desarrollos de intelectuales contemporáneos tanto de latinoamericanos (León 2007; Maldonado Torres 2007), como africanos (Mbembé 2016[2013]).

Un trabajo que se enmarca en la frontera entre antropología e historia, es el del profesor Miguel Acosta Saignes. Su obra posee un carácter orientador pues marca varias líneas de investigación. Específicamente el texto titulado “Vida de los Esclavos Negros en Venezuela”, es a nuestro juicio un lineamiento de los estudios afrovenezolanos, en tanto nos ofrece datos de la mayoría de los aspectos experimentados por los mencionados actores. Este trabajo se esfuerza por responder la pregunta de cómo vivían estas personas en dicha condición de sujeción, cómo sorteaban la dificultad, cómo se revelaban, huían y se enfrentaban al sistema esclavista (Acosta Saignes 1955a; b; 1956; 1967; 1981),

reflejando datos y formulando hipótesis de trabajo que constituirían los primeros insumos de grandes líneas de investigación que luego serían las bases de futuros trabajos.

Aunque es difícil el establecimiento de fronteras disciplinares actualmente, sobre todo entre la antropología y la historia, podemos mencionar los principales trabajos que se han realizado dentro de los estudios afrovenezolanos desde la antropología. Los temas sobre religión, folclore, fiesta, danza y música han sido considerados claves para comprender a las poblaciones descendientes de africanos desde la antropología. La religión, la religiosidad, la religiosidad popular, la espiritualidad, los sistemas de creencias, lo sagrado, lo profano, las vírgenes y los santos han sido los tópicos de mayor indagación; estos ocuparon el interés de los académicos los primeros años de estudio de la afrovenezolanidad y aún continúan siendo un espacio importante para caracterizar a estas comunidades. Actualmente se ha seguido investigando sobre esta materia, pero con abordajes renovados que vinculan otros procesos sociales y políticos en el análisis religioso. Se trasciende el carácter fenoménico de la religión, incluso el folclórico. Sin embargo, sigue constituyendo un área que parece ofrecer información sustancial sobre la afrovenezolanidad (Acosta Saignes 1955b; 1962; Alemán 1997; Altez y Acuña Delgado 2013; Aretz 1969; Ascencio 2001; Benitez 1993; Bermúdez 1986; 1994; Brandt 1987; Caballero 1991; Casanova 2012; Casanova y García Gavidia 2009; Chacón 1979; García Gavidia 1986; 1991; 2002; García 1985; González Ordosgoitti 1998a; c; 2003; Guerra 1978; Liscano 1946; 1973; Martín 1986; Martín 1983a; b; Martínez 1992a; b; 1997; Mestas Pérez 1999; 2007; Mora Queipo 2007; Mora Queipo Jerez Queipo y Mora 2012; Pollak-Eltz 1972a; b; 1974; 1981; 1993; 1994a; b; Sojo Cardozo 1986; Torres Reis 2016; Troconis de Veracochea 1972; 1976; Ugueto-Ponce 2002).

La pregunta por la etnicidad, las identidades, las categorías subjetivas para nombrar a los sujetos afrodescendientes y las relaciones con el Estado nacional han sido un área que se ha indagado con cierto énfasis en los estudios sobre poblaciones negras. Cada día más con reanimadas intersecciones de este tema con otros ámbitos como el religioso, la memoria, el territorio, el cuerpo, los movimientos sociales, etc. (Alemán y Fernández 2001; Alemán y Suárez 1998; Altez 1999b; c; d; 2000; 2003a; b; 2006; Altez y Acuña Delgado 2013; Ascencio s/f-a; b; García 2005a; Guss 1996; 2005; Ishibashi 2000; 2001c; 2007; Mora Queipo 2007; Mosonyi 1982; 2014; Pollak-Eltz 1993; Ramón y Rivera 1971; Ruelle 2014; Salas 2003; Ugueto-Ponce 2015b).

Un tema poco explorado en los estudios afrovenezolanos es el de la tenencia de la tierra y las actividades agrícolas en estas comunidades, sin embargo encontramos reflexiones adelantadas al respecto que consideran la relación existente entre el autorreconocimiento, el reconocimiento étnico afrodescendiente, la importancia de la

memoria social y el género dentro de los procesos de demandas territoriales alrededor de la tenencia colectiva de la tierra (Amaiz 2013; Landínez y Ruetter 2010).

Contamos, aunque en menor medida, con estudios en el área de la etnomedicina y la relación entre salud y enfermedad en poblaciones afrovenezolanas (Guerra 1981; Mijares 2001; Obelmejias 2005; Wilbert y Mijares 2002). En el área de genética humana se han concentrado los trabajos en el laboratorio de Medicina Experimental del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, en una pesquisa desde finales de los años 80 del siglo pasado, con un enfoque que combina los aspectos socioculturales con los biológicos (Castro de Guerra 1987; Castro de Guerra Arvelo y Pinto-Cisternas 1993; Castro de Guerra y Suárez 2010). Estos trabajos muestran una complejidad en las interacciones entre los distintos grupos étnicos y culturales en Venezuela, lo cual nos permite derivar, en el marco de la crítica a la dicotomización de los estudios afrovenezolanos que venimos describiendo, el peligro de la homogeneización en las interpretaciones sobre estas poblaciones.

Así mismo en menor grado se encuentran trabajos que discuten el problema de la propiedad intelectual (Obelmejias 2014), la lingüística (Mosonyi 2002), y la familia negra (Pollak-Eltz 1978), áreas que prometen darnos un panorama bastante distinto de lo que hasta ahora hemos captado de este universo cultural.

Un área que ha empezado a cobrar fuerza en los últimos años, es la de los estudios de la cultura material. En ese sentido se destaca el trabajo del equipo de investigación de Antropología de la Parroquia Caruao, APC, (Altez 1996; 2006; Rivas y Altez 2015), quienes han sistematizado información arqueológica sobre poblaciones afrovenezolanas, en contraste con otros intentos que se han desarrollado de manera muy puntual por individualidades y de manera aislada (Zucchi s/f).

El estudio de la interculturalidad afro-indígena ha resultado también un área de poco abordaje en Venezuela. Posiblemente una de las razones sea el predominio del paradigma afrocentrista del cual hemos estado hablando, ya que aún impera la idea de los llamados “enclaves negros” ubicados hacia la zona centro-norte costera del territorio. Pensamos que esto ha impedido preguntarse por el componente indígena dadas las ideas asentadas sobre su “exterminio durante la colonia” y la fuerte tendencia a pensar la población negra concentrada hacia el norte del país, basada en las ideas antropológicas de mediados del siglo pasado sobre áreas culturales. Los trabajos que se han elaborado al respecto abordan la zona occidental y la zona sur de Venezuela (Estraño 2014; Pérez 2000a; Pérez y Estraño 2013; Ruetter 2011), dejando en la palestra muchas interrogantes sobre las

configuraciones identitarias a partir de las alianzas y fricciones entre estos dos actores subalternizados de la colonia.

Los niveles de consciencia alcanzados en la sociedad venezolana sobre el lugar de la afrodescendencia y la puesta en discusión en el escenario público en las últimas décadas de los problemas asociados a ella, han contribuido a la consolidación, madurez y diversificación de los movimientos sociales. Esto ha hecho que la producción académica en esta materia haya aumentado y que se efectúen cada vez más discusiones al respecto. Un ejemplo de ello es la discusión sobre el uso del término políticamente correcto para referirse a estas poblaciones, la pertinencia de acciones políticas para atender los problemas asociados al racismo y la discriminación, la necesidad de crear instancias públicas que atienda a los afrovenezolanos de manera culturalmente diferenciada, así como reflexiones a lo interno de los propios movimientos sociales, son temas cada vez con mayor repunte (Corrales 2016; Díaz 2011; 2012; García 2002a; García 2001a; Izard Martínez 2013; Lucena Molero 2007; Monagreda 2011; Ruetter-Orihuela y Caballero-Arias 2017 ; Ruetter 2011; 2014).

Es interesante el surgimiento de nuevas interrogantes en los estudios afrovenezolanos, así como nuevos temas e intersecciones disciplinares que dan cuenta de una visión más rica y compleja sobre quiénes son estas poblaciones. En ese sentido, los temas sobre memoria histórica, memoria oral, memoria colectiva, memoria comunitaria y sus intersecciones con las identidades (Altez 1999c), así como el lugar de la memoria en la configuración de los discursos en que se sustentan los movimientos sociales, ha comenzado a ser un tema de interés (Ruetter y Soriano 2016).

Es en este punto donde se enmarca el presente estudio, en la importancia de los repertorios del pasado de las poblaciones afrovenezolanas, las significaciones de estos en contextos religiosos, como insumos en la construcción de sus identidades políticas contemporáneas. No nos concentraremos en el lugar fenomenológico de la religión a diferencia de los primeros estudios sobre la diáspora, ni en aislar del contexto sociohistórico la música y la danza que forman parte del ceremonial. Nuestro abordaje, dado los vacíos que hemos encontrado en este recorrido disciplinar y temático, busca comprender los significados que los actores logran evocar en esos contextos en la lucha por el reconocimiento y la visibilización en la sociedad venezolana contemporánea, atendiendo a los repertorios de reivindicación o negación del referente africano, según los propios actores los manifiesten.

En resumen, en Venezuela resultan dos grandes perspectiva de abordaje de las comunidades descendientes de africanos, una que tiende a revitalizar el componente de

huellas de origen tras la búsqueda de África en América; y la otra que procura encontrar el sentido y el estado sociocultural actual de las poblaciones negras del país alejándose de la idea de africanismos. Al mismo tiempo, existe aún preponderancia en el estudio de ciertos temas como por ejemplo la religión, la historia y las identidades, aunque con un abordaje renovado que atiende las intersecciones disciplinarias, temáticas y de actores. Estamos ante la presencia de estudios más procesuales y dinámicos además de notar un acoplamiento investigativo a los cambios que la propia población afrovenezolana ha experimentado en sí misma, tanto a nivel de los planteamientos ontológicos, epistemológicos y metodológicos, como a nivel de los cambios en las representaciones hasta ahora predominantes en la academia.

Ante este panorama, ¿cuál es nuestra contribución? Si bien es cierto que dos de los temas que ha suscitado mayor interés a lo largo del desarrollo disciplinar de los estudios afrovenezolanos han sido la religión y los problemas asociados a la conformación cultural e identitaria, nuestro abordaje pretende por un lado distanciarse de las propuestas folclorizantes que han predominado para atender el papel configurador de la religión en lo social; y por el otro, un acercamiento a las identidades no esencialistas pero con mucha profundidad histórica, así mismo, un abordaje que evidencia el juego de poder entre estos sectores subalternizados y los discursos hegemónicos. Este último se fundamenta en la comprensión de las especificidades locales del pasado, como relato de sentido de las identidades políticas actuales.

En el área existen investigadores que se han dedicado al estudio de estos relatos sobre el pasado desde los procesos asociados al olvido (Altez 1996; 1999b; c; d; 2003b; 2008; Estraño 2014). Por ejemplo el trabajo de Estraño en la comunidad de Aripao en el estado Bolívar (Estraño 2014), resalta el olvido que los habitantes de esta comunidad tienen sobre su pasado cimarrón, el cual se describe en las investigaciones realizadas previamente sobre ellos (Pérez 2000a). En las investigaciones de Altez se abordan las nociones de memoria oral, tradición oral y “memoria comunitaria” para intentar reconstruir el pasado de los habitantes de la parroquia Caruao del estado Vargas y comprender la construcción de sus identidades (Altez 2003b). El olvido o la desmemoria sobre el pasado esclavista es el proceso que prevalece en estas comunidades (Altez 1999d; 2006; 2013; Rivas y Altez 2015); los referentes culturales a los que apelan se encuentran en las poblaciones indígenas e incluso en las poblaciones europeas que colonizaron luego.

Por la misma naturaleza de los procesos de memoria social, las culturas activan mecanismos selectivos de evocación para decidir qué recuerdan y qué no, qué olvidan y qué no, de acuerdo a las representaciones que desean construir de sí mismos en los

contextos socioculturales que viven. Lo que hace pensar que algunos grupos afrovenezolanos deciden olvidar su pasado esclavista o cimarrón por algunas razones y otras comunidades afrovenezolanas, deciden resaltar su origen africano por otras muy distintas. Unas investigaciones trabajan “el silencio”, “el olvido” o “la desmemoria” del pasado esclavo o africano, otros trabajos resaltan el extrañamiento ante historias conocidas, a nosotros nos interesa examinar el recuerdo, la memoria social y las (re)construcciones y (re)significaciones que del pasado fundacional poseen los habitantes de Curiepe para definir el sentido colectivo de quiénes son. En todo caso, lo interesante es hacer seguimiento al posicionamiento identitario que estos grupos hagan ante los procesos que se adelantan en el país en torno a la reivindicación de la afrodescendencia y al combate del racismo y la discriminación.

En ese sentido, nosotros trataremos de mostrar el papel que juega la memoria social en la configuración de las identidades en las comunidades que manifiestan orgullo por su pasado libertario asociado a repertorios discursivos que lo relacionan con un origen en el continente africano, o con procesos étnico-raciales desarrollados en las Américas y el Caribe que los diferenciaron de otros grupos culturales. Es por ello que la postura hermenéutica en el estudio de las poblaciones afrovenezolanas (Altez 1999a) parece apropiado para ello, y por el carácter semiótico que ofrece este paradigma al concepto de cultura. El estudio de “La tradición y la memoria en las comunidades negras” (Altez 1999a:185) ha sido señalado como vías importantes para la comprensión de estos grupos. Aquí, además de retomar estos planteamientos, hechos a finales del siglo pasado, le propinamos un giro a la manera de abordar los repertorios del pasado: nos preguntarnos cómo los repertorios del pasado son usados o no de manera diferenciada por sus habitantes, cuál es el sentido que poseen para estos y su importancia en la definición actual de quienes son; y no su veracidad al compararlos con los datos documentales o arqueológicos sustentados por la historiografía o la antropología. Nos interesa vincular los juegos políticos del pasado como tramas que dan sentido en la construcción de las identidades (Alonso 1988). Estos aspectos según nuestro criterio constituyen una importante intersección para la comprensión renovada de la cultura en las poblaciones afrovenezolanas.

La pregunta entonces por la cultura parece ser un núcleo central en las maneras de cómo percibimos a las poblaciones descendientes de africanos. ¿Qué concepto de cultura podría ayudarnos a comprender los procesos tan dinámicos de construcción de identidades tomando en cuenta la historia y el poder? En la siguiente sección daremos una discusión sobre este concepto desde el paradigma interpretativista de la antropología, articulado a la noción de identidad en tanto la cultura es el marco de múltiples posicionamientos que permiten múltiples identidades. Para ello revisaremos la

interrelación existente entre cultura e identidad, a propósito de la discusión en torno a las formaciones culturales afroamericanas. Examinaremos el carácter inaprehensible de las identidades y los debates que en torno a su estudio se han realizado en tanto su carácter individual, social, polisémico, y escurridizo. Mostraremos que nuestro abordaje interpretativo sobre la cultura, en tanto marco conceptual obedece a la posibilidad de interrelacionar los significados que se producen, transforman y usan en los juegos de representación del pasado y en el ámbito de la práctica religiosa, como sustratos de los procesos identitarios. Al mismo tiempo haremos un paréntesis para mostrar el enfoque decolonial con que abordamos estos procesos, pues es desde la lógica de los grupos subalternizados en tiempos coloniales y poscoloniales, que hablaremos de dinámicas tan complejas y variadas como las de memoria e identidades. Esto nos llevará a esbozar el tratamiento que sobre las identidades políticas seguiremos para el análisis etnográfico de Curiepe, sin antes mostrar el panorama de los estudios de las identidades en Venezuela y de las culturas afrovenezolanas.

II IDENTIDAD Y CULTURA

*“Pero ¿no nos atrevemos acaso a proponer a la raíz única, que mata lo de alrededor, que se amplía a raíz en rizoma que abre las puertas de Relación?
Que no está desenraizada, pero no usurpa lo de alrededor.
En la imaginería de la identidad raíz-única
injerteremos esta imaginería de la identidad-rizoma.
Al ser que se impone mostremos el siendo, que se yuxtapone”*

(Glissant 2006 [1997]:25)

La pregunta por la identidad ha sido objeto de múltiples intereses desde diversas teorías sociales, produciéndose en las últimas décadas literatura abundantemente significativa, que apuntala hacia su crítica, reflexión y deconstrucción. El estudio de las identidades ha sido cuestionado por su tendencia a resurgir como moda intelectual, bien sea por mantener un sentido esencialista, bien sea por los pocos resultados y mucho menos las certezas que arroja su abordaje, o bien por el juego político que la constituye al ser un mecanismo detonador de la diferencia y a su vez, dispositivo de la cohesión grupal; estas críticas pueden encontrarse en diversos autores, pero un panorama general puede ser advertido en el trabajo compilador de Stuart Hall y Du Gay (2003). Compartimos estas críticas y reflexiones al entender a las identidades como nociones que impiden considerarlas como constructos estáticos en el tiempo, a la vez que le imprimen un carácter escurridizo y a veces hasta confuso.

Las formas expresivas que caracterizan a las identidades (lenguaje simbólico, escrito, verbal y/o corporal), el carácter histórico, los distintos niveles de los cuales forman parte (individual, social, cultural, étnico, nacional, político, etc.), la afectividad que las componen, los procesos ideológicos de los cuales surge (Restrepo 2007), y los procesos de interacción social que las sustentan, entre estos, son elementos que hacen que las identidades sean un terreno arenoso de abordar. En fin, como nos describe Édouard Glissant de manera poética, la identidad se encuentra en un tiempo progresivo y carente de centro, casi inaprehensible (Glissant 2006 [1997]).

Las identidades se han definido como rótulos de adscripción y de auto-adscripción (Barth 1976); de carácter discursivo (Berger 1991; Gergen 1989; Ibáñez 1996; Restrepo 2007), que vienen dadas por procesos de imposición-dominación (Restrepo 2007) y/o por procesos de apropiación ejercidos desde los sujetos de una cultura en cuestión, bien sea originaria o fruto de un proceso de reconstrucción cultural; expresadas desde un marco cultural, y que se originan en el espacio de los intercambios y las relaciones sociales y culturales. En fin, las identidades implican un posicionamiento que emerge de un marco amplio de significados que constituye la cultura.

Esta red de significados que es la cultura, está construida a partir del entramado de significados que surgen por el accionar en el mundo, sustentada en y a la vez producida por las subjetividades de los individuos (Geertz 2000). De este modo la cultura se considera como el lugar desde donde se construyen, movilizan, posicionan y cambian nociones identitarias. Y en ese sentido, la cultura, como malla de significados entramados que es, se presenta susceptible de ser analizada de forma interpretativa, al igual que las identidades que surgen de su amplio marco de posicionamientos.

“La explicación interpretativa (...) encarrila su atención sobre lo que las instituciones, las acciones, las imágenes, las experiencias, los sucesos, las costumbres y todos los objetos habituales de interés científico-social, significan para aquellos cuyas instituciones, acciones, costumbres, etc., son. Como resultado, la explicación interpretativa se expresa (...) en construcciones (...) El estilo de estas construcciones es variado (...) pero todas representan intentos para formular la forma en que este pueblo o aquél, este período o aquél, esta persona o aquella, tienen sentido para sí mismo, y, comprendiendo eso, es que podemos comprender nosotros sobre el orden social, el cambio histórico o el funcionamiento psíquico en general” (Geertz 1998: 65).

Dentro de los inmensos debates existentes en la disciplina antropológica sobre el concepto de cultura (Kuper 2001), la entendemos como un sistema que se orienta por símbolos y significados y a su vez, es principalmente un sistema semiótico (Carvalho 2000; Gadamer 1991; Geertz 2000), que se nutre de procesos intersubjetivos que

sobrepasan la existencia de los individuos, proporcionando modelos o patrones de acción (Geertz 2002), “habituación” (Berger 1991) o “pautas de tradición” (Gergen 1996).

La teoría sobre las culturas a la cual nos adosamos para la comprensión de las formaciones culturales afroamericanas, se basa fundamentalmente en los procesos que hablan del papel de los significados que tuvieron lugar en el tiempo y que aún los tienen, y que a su vez son susceptibles de ser reinterpretados por los individuos. A pesar de que los sujetos viven en un mundo local y global ya dado, estos mismos poseen la capacidad para intervenirlo y ser intervenido por este a través de un proceso simbólico, que es cotidiano y polisémico. Las intervenciones de los individuos y los grupos en las transformaciones de los significados también vienen dadas por las asimetrías políticas y sociales de sujetos subalternizados, quienes actúan en función de estas disparidades.

En ese sentido, nos parece prudente retomar las ideas de Raymond Williams, quien, haciendo una revisión crítica de las ideas marxistas sobre la teoría cultural, pone sobre la mesa la estrecha relación entre lo político, lo social y lo histórico para dar cuenta del concepto de cultura. Estos elementos, ponen en crítica los posicionamientos hermenéuticos e interpretativos de la cultura. A partir de Williams tenemos presente el papel de los intereses ideológicos y las relaciones de poder en las construcciones culturales y en los posicionamientos identitarios. Es decir, el dinamismo con el cual cambian las identidades, la polisemia que las caracteriza y los niveles afectivos con los cuales se maneja, no obedece a transformaciones del sentido en abstractos, sino que es precisamente la conexión con los intereses ideológicos y las relaciones de poder, lo que hace que las identidades se movilicen (Williams 2000[1977]). Para el caso de los africanos y sus descendientes, nos es fundamental esta última premisa para incorporar en el análisis cultural el lugar subalternizado de estos sujetos en la estructura sociopolítica, así como la agencia de estos en la configuración y reconfiguración cultural y de sus propias identidades, a diferencia de las posiciones tradicionales sobre la diáspora, que le otorgaban un carácter pasivo.

En ese sentido, los repertorios nemotécnicos son centrales en los procesos de construcción cultural, así como los componentes ideológicos de los cuales están impregnados, puesto que aportan una gama de significados, en tiempo y espacio que nutrirán los procesos de formación cultural y luego los posicionamientos identitarios que se derivan de esta. La memoria social por lo tanto pasa a tomar un lugar relevante, pues es una producción, recuperación y transformación de significados asociados a las representaciones del pasado, que se elabora en forma colaborativa, seleccionado, jerarquizando, silenciando y omitiendo contenidos, dependiendo de las circunstancias

presentes de los grupos y las ideologías dominantes (Alonso 1988; Boyarin 1994) en los juegos por el poder.

Por ende, esto hace relevante la interacción social entre grupos culturalmente diversos como el escenario para extraer significados a partir de los intercambios y la construcción de nuevos espacios y relaciones que desembocan en nuevos significados y nuevos símbolos. Esta circularidad del conocimiento, nos permite alcanzar tramas de significados. Desde esta postura, accedemos a un concepto de hombre como agente, un ente que tiene injerencia sobre el mundo y puede construir sobre él, dada su capacidad de manejar, inventar, transformar símbolos, producir y transformar relatos, al mismo tiempo que, el mundo puede transformarlo a él. Nos interesan los modelos de significación que el individuo construye con los otros en relación. Es decir, entendemos que la cultura opera en las relaciones de los hombres en el mundo, lo que nos deja en el terreno de las relaciones sociales, del significado y de lo simbólico dados por la interacción.

La cultura se define a través de cómo los individuos o grupos utilizan los símbolos, - que son sociales, públicos o privados-, para proporcionar un patrón o modelo del mundo a sus vidas, a sus creencias, a sus opiniones, etc. Los símbolos constituyen el sentido o significado que se le atribuye a la realidad. Son transmisores de significaciones, son un vehículo que permiten significar y conceptualizar el mundo, son elementos, relaciones, ideas, actitudes, juicios, objetos, que sirven como transmisores de significaciones (Geertz 2000); abiertos, polisémicos e inestables (Carvalho 2000). Permiten conceptualizar el mundo, y así ver distintos modos de significación. Esto ubica a los símbolos en varios sistemas, religioso, ideológico, político y estético (Geertz 2000).

Específicamente, nos interesa comprender cómo los curieperos utilizan los símbolos ritualizados en las ceremonias religiosas-festivas asociadas a San Juan Congo, el Niño Jesús de Curiepe y San Juan Bautista como evocadores de la memoria social y la construcción de las representaciones sobre ellos mismos, asociadas al origen fundacional de la comunidad. La configuración de estas tramas de sentido permiten construir sus identidades actuales, en un contexto estructuralmente asimétrico, por ende, las identidades locales juegan en un papel relevante en el escenario del poder, en este caso en los relatos hegemónicos sobre quiénes son.

Las identidades entonces poseen una carga afectiva importante (Bartolomé 1997; Segato 1998), la cual se deriva de los complejos procesos de relaciones interétnicas y/o culturales, tanto asimétricos como simétricos. Estas relaciones son el marco para la transmisión de tramas de sentido, gracias a 1) la capacidad simbólica del lenguaje; 2) su anclaje en la historia cultural de los grupos (Bartolomé 1997; Bonfil Batalla 1989;

Cardoso de Oliveira 1992; Segato 1998) y 3) su carácter relacional (Cohen 2000; Restrepo 2007) a través de “actividades” (Pearce 1997; Restrepo 2007) que componen la realidad social (cosas, relaciones, rituales, imágenes, modos, reflexiones, sensaciones, experiencias, etc.) y que son a su vez los insumos para generar este sentimiento, cargado de significado, que alcanza, en éste caso, el estatus de un “nosotros colectivo”.

Las identidades, son a su vez de carácter diferenciador, se encuentran en continua transformación (Appadurai 2001; Hall y Du Gay 2003; Restrepo 2007; Sökefeld 1999), son explícitamente ambiguas (Cardoso de Oliveira 2001) y ambivalentes (Bauman 2003) a causa del contexto; son históricas (Restrepo 2007); responden a la relación que se establezca con la alteridad y la necesidad reivindicativa de la cultura en cuestión. Las identidades son un sentimiento de filiación que permite que las culturas opten, por un lado, por la aceptación de las configuraciones de sentidos impuestas; o por el contrario, la adscripción en el mundo, a partir de resaltar la diferencia dada la condición de opresión y subalternidad, sin perder su carácter consciente y de autoconstrucción por parte de los actores; “...las identidades están determinadas en última instancia, por los esfuerzos de los sujetos para resistir y adaptar sus situaciones históricas específicas a partir de estrategias” (Wilde 1997), dándole así su matiz político.

Este carácter político de las identidades le permite a los grupos actuar en el escenario local, nacional o global, con fines reivindicativos y de lucha; inclusive, las culturas pueden acceder a éste escenario global, debido al carácter cambiante de las identidades, lo que permite la inclusión en procesos de emergencia identitaria, que arrojen luchas más inclusivos regionales y globales. Es el caso de la emergencia de identidades afrovenezolanas o también llamados de emergencia de “imaginarios étnicos afrodescendientes” (Ruelle 2014), donde existe actualmente una discusión para hacer constitucional al término afrodescendiente/afrovenezolano(a), e incluir a Venezuela en una red regional de reivindicación de derechos, de las poblaciones americanas descendientes de africanos.³³

³³ Para el caso específico de Venezuela, estamos conscientes del uso creciente de las categorías “afrodescendiente” y “afrovenezolano(a)” por parte de los movimientos de base, la institucionalidad gubernamental, intelectuales, comunidades y sociedad en general; sin embargo, sabemos también que el uso de la categoría “negro(a)” sigue siendo un referente de identidad de varios sectores, alcanzando incluso un carácter militante por parte de algunos movimientos de base urbanos para ser adoptada como forma concreta de identidad. Así mismo, existen algunos estudiosos que elevan una crítica a las categorías con el prefijo “afro” por considerarlas homogeneizantes e invisibilizadoras de experiencias puntuales de poblaciones descendientes de africanos en el país, como es el caso de Aripao (Estraño 2014; 2015), o las comunidades de la Parroquia Caruao (Altez 2003b; 2006) como ya hemos visto. Para una discusión más amplia del uso contextual de las categorías de identidad de los descendientes de africanos en Venezuela, ver (Ugueto-Ponce 2015b).

En este sentido, definimos las identidades como estructuras de significación, históricas, multidimensionales y complejas que se construyen en las tramas relacionales de los individuos y los grupos en contextos locales, nacionales y globales, que surgen como posicionamientos de determinado marco cultural (Cardoso de Oliveira 2001). Se nutren de los intercambios, desde donde se crea un espacio intersubjetivo que posibilita la categorización (Barth 1976), esta última, escogida, apropiada y resignificada (en el caso de haber sido impuesta) por el grupo, según su preponderancia en determinado contexto y período histórico. Los individuos escogen y se identifican con “elementos diacríticos” y no simplemente a partir de rasgos manifiestos de la cultura. Esto permite sentar las bases para la diferenciación o principio de la identidad, que mantiene las dicotomías y su carácter dialéctico, dado el contraste y la complementación entre el uno y el otro, o entre el uno y los otros, es decir, en contraposición con la alteridad (Altez 1999d; 2003a; Altéz 2000; Barth 1976; Bartolomé 1997; Berger 1991; Bonfil Batalla 1989; Gergen 1989; Ibáñez 1996; Montero 2000; Segato 1998); en otros momentos por la diferenciación y continua transformación (Hall y Du Gay 2003; Sökefeld 1999); y finalmente, en otros por la ambigüedad (Cardoso de Oliveira 2001).

El conflicto, la oposición o simplemente las tensiones son nociones importantes al entender la construcción de las identidades políticas de grupos en desventaja estructural, desde la perspectiva de la situación colonial (Balandier 1965; Comaroff 1985), debido al antagonismo con la sociedad en general, como es el caso de los descendientes de africanos en Venezuela, quienes han estado subordinados a “...los actores dominantes entronizados en el Estado y en las estructuras económicas” (Perozo y Pérez 2001: 115) del país y de la región.

Una perspectiva de las identidades, por ejemplo la de las asimetrías, da cuenta de la resistencia cultural de grupos en desventaja estructural. Para el caso de las culturas afrodescendientes en América, su proceso de conformación tiene un poco más de 500 años, y desde su inicio fueron constantemente amenazadas por una estructura colonial, para evitar su consolidación, a diferencia de las culturas originarias de América, que ya para el momento de la expansión europea, poseían núcleos autónomos de cultura, los cuales fueron también afectados. El contacto entre el europeo y el africano propició el desarraigo de este último de sus culturas de origen y condicionó la creación de nuevos procesos en espacios físicos y culturales, ocasionando la puesta en marcha de nuevos procesos de articulación a partir de los componentes culturales africanos in-corporados o (re)creados. En este sentido, el afrodescendiente tuvo la necesidad de nuclearse en una búsqueda constante de cohesión a partir del proceso de transculturación que implicó (re)construcción y (re)creación, relaciones de asociatividad política y procesos de

creolización, ante políticas asimilacionistas y de mestización de los sistemas coloniales y poscoloniales.

En la siguiente sección hablaremos brevemente de la base colonial, racializada y subalternizada de los discursos totalizadores de las identidades negras, lo cual justifica el enfoque de resistencia cultural que asumimos aquí, como respuesta política y diferenciada que han ofrecido los afrodescendientes ante estos discursos homogeneizantes del ser.

IDENTIDADES AFROAMERICANAS: DECONSTRUYENDO EL DISCURSO COLONIAL

Como hemos visto este trabajo plantea la pregunta por los procesos de construcción de las identidades de las comunidades afrovenezolanas, atendiendo a su heterogeneidad interna y a la respuesta política que han ofrecido ante los discursos homogeneizantes del ser. Nuestro marco de referencia es fundamentalmente histórico, el cual nos permite calificar de asimétrica y racializada la articulación que han tenido estos individuos con la sociedad envolvente. Esto nos lleva a preguntarnos ¿Cómo se conformaron y reformularon las identidades políticas de los afrodescendientes, ante situaciones fuertemente marcadas por esta asimetría? Para responder esto, nos enfocamos en la resistencia cultural puesta en práctica por la diáspora desde los primeros contactos coloniales hasta el presente, lo cual nos hace situarnos en un estudio de las identidades partiendo de la deconstrucción de discurso colonial que las ha nutrido.

La colonización delineó las identidades afroamericanas a partir de la idea de "raza" (Quijano 2000), la cual justificó la subordinación de unos grupos sobre otros, y al mismo tiempo produjo respuestas de resistencia proveniente de ese otro. Desde ese momento la esclavitud se les adjudicaría al africano y a sus descendientes, quienes serán llamados negros. Los argumentos raciales de la esclavitud discurrían en ideas como la docilidad, la fuerza, la capacidad natural para el trabajo, los rasgos físicos -dentadura, cabello, piel capaz de soportar altas temperaturas-, etc., como inherentes a la "raza negra".

Esta racionalización de orden ideológica, que justificaba la instauración y el desarrollo de un sistema económico y un orden social, y por consecuencia una imposición identitaria, bajo el nombre de esclavitud negra,³⁴ dio paso a la trata negra

³⁴ Aunque existen divergencias acerca de la importancia de la esclavitud para el inicio y consolidación del sistema capitalista (Andrade 1999; Blackburn 1992; Brito Figueroa 1975; Williams 1973), nos interesa resaltar al capitalismo, como un fenómeno económico que cambia el concepto de esclavitud y lo instaura dentro de un proceso económico global. El sistema esclavista va a producir cimientos para mantener y expandir un sistema económico ya iniciado; decir lo contrario sería desconocer procesos internos de los

como eje que proporcionó sentido a la idea de un mundo que comenzó a aprehenderse como global³⁵ (Mignolo 2000). El azúcar, cacao, algodón, café, tabaco y añil, necesitaban de mano de obra, que en este caso fue africana o de descendientes de estos.³⁶

Al menos tres consecuencias económicas y socioculturales importantes derivamos de este expansionismo europeo: primero, integración de lo que se llamará América y el Caribe en una economía mundial; esto generó una nueva estructura social y nuevas relaciones, produciendo a su vez, nuevas formas de ubicarse en el mundo y por ende nuevos procesos de construcción de identidades. Segundo, subordinación de los esclavizados, como consecuencia de imposición de identidades: conceptualización y rol de estos como inferiores; y tercero, generación de diversas formas de resistencia y participación en esta nueva estructura socioeconómica por parte de los individuos o grupos subordinados.

Se impone la racionalidad moderna en América (Mignolo 2000; Quijano 1992), vinculada con el concepto de progreso y basada en la idea de la razón como manera absoluta y total de conocer el mundo. Un mundo centrado en la supremacía de Europa que se imponía en contra de la diversidad, negaba los patrones culturales y tecnológicos y se dirigía hacia la universalización y homogeneización.

Los sectores dominados respondieron a esta situación de diversas formas, algunos intentaron acceder a los espacios de poder de los colonos y se crea la necesidad de europeización (Quijano 2000), hecho que eventualmente va a explicar el concepto del mestizaje y su uso ideológico en la conformación de las repúblicas. Otros asumieron una posición activa ante estas subjetividades impuestas. No podemos hablar de una adopción

países europeos (revoluciones agrarias, consolidación de un sistema social nuevo, guerras civiles, surgimiento de la burguesía en detrimento de las monarquías y el orden feudal [(Barrington y 1976)]), en el establecimiento del capitalismo.

³⁵ Partiendo de esta relación entre esclavitud y capitalismo, nos parece importante resaltar el planteamiento hecho por el filósofo afroamericano W.E.B. Du Bois acerca de los intereses económicos que sustentaron la esclavitud y su posterior abolición, en contraste con relatos argumentativos basados en la razón o en la moral. Du Bois argumenta lo que hoy nos parece obvio, que el surgimiento y crecimiento de la trata de esclavizados africanos la fomentó el beneficio económico que aquella le traía a Europa, y consecuentemente a las colonias que la perpetuaron. Además Du Bois Resalta la contradicción que la práctica de la trata negrera traía consigo, puesto que no correspondía con los principios morales -la libertad como bandera de verdad-, que se amparaban para la época en Europa. La esclavitud es un problema económico, no racial, pero que escoge sustentarse ideológicamente en esta última y de la cual devienen consecuencias en la construcción de identidades futuras. Años después, en el Caribe se retomaron estos planteamientos y se solidifica el argumento con el desarrollo de la lógica rentista de la esclavitud que desmonta el historiador trinitario Eric Williams al analizar las plantaciones azucareras de las islas del Caribe, especialmente las colonias inglesas (Williams 1973).

³⁶ Indígenas y blancos pobres, también formaron parte de la institución esclavista en América, pero en mucha menor cuantía.

completa, ni pasiva de los elementos ideológicos, impuestos a través de la racionalidad moderna por parte de los pueblos indios o grupos de africanos y sus descendientes, puesto que implica desmerecer el carácter agencial en la constitución actual de culturas propias. Se generaron a su vez lógicas de resistencia que fungieron como agentes de cambio y productores de culturas como un fruto nuevo en tanto (re)creado.

Esta forma de pensamiento racial, ha influenciado de manera determinante en la articulación del discurso colonial utilizado para abordar la cultura de los pueblos afrodescendientes. Hemos visto que los estudios que siguen esta lógica racial han perpetuado el pensamiento formado en el siglo XV, desembocando en enfoques folcloristas y en algunos casos racistas y estereotipantes. Este discurso colonial se ha consolidado, en la mayoría de los países latinoamericanos, a través del uso ideológico del concepto de mestizaje, como noción unificadora de la sociedad nacional, imposibilitando que la diversidad cultural, característica de estos países, sea reconocida como realidad.

Queremos analizar la construcción de las identidades de una población afrovenezolana que posee una génesis fundacional particular, la de haber sido concebida como un espacio legal, libre y colectivo para descendientes de africanos, conocido en la literatura histórica como pueblo de negros libres. La pregunta la hacemos desde una postura que presupone las identidades como formas de resistencia y reafirmación cultural, dentro de un contexto de desigualdad que busca la homogenización e invisibilidad cultural de los grupos.

Nos interesa comprender la construcción de las identidades en Curiepe desde su accionar como descendientes de africanos, y desde el ejercicio de resguardo de estos elementos culturales ante los intercambios socioculturales que estos han experimentado, considerando interacciones que partían de la búsqueda, recuperación y/o mantenimiento de la libertad colectiva y legal de individuos como clave interpretativa, que por su origen cultural y su signo corporal estaban destinados a la servidumbre.

Planteamos el problema desde una dimensión que resalta el sentido de las relaciones sociopolíticas que se generaron en la colonia, y las consecuencias producidas posteriormente; donde ha prevalecido una estructura sociopolítica piramidal que ha ubicado a las poblaciones afrovenezolanas en los segmentos más bajos de la sociedad, y que luego, por dinámica interna de los países latinoamericanos y caribeños y la conformación de los estados nacionales, se perpetuó la situación de desventaja producto de la continuidad colonial. Planteamos un estudio del sentido resultante de las relaciones con el otro, que nutren las identidades que se gestan en la dinámica por el poder, donde

han estado inmersos estos individuos y que muestre cómo, “también las prácticas y percepciones políticas construyen identidades” (Grueso Castelblanco 2000: 97).

III IDENTIDADES POLÍTICAS

Existe cierta relación entre las dinámicas identitarias y las de resistencia cultural, lo cual ha hecho que los procesos étnicos y culturales hallan pasado a entenderse también como fenómenos políticos (Cohen 1974; Segato 1998). En ese sentido, debemos definir cómo entendemos estos dos procesos –identidades políticas y resistencia cultural-, y su interrelación para la comprensión del quienes son los curieperos actualmente.

Aunque estamos conscientes que no todos los grupos subalternizados exponen identidades cuestionadoras y críticas ante procesos de desigualdad social, homogeneizantes o invisibilizadores, en este trabajo privilegamos un enfoque de las identidades que da cuenta de la construcción de nociones de sí que van en pro de la reafirmación de grupos que se encuentran en desventaja estructural. En ese sentido, entendemos las identidades políticas como las acciones, estrategias y prácticas que son agenciadas por grupos diferenciados culturalmente en pro de su reconocimiento y reivindicación social ante discursos invisibilizadores o totalizadores (Hale 1997; Schiller 1997). Esto redundando en procesos de cohesión interna guiados por ideologías e intereses propios que implican prácticas políticas bien sea de oposición o bien negociación. De esta manera, consideramos que las identidades políticas están localizadas, lo que implica “... una memoria social, una consciencia y una práctica distintivas, así como un lugar dentro de la estructura social” (Hale 1997: 568). Dado su carácter contextual las identidades políticas pueden ser cambiantes, ambiguas, contradictorias y hasta difusas pues se orientan hacia la búsqueda del reconocimiento a ser diferente. Como señala Angélica Nández en el texto de Flórez Flórez:

“...gracias a la deconstrucción radical del mito de la identidad como algo esencial, inocente, unívoco y coherente, la identidad dejó de ser lo que ‘somos’ esencialmente como resultado de un acto fundante, y pasó a ser aquello que asumimos a diario y constantemente, mediante la actuación y confirmación permanente de esa identidad” (Flórez Flórez 2002: 21).

Por otro lado, resistencia cultural la entendemos como la persistencia de grupos culturales a pesar del influjo homogeneizante de cualquier dominación imperial y la globalización, que no requiere necesariamente de políticas intencionales y explícitas de oposición cultural. Partiendo de Marshal Salhins la resistencia cultural es la forma más global de diferenciación histórica; es una expresión de los grupos culturales que no ha

sido institucionalizada como forma específica de acción contra los mecanismos de la sociedad en sus diversas formas homogeneizantes, sino que obedece a las prácticas mismas de los grupos étnico-raciales, incluso de forma cotidiana y simbólica (Sahlins 1999: XVI).

Para nosotros estos procesos de persistencia implican también procesos de reconfiguración cultural que tienden no solo a la oposición sino también a la negociación con miras a un objetivo último que es la continuidad de la cultura. “Esto no es tanto la cultura de la resistencia como la resistencia de la cultura” (Sahlins 1999: XVI). Es decir, implica no una re-acción ante mecanismos de poder, sino una racionalidad interna que se va construyendo cotidiana y simbólicamente por los individuos, para sortear los influjos de fuerzas sociales, económicas y políticas por parte de conglomerados culturales más grandes como los Estados y hasta las fuerzas transnacionales y globalizantes (Featherstone 2009).

La relación que los Estados coloniales y republicanos han sostenido con los grupos que lo constituyen, se entiende cada vez con mayor ímpetu como una relación productora de alteridades y diferencias (Segato 1998), que se plantean en el plano del poder, del reconocimiento, de la reivindicación, de la visibilidad, de la justicia, etc., es decir, en el plano de lo político.

A partir de esta categoría de resistencia cultural pueden verse por un lado, las tensiones derivadas de las lógicas homogeneizantes de los Estados, bien sea para exterminar las diferencias, incorporarlas o bien para hacer uso de ellas; y por el otro lado, la respuesta, pasiva o no, de aceptación o no, negociada, apropiada, etc. de los grupos diversos a lo interno de esos sistemas nacionales, transnacionales o globales. Nuestro interés es explorar qué tipo de respuestas escogen las poblaciones afrovenezolanas, o más específicamente los curieperos para darle continuidad a su cultura y ostentar sus identidades.

Las identidades adquieren sentido, cuando entran en intercambio con un grupo en contraste, en juego de poder, dominación, resistencia, sumisión, igualdad, fusión, etc.; donde esas relaciones entre los grupos, crean la necesidad de usar ciertos posicionamientos para reafirmarse y/o generar acciones de diferenciación, afirmación y/o reivindicación ante los demás grupos y ante la sociedad envolvente. El uso político de las identidades permite a los grupos afirmarse como segmento culturalmente diferenciado en la estructura de la sociedad; es una exigencia a participar como ciudadanos en tanto diferentes, en este caso y atendiendo a los discursos actuales para nombrar a los sujetos descendientes de africanos, en tanto afrovenezolanos, y más específicamente en tanto

curieperos, descendientes de negros libres, es decir, con un relato particular de su memoria social, localizado y contextualizado.

Sostenemos que los procesos de resistencia cultural tienen fuerte relevancia –aunque no son los únicos–, para entender la construcción de las identidades de poblaciones colonizadas y poscolonizadas que conservaron su diferenciación cultural. La creación de mecanismos orientados hacia contener una posible amenaza homogeneizante de los elementos que son producidos, reproducidos y manejados por el grupo, constituye una forma de construcción de identidades, que en este caso, es de orden política.

Al mismo tiempo estos procesos de resistencia son equiparables a la construcción de nuevos elementos, relaciones, símbolos, discursos, acciones, interacciones, etc., que dan cuenta de los contenidos de la cultura, lo que nos lleva a entender la resistencia cultural no sólo como respuestas violentas y directas a amenazas físicas y simbólicas, sino como la posibilidad de construcción y continuidad cultural que puede expresarse en el ámbito de lo religioso, lo ético, lo político, lo económico, etc. Estas expresiones culturales pueden consolidarse en un nuevo esquema de posicionamientos identitarios. Resistencia cultural se entiende en este trabajo entonces de manera más procesual, como una forma de reconstrucción, reafirmación y continuidad.

Por otro lado, no es posible equiparar los procesos de construcción de identidades solo con relaciones asimétricas, en su modalidad de enfrentamiento ante un grupo dominante, como una única fórmula para comprender los procesos de definición de las poblaciones afrodescendientes. Existen modalidades también que se orientan hacia las articulaciones, negociaciones y las inserciones con y ante el poder asimétrico y también simétrico. El objetivo es el mismo, el resguardo, la continuidad cultural y el reconocimiento desde la diferencia. Podemos encontrar situaciones en la que se hallen otras formas de constituir categorías de adscripción, sobre todo en situaciones de menor corporización, violencia o desigualdad. En otras palabras, no necesitamos hacer mención de insubordinaciones, rebeliones, homicidios, etc., llevados a cabo por población afrodescendiente para extraer de allí elementos que definirán quiénes son; podemos mirar en detalle otras formas de estar en el mundo, y en éste caso de estar sub-alterno para comprender qué dicen estas de las personas que la practican.

Nos interesa por lo tanto comprender las identidades que resultan de los procesos de inserción social que han vivido las poblaciones afrovenezolanas, en especial, los curieperos, con el fin de garantizar su continuidad biológica y cultural desde la conciencia étnico-racial, y las posibilidades de uso, reproducción y transformación de sus componentes culturales. Es decir, el uso consciente de categorías identitarias como

mecanismo de producción de representaciones colectivas y de prácticas de resistencia cultural.

En fin, hablamos de identidades políticas como el escenario simbólico, discursivo, incorporado y accionado, a través del cual se expresan motivos de reivindicación del estado de existencia de un grupo, construido desde la consciencia de alteridad, producto de la subjetividad que nace de las relaciones existentes dentro de la lógica estructural de dominación-resistencia, la cual permite la reafirmación y diferenciación cultural, la petición explícita de derechos con el fin de adscribirse en la sociedad con un perfil propio y claro que varía en el tiempo y el espacio; y se ajusta de acuerdo a los actores involucrados en los procesos multiculturales y a los intereses del grupo, distinguiéndose la diversidad dentro de la diversidad, sin plantearse los esquemas fijos y globalizadores de las “nuevas identidades políticas transnacionales” (Segato 1998).

Es en la interacción social, en la dinámica por el poder, donde las identidades políticas se construyen. La pelea por la afirmación cultural, la reivindicación sociocultural y económica, la transformación de la estructura sociopolítica a partir de la innovación y la creatividad, es decir la agencia y la resistencia cultural como elementos fundamentales, para entender las identidades políticas en las poblaciones afrovenezolanas.

IV MEMORIA SOCIAL

En este apartado exploraremos las definiciones que se han elaborado en torno al concepto de memoria social que, como vimos nos resulta central para la comprensión del funcionamiento y la construcción de las identidades políticas afroamericanas. Además nos proponemos mostrar su articulación con la religión como otro relato aglutinador que ha usado la diáspora africana para recrear sus culturas. Examinaremos brevemente los debates centrales que se han tejido en torno al concepto de memoria y su relación con lo colectivo, lo individual, la historia, el poder, así como con los procesos de formación del Estado.

En las últimas tres décadas el interés académico por la memoria ha dado un vuelco importante. El abordaje de este ámbito es cada vez mayor y desde variadas disciplinas de las ciencias sociales. Esta interdisciplinariedad impide estatizarla a partir de conceptos esenciales por ser un campo no paradigmático (Olick y Robbins 1998), que permite acceder a diversas explicaciones de la sociedad.

Los procesos asociados a hechos traumáticos, violentos, enfrentamiento entre sociedades a causa de desigualdades políticas, han sido un campo propicio para el estudio de las relaciones entre la memoria y el olvido. Se ha alcanzado un campo de trabajo para la comprensión de la política del recuerdo denominado “*memory studies*”, el cual abarca las relaciones entre memoria, política y cultura, los énfasis comunicativos actuales y sus modos de representación y comercialización.

Los debates que se han generado alrededor del estudio de la memoria pueden agruparse en un primer momento en dos grandes bloques. Una discusión que se centra en el carácter individual y psicológico de la memoria, y otra que se enfoca más bien en el plano de lo colectivo y lo social. Otra discusión que ha atraído a variados estudiosos es la que contrapone a la memoria y a la historia como fenómenos opuestos. Así mismo, las disertaciones sobre la política de la memoria y las relaciones de poder asociadas a las representaciones del pasado, ha sido insumo para el trabajo heurístico.

Para la primera discusión, los estudios pioneros del sociólogo francés Maurice Halbwachs marcan un punto de inflexión en el abordaje psicologista de la memoria. En su estudio clásico de los Marcos Sociales de la Memoria, Halbwachs fundamenta la reconstrucción de los recuerdos en los grupos donde se participa, ofreciendo una forma de recordar ubicada en el afuera, que se adapta y toma la perspectiva temporal de los otros, al seleccionar, clasificar y ordenar los repertorios del pasado según los parámetros que ofrecen esos marcos sociales de los que se es parte (Halbwachs 2004 [1925]).

Para este autor, las reconstrucciones del pasado se sintonizan constantemente con el presente al entrar en juego con las ideas, recuerdos y olvidos predominantes. Halbwachs hace un estudio no solo de la memoria y el recuerdo, sino de la propia sociedad desde la mirada particular de los procesos nemotécnicos, a los cuales les proporciona una especie de ritmo al detallar diferencias en las maneras de vivenciar el tiempo, el espacio y los objetos. Es una reflexión sobre la perdurabilidad de todos ellos dependiendo de la determinación social en la que se encuentren, es decir, Halbwachs le adjudica un carácter encarnado, perceptual y colectivo a las reconstrucciones que hacemos del pasado (Halbwachs 2004 [1925]; 2004[1968]).

Otro eje fundamental en esta discusión es la relación que existe entre memoria e historia. El intelectual francés Pierre Nora indica que la memoria es auténtica, no es lineal, espontánea, es una forma de conocimiento inconsciente, mientras que la historia es una representación del pasado distante, mediada, e incompleta (Nora 1989). Para Nora la historia se encuentra dominada por la autoridad científica, siendo una amenaza para la reproducción de la memoria. Esta última es “una iluminación de la discontinuidad” (Nora

1989:6) que pasa por procesos de selección y multiplicación de acuerdo a la vivencia presente.

En este trabajo esperamos trascender estas discusiones binarias entre historia y memoria y entre lo individual y lo social, siguiendo los planteamientos de Ana Alonso. En ese sentido, el concepto de memoria social del cual nos basamos es aquel que toma en cuenta los procesos, proyectos y las políticas involucradas en la producción del recuerdo (Alonso 1988). Para esta Alonso la memoria no es una mera colección de imágenes y recuerdos, ni una reserva superorganizada, pre-existente de repertorios de imágenes ni ideas, sino es un proceso colaborativo y creativo que conecta el pasado con el presente, por lo cual no es una mera recolección de eventos, sino una “reconstrucción retrospectiva” (Boyarin 1994:3). “La memoria social es parte integrante de la construcción del significado social. Los grupos sociales forman imágenes de sí mismos en relación con un conjunto de acontecimientos fundadores y recreando el vínculo con un pasado colectivo en una ceremonia pública, así como en la vida cotidiana” (Ricoeur 1978 en Alonso 1994: 40). Es por ello que en este trabajo nos preocupamos por entender los aspectos polimórficos, sociales, intersubjetivos e incorporados y las diferentes prácticas de significación y representación que sobre los recuerdos se producen, en este caso, las que se han generado en Curiepe en las últimas generaciones hasta el presente (Alonso 1988; Boyarin 1994; Connerton 1989; Zemon Davis y Starn 1989).

Por otro lado, los procesos inherentes a la formación del Estado-nación, las etnicidades y los problemas de las identidades han sido también un motivo para tocar el tema de la memoria. De esta manera, se ha trazado un vínculo con los procesos identitarios y su sustentación a partir de repertorios del pasado. Los estudios que abordan esta relación han consensuado la importancia de la memoria en la construcción de los nacionalismos, lo que ha permitido comprender los vínculos entre poder y agrupaciones culturales, étnicas y nacionales (Alonso 1994; Corrigan y Sayer 1985). Si seguimos la definición de la nación como una “comunidad política imaginada” la memoria cobra valor por el uso, la selección y transformación de los relatos del pasado como sentidos unificadores de conglomerados nacionales (Alonso 1988; 1994; Anderson 1993; Boyarin 1994), que permiten “imaginar” la colectividad a través de elementos comunes.

Por otro lado, así como se hacen relevantes los procesos colectivos del recuerdo para alzar mitos de origen, descendencia común, sucesos compartidos, entre otros, en el establecimiento de la nación (Smith 1986), la memoria social también juega un papel fundamental en la construcción de relatos de las minorías que no se encuentran representadas en ese gran relato nacional. Lo cual resulta propicio para comprender el relato que como comunidad política afrodescendiente y libre tienen los curieperos

actualmente. La memoria colectiva crea y sostiene proyectos homogeneizantes de Estados-nacionales y configura identidades sociales (Corrigan y Sayer 1985); y también crea y sostiene relatos más pequeños de procesos de grupos minoritarios. También existen intentos de construcción de Estados nacionales que establecen rupturas y quiebres con el pasado que los llevan a procesos de unificación renovados, tras historias comunes de conflicto y violencia que les generan vergüenza y humillación.

Existe por tanto un uso selectivo del recuerdo y del olvido, de las conexiones entre pasado y presente; estrategias que no solo se circunscriben a las grandes comunidades políticas como los Estados nacionales, sino que alcanzan a pequeños conglomerados étnicos y culturales que se encuentra dentro de la nación. Existen, siguiendo a Alonso “tradiciones selectivas” (Alonso 1994:389) escogidas por los grupos hegemónicos que le dan preponderancia a unas narrativas sobre otras, a unos actores sobre otros, a espacios y tiempos sobre otros.

El uso de la memoria en el ámbito de la producción de comunidades políticas imaginadas nacionales o locales, puede dirimirse en binomios que apuntan a la reconfiguración de las relaciones pasado-presente como por ejemplo el binomio “ruptura y continuidad” o “distancia y proximidad” de relatos o representaciones sobre el pasado (Alonso 1994:389), que se articulan en función de los discursos hegemónicos del presente y de las identidades políticas que emergen.

Como se argumentará en el capítulo histórico y etnográfico, estas dinámicas de la memoria en la escala nacional también operan en la formación de comunidades políticas locales. En este sentido demostraremos como la memoria social en Curiepe genera un discurso particular que compete, reproduce y transforma el relato histórico totalizador de la nación sobre el mestizaje y sobre lo negro o lo afrovenezolano, para crear y seleccionar su propias representaciones temporales del pasado y mitos de origen. Al mismo tiempo veremos como los curieperos imagina rupturas con otros relatos étnicos y sociales que no parecen dar sentido a la construcción de sus identidades actuales como descendientes de negros libres.

De esta manera, resaltamos el papel de la memoria social producida en comunidades políticas locales, como un mecanismo de ruptura ante la producción de tropos étnicos, raciales y de género homogeneizantes de los Estados-nacionales (Alonso 1994), en tanto se construyen, jerarquizan, incluyen y excluyen selectivamente otros relatos para darle sentido al conglomerado local. Sin embargo, en el juego mismo del proyecto nacional, como por ejemplo los Estados nacionales multiculturales, consideramos la existencia de relatos locales que pudieran estar en consonancia con las categorías identitarias que el

Estado nacional produce. Si el sentido que estos tropos étnicos, raciales y de género entra en consonancia con un discurso de inclusión de la diferencia, ¿cómo se articulan las memorias e identidades políticas locales a este gran relato? Siguiendo a Alonso, ¿podrían las representaciones del pasado local de estas comunidades políticas revalorizarse, transformarse, jerarquizarse en función de esta lógica inclusiva?

No podemos perder de vista que la gradación de los recuerdos resultante de la esencialización propia de los nacionalismos sigue siendo una amenaza para la comunidades políticas locales en tanto sigue existiendo una competencia por privilegios y prerrogativas sociales, los cuales son redistribuidas de acuerdo a los relatos jerarquizados que el proyecto nacional privilegia (Alonso 1994; Williams 2006 [1989]). Es así como, estos relatos identitarios locales, basados en la recuperación de su pasado particular, aunque puedan entrar en sintonía con los grandes discursos de inclusión nacional, corren el riesgo de ser homogeneizados ideológicamente en la idea de la nación (Boyarin 1994). Para el caso particular que nos ocupa, el de Curiepe y el uso que los líderes culturales y comunitarios le dan a su pasado fundacional, ¿será este un ejemplo que contraviene las aseveraciones de Boyarin en tanto existen grandes esfuerzos de esta población por participar de un relato diferenciado aunque inclusivo de la nación? ¿Al explorar cómo los diálogos, rupturas, negociaciones entre la memoria nacional y la memoria local se producen, no estaríamos comprendiendo las lógicas de poder usadas por las minorías, en este caso étnicas, para reafirmar sus identidades políticas? (Alonso 1988).

Estos aportes orientan nuestra interpretación sobre el rol de la memoria en la formación de la comunidad política afrodescendiente y libre de Curiepe, de la cual se ha construido el relato identitario a partir de la selección y producción de jerarquías étnicas y raciales. Analizaremos la construcción de pasados contra-hegemónicos que sirven para legitimar categorías sociales de distinción y de cohesión interna. Veremos como las memorias que actualmente se producen en Curiepe sobre su pasado colonial y postcolonial permiten legitimar reproducir y o crear nuevas jerarquías étnicas, de clases, en consonancia con los propios discursos producidos por el Estado. En ese sentido sostenemos que la memoria también funciona para imaginar y consolidar comunidades políticas locales en el pasado y en presente, que si bien han estado articulados a los proyectos coloniales y postcoloniales del Estado nación, tienen sus propias particularidades y construcción contra-hegemónicas.

Siguiendo con la exploración de los debates en torno a los abordajes teóricos sobre la memoria, la pregunta, ¿dónde reside esta? ha sido otro aspecto ampliamente discutido.

En nuestro caso parece ser fundamental esta pregunta en tanto la vinculamos con los aspectos tanto simbólicos como materiales de la religión en Curiepe.

La multiplicidad de sitios donde lo temporal es evocado, en sus diversas intersecciones entre pasado, presente y futuro, ha sido discutido desde las instancias más mentalistas, pasando por el plano material y monumental de edificaciones, archivos, museos, estatuas, hasta el plano más procesual, simbólico e ideológico, como las conmemoraciones, los paisajes, los cuerpos, los relatos, las ceremonias, las imágenes, las narrativas, entre tanto otros.

Pier Nora por ejemplo, hace una crítica de la “memoria archivo” almacenada y sistematizada en grandes repositorios de información, así como la dificultad para acceder a ella desembocando más bien en el olvido. Bennett ha prestado atención al lugar que ocupan los museos y las prácticas expositivas en tanto son espacios de representación que se conjugan con discursos más o menos universalistas (Bennett 1995). Así mismo ha existido interés en las políticas de conmemoración (Connerton 1989; Gillis 1994a; Nora 1989) y en la construcción de monumentos (Davis 1994) como artefactos mediadores y moldeadores de la memoria.

Otro repositorio de la memoria está en las narrativas. Al hablar de narrativas nos adentramos en el terreno del saber, del conocimiento y de la verdad, pero también en el terreno de quién detenta esas instancias. Las intersecciones entre estas dimensiones, el uso del conocimiento y de las representaciones del pasado por parte de grupos minoritarios, ha sido el interés de varios autores, quienes han destacado la carga contrahegemónica que posee el manejo de estos entre grupos en desventaja estructural (Alonso 1988; Trouillot 1995). La consciencia sobre el pasado y la construcción de este por parte de comunidades subyugadas es una poderosa área de trabajo entre quienes proponen un modelo de la memoria social articulado con los contextos históricos coloniales y postcoloniales (Price 1991a; Rappaport 1990; 1994; Smith 2004).

Para este trabajo, esta propuesta se articula de manera armónica con lo encontrado en Curiepe pues, el relato reivindicador de los orígenes históricos y culturales de la población, parece constituirse como un posicionamiento identitario ante los discursos nacionales sobre Curiepe y sobre la negritud o afrodescendencia. Por ejemplo, al hablar de los “efectos de verdad”, Alonso explora las estrategias discursivas usadas por las personas en las narrativas para crear sus propias representaciones. Al mismo tiempo esta autora se interesa en las luchas y negociaciones que se producen entre las narrativas oficiales y las locales sobre el pasado, explorado a su vez los espacios intermedios de

creación de historias contrahegemónicas (Alonso 1988). El silencio también ha tenido su lugar en los análisis sobre la memoria y su relación con el poder, por ejemplo Trouillot, antropólogo haitiano recientemente fallecido, enfatiza la importancia de los silencios a la hora de construir las narrativas sobre el pasado. En ese sentido le presta mucha atención al poder en tanto permite identificar desigualdades en la producción de las representaciones del pasado, la inclusión o no de eventos, el silenciamiento de sucesos y no de otros, etc. (Trouillot 1995).

Richard Price, también reflexiona sobre el poder para analizar la producción, circulación y control de relatos históricos, así como la relación entre autores y sujetos históricos. Para Price, la construcción de los sujetos históricos es tomada en cuenta a la hora de comprender la no linealidad en los mecanismos de recuperación del pasado. También se interesa en explorar las distintas formas que adquiere el relato histórico, para acceder al significado que la historia posee en el presente (Price 1991a; b). Rappaport nos habla de los historiadores locales y los niveles de subjetividad implícitos en la percepción y producción de la historia por parte de estos sujetos. Estas reflexiones hacen que se evidencie la ambigüedad, la inaprehensión y el carácter yuxtapuesto de la memoria (Rappaport 1994). Rappaport advierte las implicaciones de compromiso social y militancia que posee el uso de la memoria, en tanto muestra como los sujetos retoman los relatos históricos hegemónicos que se encuentran en los archivos, como se apropian de la noción lineal y evolutiva de tiempo y los transforman en cronologías con sentido propio que invitan a la acción.

Ahora bien, en medio de estas reflexiones y a los efectos de este trabajo, parece inexorable hacer una conexión entre identidad y memoria, y más aún entre las políticas ejercidas en el ámbito de estas dos nociones. Tal y como lo dice Gillis en la introducción de su libro: “Si la memoria tiene su política, también la tiene la identidad”³⁷ (Gillis 1994b:3). Como hemos visto la memoria tiene un papel configurante en las identidades sociales y políticas. En el apartado anterior titulado Identidad y Cultura, vimos que los posicionamientos identitarios son variados dentro de un marco general que es proporcionado por la cultura, lo que permite inferir de esto el carácter selectivo de las identidades (Gillis 1994b). De esa misma manera, hemos señalado el carácter selectivo y jerarquizador de los recuerdos y los olvidos. La memoria no es evocada indistintamente, sino que se seleccionan repertorios y representaciones del pasado para proporcionar significados que dan cuenta de una realidad presente, a partir de marcos sociales existentes. En otro sentido, encontramos que diversos autores vinculan la selección, jerarquización, encarnación y transformación de los recuerdos a procesos ideológicos, subjetividades grupales e individuales, relaciones de poder, relaciones socioculturales,

³⁷ Traducción nuestra.

entre otros, al igual que sucede con los posicionamientos identitarios (Williams 2000[1977]), mostrando de esta manera una vinculación importante entre memoria e identidad en tanto son relatos de significación que cambian constantemente y que en el caso de las identidades estas se legitiman sirviéndose de repertorios del pasado.

En ese sentido, en este trabajo vamos a definir a la memoria social como las formas locales de interpretación histórica. Es la reelaboración, transformación y actuación de hechos pasados en la conformación de las identidades y otros procesos socioculturales. Produce nociones colectivas jerarquizadas del recuerdo y del olvido que se construyen de hechos pasados en función a las relaciones sociopolíticas de los grupos y las dinámicas de poder en torno al manejo de conocimiento, el estatus racial, de género y económico en el presente. Al hablar de memoria social de esta manera, estamos basándonos en los planteamientos de Alonso, quien considera las implicaciones ideológicas y las funciones sociales que tiene el recordar y el olvidar, sobre todo en grupos y comunidades coloniales y poscoloniales (Alonso 1988; 1994).

En este trabajo entonces nos diferenciamos de las indagaciones que se hacen sobre la tradición oral, en tanto no nos interesa necesariamente recuperar en forma narrativa, las memorias preservadas del pasado de las comunidades afrovenezolanas, sino comprender las selecciones jerarquizadas que los individuos y la comunidad hacen de sus recuerdos y de sus olvidos. Así mismo, los significados que esos recuerdos tienen en tanto son usados en el presente, para dar sentido del quiénes son en la actualidad. En otras palabras, nos preocupamos por las implicaciones ideológicas que tiene el recuerdo en las relaciones de poder de grupos subalternizados y sus implicaciones en los procesos de construcción de identidades, en este caso, en su interrelación con narrativas y prácticas religiosas que funcionan como marcos evocativos de los recuerdos, por ser estos centrales en la reconfiguración de las poblaciones de origen africano en las Américas y el Caribe.

V LA RELIGIÓN Y SU ROL CONFIGURADOR DE LA CULTURA Y DE LO SOCIAL

En este último apartado daremos cuenta del rol que posee la religión en la (re)creación y configuración de las culturas afroamericanas. Mostraremos los vasos comunicantes entre religión e identidad como ámbitos que se engranan para ofrecer tramas de sentido que emanan de la cultura. Las diversas formas colectivas que toma la expresión religiosa serán exploradas brevemente para comprenderlas como el escenario evocador de la memoria en tanto marco social del recuerdo y del olvido. En este apartado analizaremos el rol de la religión como configurador de la cultura y de los procesos

sociopolíticos en las comunidades afrodescendientes. Así mismo veremos su importante vinculación en la construcción de las identidades de la diáspora africana. Destacaremos el valor de las formas de expresión religiosa a través de las ceremonias y actos festivos, en tanto son espacios centrales en la performance de las identidades de las poblaciones negras en Venezuela.

En la literatura que relaciona los procesos identitarios y la religión podemos observar coincidencias en algunos autores acerca de la fuerza y permanencia de la religión en las culturas, a pesar de las transformaciones sociopolíticas que suelen experimentar las sociedades (Geertz 2000; Pollak-Eltz 1994b). Igualmente, varios estudiosos consideraran a las manifestaciones religiosas como mecanismos para declarar o definir las identidades, tanto de naciones enteras como de grupos diferenciados, que forman parte de esas unidades nacionales, es decir, en su uso como expresión de identidades políticas dentro de la sociedad nacional:

“<la religión se tornó globalmente disponible como fuente de declaraciones de identidad colectiva> (Robertson 1991: 289), me gustaría agregar que eso ocurre no solamente para marcar simbólicamente la unidad de algunas naciones sino también la formación de grupos diferenciados dentro del confinamiento de las fronteras nacionales” (Segato 1997: 7).³⁸

Es como si la cristalización cultural se entrelazara alrededor de los fenómenos religiosos, los cuales son a su vez el sustento cultural de las identidades (Barabas 1992; Bartolomé 1997; De la Torre 2001; Pollak-Eltz 1994b; Segato 1991; 1997). Lo religioso se constituye así como un elemento que da sentido a formas de organización social (Navarrete 1995), puesto que es a partir de esta última, que se ordena el mundo social, político y económico. Esta fuerza articuladora y capacidad para sustentar las acciones de los individuos dentro de todos los ámbitos de la vida, se produce al poder responder las preguntas axiomáticas y trascendentales de la vida de un grupo desde los sistemas religiosos, ya que ofrece sentido a las acciones, pensamientos, ideas, valores, relaciones de los individuos que conforman una determinada cultura.

La producción simbólica en el espacio de lo religioso, -ceremonias, rituales, desfiles, fiestas- es de gran magnitud y tiene lugar en medio de un amplio despliegue público de interesados, que no sólo incluye a los actores locales involucrados sino que abarca nuevas formas de interconexión más amplias que, procesos como el turismo, los medios masivos de comunicación, la industria del entretenimiento, políticas de identidades nacionales h unificación étnica, etc. han traído consigo. En este sentido, una de las

³⁸ Ver los hechos acaecidos en Curiepe en julio de 2009, para entender la adscripción de éstos en la sociedad nacional desde los componentes religiosos apropiados y como forma de protesta ante hechos que consideraron perjudiciales hacia la localidad.

dimensiones del ámbito religioso es su capacidad para servir de escenario para la interacción, el encuentro con el otro y por ende como espacio de reafirmación o transformación de las identidades de una sociedad.

Existen amplias discusiones teóricas en la literatura antropológica y en la de disciplinas afines en torno a la definición y categorización de las formas que toma la expresión religiosa: eventos, rituales, prácticas, representaciones o “formas festivas” (Guss 2005), entre otras. El asunto se complejiza cuando se aborda el caso en América Latina y el Caribe dado el carácter híbrido de sus sociedades y las imposiciones culturales derivadas de la conquista.

Para abordar una gama de eventos colectivos, públicos y masivos (desfiles, fiestas de santos y vírgenes, funerales y entierros, juegos deportivos, ferias y festivales, matrimonios, etc.), encontramos desde las discusiones densas sobre los rituales y ceremonias, pasando por denominaciones menos cargadas de tradición académica como eventos o formas festivas y/o religiosas, a los cuales se les califica de sagrados, serios, cerrados en contraposición de los paganos, no formales, abiertos, etc., hasta llegar a discusiones orientadas hacia el carácter fundamentalmente híbrido de estos espacios (García Canclini 1989); o caracterizarlos como respuestas de las formas tradicionales y locales a la modernidad y a la acción arropadora de la globalización (Appadurai 2001); o finalmente como una manera de sortear los procesos económicos asociados al capitalismo a partir de procesos de apropiación que estos eventos colectivos proporcionan.

Nos inclinamos por entender estos escenarios de intercambio simbólico como ceremonias y eventos religiosos-festivos que implican la posibilidad constante de construcción, práctica y reconstrucción cultural de las poblaciones afrodescendientes, donde se articulan racionalidades propias que juegan la dinámica política de las sociedades de las cuales forman parte

“...los grupos usarán una forma festiva para desplazar la manera de contar la historia, para repensar los límites de la comunidad o para reconsiderar los temas de raza y etnicidad o sexualidad...” (Guss 2005: 19).

Es por ello que queremos destacar el carácter reafirmante de las ceremonias y los eventos religiosos-festivos dentro de las poblaciones afrodescendientes, los cuales son en su mayoría el emblema de distinción, dado entre otros aspectos, a la continuidad en el tiempo en su celebración. Por lo cual creemos que lo religioso-festivo es un escenario de reafirmación y construcción de identidades (Diez Hurtado 2000; García 2006a) en tanto las identidades están asociadas a lo religioso y a la vez son mediadas por este.

“Pienso en las fiestas anuales, en los rituales colectivos, en las danzas: su importancia como momentos en que se renueva la identidad y el sentido de pertenencia al grupo...” (Bonfil Batalla 1987: 193).

Por lo tanto se interpreta como un escenario de resguardo cultural, continuidad, reafirmación o de resistencia, el cual se convierte en una especie de nervio que contrarresta, interactúa, negocia con las fuerzas de homogeneización cultural de la sociedad global. Esto implica dinamismo a lo interno de la configuración religiosa en detrimento del estatismo, dado que las modificaciones, los acomodos, las transformaciones que dentro de éste ámbito se producen son también un continuo de acomodos y transformaciones dentro de las relaciones sociales. Es un ejercicio cotidiano de resistencia cultural, que como hemos dicho no solo implica defensa sino también construcción y reconstrucción. Visto así, la religión y lo festivo son una forma de expresar la diferencia (Carvalho 1992; 1995; 2003), y en el caso de las poblaciones afrodescendientes, de utilizar emblemas propios, recursos simbólicos, concepciones y usos particulares que dan muestra de sus componentes culturales, para distinguirse dentro del marco de la sociedad nacional, es decir, elementos culturales que se expresan en forma religiosa y en una voluntad que es política (Segato 1997). Al mismo tiempo, también creemos que el uso de símbolos de la religión dominante, apropiados y resignificados se configura como una oportunidad de diálogo que abre la posibilidad de la negociación entre los grupos subordinados y los discursos religiosos hegemónicos. Por lo tanto, la religión es entendida como un fenómeno construido socialmente y que forma parte de las tramas de significado que componen la cultura. Aquí la memoria es un recurso que permite la circulación de significado seleccionados en función de la lógica religiosa y festiva.

Hemos encontrado que eventos colectivos religiosos y festivos asociadas a San Juan Bautista, han sido caracterizados en los estudios sobre la cultura afrovenezolana, como el marcador de identidad por excelencia de estas poblaciones (Liscano 1973). Especialmente a Curiepe se le conoce por los eventos religiosos asociados a esta imagen desde el famoso festival que organiza Juan Liscano en el año de 1948 para la toma de posesión del presidente Rómulo Betancourt. Notamos que en estos estudios se enfatizan la danza, la música y los llamados actos “mágicos religiosos”, como vivos ejemplos de la herencia africana aún vigente en el país. La mayoría de estos trabajos tienden a descontextualizar estos elementos de la lógica histórica y cultural de la cual forman parte, desorbitándolos de tal manera que han contribuido a reforzar estereotipos acerca de los afrovenezolanos que resultan racistas y discriminatorios, como por ejemplo “bailador y tocador de tambor” en tanto cualidades “naturales” y únicas de los individuos que

pertenecen a esta cultura.³⁹ Es necesario balancear el panorama y emprender estudios donde estos elementos sean concebidos como organizadores del sentido de lo social afrovenezolano, de las relaciones políticas, o más aún, como parte constitutiva de una manera de ser, de ver y de concebir la vida de las poblaciones afrodescendientes. Algunos trabajos de forma general se han adelantado a estas conclusiones (Martin 1986; Martín 1983a); sin embargo, poco se ha profundizado en las formas locales y particulares que toman los vínculos entre religión y política en las comunidades afrovenezolanas. En este punto es donde queremos insistir, en el importante rol configurador de lo social que posee la religión para las comunidades afrodescendientes, en tanto permite el intercambio intra e intercomunitario y la reafirmación identitaria en medio de las identidades nacionales homogeneizantes.

VI RELIGIÓN, POLÍTICA Y MEMORIA

Para finalizar, en esta sesión desarrollaremos muy brevemente la relación entre memoria y religión como intersección poco explorada en el campo de los estudios afrovenezolanos. Mostraremos cómo la articulación de estos tres campos, religión, política y memoria, nos permitirán interpretar la construcción y producción selectiva de identidades políticas en el presente de una comunidad descendiente de negros libres.

¿Qué tienen que ver los procesos de construcción paralela de instituciones y prácticas religiosas que se observan en Curiepe desde el siglo XVIII con la memoria social? ¿Cuáles son las implicaciones que tiene la apropiación religiosa de las comunidades afrovenezolanas en los usos que le dan al pasado? Las ceremonias y los eventos religiosos-festivos son un escenario para la producción colectiva de significados, y este hecho social a su vez se constituye en un marco evocador de las memorias sociales en tanto la interacción es su principal característica y permite el encuentro con la alteridad.

El sentido político de las identidades, en algunas comunidades afrodescendientes, encuentra en el contexto de las ceremonias religiosas un lugar de enunciación respecto a las relaciones sociopolíticas que se establecen con los otros. Estas a su vez, son el espacio para la evocación y recuperación del pasado a través de la memoria social, porque implican un mundo apropiado y controlado, implica un ejercicio que transporta la memoria y el bagaje de los ancestros, incorpora sabiduría enriquecedora al reactualizar las ceremonias, que son nombradas a partir del sonido, la plegaria, el canto, el cuerpo. En

³⁹ Para ésta crítica ver entre otros (García 1986a; García 2001b; Ugueto-Ponce 2002).

el caso de los curieperos estos portan la memoria de su origen en las ceremonias religiosas.

Las identidades son afianzadas sobre la memoria y sobre las conmemoraciones religiosas. Al apropiarse de las ceremonias religiosas, reproducirlas en el tiempo creemos que se está haciendo un examen retrospectivo de los orígenes o del pasado particular de los grupos. La historia de las poblaciones afrodescendientes ha estado marcada por el discurso oficial de la historiografía como sujetos subalternos, invisibilizados, homogeneizados, racializados y mestizados. Las ceremonias religiosas nutren la memoria, el recuerdo y las significaciones locales que los grupos poseen sobre los acontecimientos del pasado, a la vez que son el contraste con la historiografía oficial seleccionando y excluyendo algunos repertorios y no otros.

Estos lazos entre religión, política y memoria nos conllevan a hacernos algunas preguntas específicas para nuestro caso etnográfico: ¿Que se está recordando en Curiepe cuando la imagen del Niño Jesús traza una frontera religiosa dentro y fuera del pueblo mientras se realiza una de las ceremonias en su nombre? ¿Qué se está evocando en Curiepe cuando los habitantes del sector La Capilla, repiten orgullosamente que “San Juan Congo” es el verdadero santo de los negros” cuando celebran el velorio de este santo? ¿Qué se está resaltando en Curiepe cuando durante la velada de San Juan Bautista se apela a la fundación del pueblo de Curiepe y la capacidad organizativa de los antiguos fundadores? ¿Qué se silencia en Curiepe cuando poco se habla del origen de los mejores tocadores de tambor que tiene Curiepe? ¿Qué se deja de evocar en Curiepe cuando se resaltan los sujetos libres y no otros actores de la sociedad colonial?

Todas estas preguntas, formuladas luego del trabajo de campo y a la luz de las discusiones sobre la política del recuerdo, nos hacen pensar que Curiepe está regido por la referencia y la vivencia de la tradición religiosa, lo que nos hace concebir a la religión como la encargada de crear los significados correspondientes a los problemas nuevos y específicos que las sociedades contemporáneas tienen (Hervieu-Léger 2005: 151), dado que su actualización parece estar dando respuesta a problemáticas que Curiepe enfrenta actualmente.

En fin, la continuidad de la tradición religiosa-festiva produce un repertorio de significados importantes que inciden en las formas de autodefinición. Son las ceremonias religiosas, los eventos asociados a estas, las actividades grupales, las sociedades, cofradías y hermandades, los repositorios de la memoria social por excelencia en Curiepe. A diferencia de lo que Pierre Nora menciona sobre la sociedad francesa, aludiendo que las ceremonias religiosas son parte de los “hitos de otra era” al producir

“ilusiones de eternidad” y de procurar “nivelar la particularidad”, en Curiepe, estos escenarios religiosos y festivos son la plataforma para recordar y construir el sentido grupal. Elementos que luego servirán para diferenciarse étnicamente de un otro homogeneizante que ha negado su existencia dentro de un proyecto político de país.

CAPÍTULO 2. ETNOGRAFÍA DEL “NOSOTROS”: UN INTENTO PARA RESOLVER LA CLÁSICA TENSIÓN ENTRE PROXIMIDAD Y DISTANCIA

La reflexión metodológica del quehacer antropológico es una de las aristas de este capítulo. En este caso los procesos de reflexividad que surgieron durante el trabajo etnográfico serán el foco de interés. Las diversas intersecciones de las cuales es objeto la autora son retomadas para dar cuenta de la posibilidad de hacer una antropología del nosotros, así como de sus ventajas y limitaciones. Se mencionará luego cómo fue el procedimiento para la obtención de los datos,⁴⁰ su interpretación y el apoyo posterior del software *Atlas.ti* para el mejor manejo de la información textual recopilada en campo.

I ETNOGRAFÍA DEL “NOSOTROS”: SIENDO ARTE Y PARTE

El abordaje etnográfico de la comunidad afrovenezolana de Curiepe implicó una constante reflexión-acción de la clásica tensión existente entre tomar distancia de un sujeto “otro” por un lado, o asumir proximidad con un “nosotros”, por el otro. Discusión histórica entre objetividad y subjetividad que ha tenido varios intentos de solución sobre todo en el campo de las ciencias sociales. Una, de esas varias formas de resolver esa tensión es la invitación a situarse como investigadora desde los determinantes culturales, étnicos, políticos, de género, etc., que son parte de la pesquisa, los cuales nutrirán tanto el hecho etnográfico, como el futuro texto que resultará de los procesos de descripción/interpretación. En este capítulo, desde una redacción en primera persona, haré alusión sobre todo a los procesos de reflexividad que se suscitaron tanto en el terreno como en el momento de la escritura del presente manuscrito, precisamente para dar cuenta de los problemas de hacer etnografía del “nosotros”.

⁴⁰ Los datos analizados en esta disertación fueron obtenidos fundamentalmente en el trabajo de campo realizado entre febrero 2006 y marzo 2007, así como en visitas en épocas festivas y no festivas a las cuales asistí en años anteriores y posteriores a este período (desde el 2003 hasta el 2012), dentro del Laboratorio de Procesos Etnopolíticos y Culturales, coordinado por la Dra. Berta Pérez. A partir del año 2014 hasta el 2016, los datos que se recogieron, estuvieron dentro del marco de los proyectos de investigación del Laboratorio de Antropología del Desarrollo, coordinado por las Dras. Hortensia Caballero Arias y Krisna Ruelle Orihuela. Ambos laboratorios pertenecientes al Centro de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC).

Mi abordaje supuso la yuxtaposición de distintos niveles de subjetividad. Ascendencia familiar, autorreconocimiento étnico como afrovenezolana y activismo y militancia, constituían tres voces que debían conjugarse con la mirada antropológica que indagaba la dinámica de las identidades políticas de los curieperos, en el marco de las ceremonias religiosas como contexto evocador del recuerdo que sobre los eventos fundacionales del pueblo tienen mis paisanos.

Los lazos familiares constituyeron una ventaja en la incorporación cotidiana y extraordinaria al pueblo, así como también, un alto compromiso con la información suministrada, corporada, compartida y observada. Mi vinculación espiritual con las figuras religiosas complejizó los niveles de reflexividad y propició la participación observante, más que la observación participante durante el trabajo en el terreno, sin descartar esta última. En este juego intercambiable entre observar y participar del cual es parte el o la antropóloga, constantemente estaba siendo interpelada por mi afectividad y el deseo de compartir lo que secularmente el curiepero hace por casi tres siglos. Tanto la participación e inmersión en los eventos y en las ceremonias religiosas, como el uso consciente del cuerpo como parte de la experiencia etnográfica, fueron las vías de acceso a la información sobre la vida sociopolítica del curiepero. Participar desde mis devociones como descendiente de curieperos y no “como si”, en el juego de ocupar los roles sociales de los sujetos de investigación, me permitió ubicarme en un lugar de experimentación a la vez que observar críticamente las relaciones socioculturales de los curieperos dentro de las ceremonias religiosas, como factor estructurante de sus identidades. El cuerpo como vehículo de conocimiento y abierto a la afectividad se constituyó en una vía para comprender el orden social de esta localidad afrovenezolana. En ese sentido, la participación observante (Guber 2001) se conjuga perfectamente con una ciencia que se plantea construir conocimiento “... no sólo del cuerpo en sentido de objeto (of the body, en inglés) sino a partir del cuerpo como herramienta de investigación y vector de conocimiento (from the body)” (Wacquant 2002: 12).

Entendía que una manera de comprender las relaciones socioculturales que establecen los curieperos con los otros en el contexto de las distintas ceremonias religiosas que desarrollan, era el estar consciente de las pequeñas diferencias que se producen al participar y al observar. Al estar *sanjuaneano* y *parrandeando* la participación parecía tener un énfasis mayor, pero a la vez no podía dejarme absorber por ésta, por lo cual debía tener una observación crítica de la información que recibía a través de cuerpo, del canto, del baile, de los recorridos y del roce con los demás cuerpos. En ese sentido, en este trabajo entendemos la participación observante en tanto se le imprime mayor preponderancia a la primera actitud que a la segunda, en palabras de Brewer nuestro abordaje estaría en el segundo nivel de clasificación que este autor hace para

definir la observación participante: “participant-as-observer overt, full participation” (Brewer 2000: 84).

Al ser parte de las ceremonias religiosas viviéndolas como mi tradición y a la vez con la mirada analítica de la antropología me proponía obtener datos “encarnados” que solo podía percibirlos desde mi participación y no sólo como observadora. Estaba siendo objeto y sujeto de la observación, por eso las notas de campo fueron un diálogo reflexivo que me colocaba como objeto y a la vez como sujeto. El ejemplo más claro de este ir y venir entre observar y participar fue cuando me atavié para “San Juan”, como es costumbre, con un vestido floreado, sandalias y pañuelo rojo como accesorio, a diferencia del andar cotidiano en el pueblo con pantalones largos, franelas y botas. Esto tenía doble propósito, uno era captar las reacciones de los curieperos ante el uso de lo que se conoce como “el traje típico” de la manifestación, dado el poco uso por las generaciones actuales y el énfasis de varios sectores culturales dentro del pueblo; y dos participar en la fiesta tal y como lo he hecho años anteriores. La sensación de “inquietud” por este hecho me embargaba, puesto que no tenía certeza de si iba a ser bien vista, pudiendo interpretarse como una “falsa” acción, debido a que mi rol como investigadora estaba bastante claro para los curieperos. En otras palabras, ¿hasta qué punto el haberme integrado a las actividades cotidianas y extraordinarias de los curieperos haciendo explícita mi intención investigativa, no estaba borrando mi lugar como devota también de los fenómenos que pretendía estudiar? Sólo quedaba aceptar esta cercanía afectiva y conjugarla con mi necesidad de mirar antropológicamente lo que por tradición había aprendido.

“Las herramientas son la experiencia directa, los órganos sensoriales y la afectividad que, lejos de empañar, acercan al objeto de estudio. El investigador procede entonces a la inmersión subjetiva pues sólo comprende desde adentro. Por eso desde esta perspectiva, el nombre de la técnica debiera invertirse como ‘participación observante’ (Becker y Geer 1982, citado por Guber 2001: 60).

A pesar de estas vinculaciones profundas con el pueblo de Curiepe, con la religión y con las reivindicaciones en torno a la afrovenezolanidad, hice un esfuerzo por posicionarme críticamente ante los contenidos que se estaban comprendiendo, más no de distanciarme de ellos. Esto conllevó a un reto académico, pero también a un compromiso con los curieperos al tratar de examinar otras aristas de los aspectos considerados en este estudio.

Stuart Hall, importante estudioso jamaicano, condensa en la siguiente frase una de las principales tensiones que se suscitaron en el trabajo etnográfico a propósito de la mencionada yuxtaposición. Hall recuerda que “...*todo discurso está situado, y que el corazón tiene sus razones*” (Hall 2010: 349). El lugar donde me encontraba

existencialmente era precisamente aquel que condicionaba el camino heurístico que había escogido para pensar-me y pensar-nos como afrovenezolanos desde la disciplina antropológica.

Esto suponía un camino cargado de tensiones, contradicciones y dilemas éticos que discurrieron entre el compromiso político y las demandas de rigurosidad y objetividad exigidas por un tipo de academia. ¿Cómo conjugar estos niveles de reflexividad en la escritura y la producción de conocimiento? ¿Cómo hacer hablar las distintas voces que coexisten en una sola persona en el marco de una ciencia que se sustenta en la separación sujeto-objeto? ¿Cómo conjugar estos dilemas en respuestas concretas para coadyuvar a soluciones necesarias a los problemas de nuestras poblaciones? ¿Cómo escribirle correctamente a las distintas audiencias? Estas y otras preguntas fueron constantes durante la experiencia de campo en Curiepe y durante la fase de escritura de la tesis doctoral.

La antropología ha sido objeto de una amplia discusión por un lado, en el ámbito de la escritura y la representatividad etnográfica, y por el otro en el ámbito de la crítica de la cultura; iniciada en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado sobre todo en la antropología anglosajona. Los cuestionamientos sobre el carácter del texto etnográfico, como una manera de pensar y escribir sobre la cultura fueron el debate sustancial de lo que constituyó una especie de moda intelectual en la mayoría de las ciencias sociales, llamado el postmodernismo (Clifford 1998; Clifford y Marcus 1991[1986]). Aunque el debate fue extenso los saldos al parecer no tuvieron el mismo mérito, y un gran número de antropólogos volvió sobre los debates viejos de cultura, aunque de manera más crítica y con cambios significativos en las formas de asumir tanto el lugar subjetivo del etnógrafo y las relaciones de poder imbricadas en la representación o construcción del otro.

A partir de ese giro postmoderno que resalta la reflexividad en el quehacer antropológico y etnográfico, vamos a destacar cuatro aspectos ocurridos en el desarrollo del proceso de investigación en Curiepe. El primero referido a la llamada autoridad etnográfica; en segundo lugar lo que llamamos “el uso del gerundio en la escritura”; un tercer momento la reflexión-acción sobre la petición de involucramiento del antropólogo y; finalmente las demandas de soluciones ante la presencia de eventos de la violencia en las comunidades afrovenezolanas.

A partir de fragmentos tomados de la experiencia en el terreno, se reflexionará en esta sección metodológica acerca del hacer antropología ya no del “otro”, sino del “próximo” o más bien del “nosotros”, específicamente en el campo de los estudios

afrovenezolanos contemporáneos. El análisis crítico intenta así, coadyuvar en la reflexión sobre la necesidad de trascender epistemes coloniales que han atravesado y constituido el mundo académico sobre la afrodescendencia y de las dicotomías teóricas que hemos hecho mención, es decir, contribuir a dar respuesta a la pregunta de hasta qué punto una mirada etnográfica del nosotros es una continuación o no de las premisas occidentales que han desdibujado al llamado sujeto subalterno. Para ello, trataré de presentar una polifonía de voces en tiempos diferentes donde participan los curieperos, la investigadora-sujeto en sus distintos niveles de reflexividad durante su experiencia etnográfica, dialogando en un tiempo posterior consigo misma desde su posición crítica, más no distanciada de la comunidad:

EL PRIMER EJEMPLO: SOBRE “LA AUTORIDAD” ETNOGRÁFICA

“Aquí no queremos antropólogos”, fueron las palabras de bienvenida que recibí a los pocos días de estar en Curiepe cuando me presentaba con los distintos grupos del pueblo. *“...esos son unos explotadores de Curiepe...”* continuaba el activista comunitario, profesor y militante de izquierda que me interpelaba, *“...No queremos folclorismo, sino cultura...”* esclarecía su enfoque teórico al aludir a algunos trabajos hechos con anterioridad sobre las poblaciones afrovenezolanas; y finalmente terminaba su tajante bienvenida diciéndome *“...no queremos una enseñanza basada en la metodología actual, sino en la propia...”* (CB 2006).

Con estas palabras y en menos de dos minutos, este curiepero estaba mostrando tres de los puntos más álgidos de hacer antropología en general y en especial antropología de las poblaciones negras venezolanas. Estaba cuestionando la relación sujeto-objeto de tipo clásico que justificó la “extracción” de información y conocimientos ancestrales sin retribución ni reconocimiento de ello a sus hacedores; también criticaba la exotización del afro, acompañada de clasismo y racismo a través de enfoques teóricos que lo ubicaban como el “otro” diferente; y finalmente demandaba la construcción de epistemes propias que dieran cuenta de una forma de hacer y ser de las poblaciones afrodiaspóricas venezolanas.

Como es sabido, a partir de los años 70 y 80 del siglo pasado ha habido una revisión de la política de investigación de la antropología. La disciplina comenzó a revisar y cuestionar sus métodos de representación etnográfica, sus lugares de enunciación desde los contextos coloniales y la construcción de conocimientos en cuanto a la subalternización de las identidades (Clifford 1998; Said 2002; Spivak 2003).

Surgen luego respuestas poscoloniales a partir de estas críticas, las cuales se abocaron entre otras cosas a la reflexión del lugar del antropólogo, el lugar de América

Latina y El Caribe en la configuración de la relación modernidad/colonialidad con los países metropolitanos y la revisión y construcción de premisas contrahegemónicas propias, desde la reflexión de nuestros países de origen (Castro-Gómez 2007).

Resultan así conceptos como “investigación militante” (“activist research”) (Hale 2001), “antropología activista”, “antropología comprometida” o (engaged), y “activistas, intelectuales y militantes fuera de la academia” (Escobar 2014). Así mismo, se fortalece la noción gramsciana de “intelectuales orgánicos” al hablar de “intelectuales orgánicos locales” como un medio para hacer frente a los problemas asociados con el legado colonial de la antropología y los compromisos del antropólogo en la reproducción y perpetración de asimetrías políticas.

Para el Caribe, esta discusión se había dado, o más bien se había agenciado ya, no sólo en la antropología sino en otras disciplinas humanísticas, sobre todo en el contexto de los procesos de descolonización del continente madre –África-, de los años 60 del siglo pasado, e incluso antes, durante la invasión estadounidense a Haití en 1915. Esta doble condición: intelectualidad y militancia la habían ya asumido varios pensadores importantes negros del Caribe: como por ejemplo el escritor Jacques Roumain en Haití durante la ocupación estadounidense (1915-1934); Frantz Fanon con su militancia en la guerra de Argelia; Langston Hughes y otros poetas del Movimiento del Renacimiento Negro en Norteamérica; Aimé Césaire (Césaire 2006), y los poetas antillanos y guyaneses de los inicios de la negritud; el cubano Nicolás Guillén por sólo nombrar algunos (Ascencio 2004).

En el caso de la antropología hecha en Venezuela, estas discusiones también han estado presentes (Pérez 2000b). Para el año 1999 se hablaba de las fortalezas de la disciplina en Venezuela, abogando por una antropología militante. Las inquietudes pasaban por revisar la autoridad antropológica y el “otro” periférico – es decir América Latina-, así como la duplicación de este juego reflexivo y de poder en las realidades que estudiaban dentro de sus propios países (Amodio 1998; Mansutti 1999). Para el caso específico del estudio de las poblaciones descendientes de africanos, estas han sido capitalizadas efectivamente como mencionamos arriba, en su mayoría por el discurso folclorista y de un enfoque culturalista que busca la herencia africana en las nuevas formaciones americanas (Aretz 1969; Sojo Cardozo 1986; Sojo 1943). A la vez ha sido presa de un paradigma eurocéntrico que colocó al “otro”, al negro, como exótico, diferente, y casi en extinción (García 1986a).

Esta visión folclorizante afortunadamente ha sido trascendida en las últimas décadas, superándose un poco la invisibilización académica al enfocarse en estudiar aspectos

políticos, simbólicos, identitarios e históricos de los afrovenezolanos. Esto obedece a mayores niveles de conciencia étnica/cultural de las poblaciones afrodescendientes; a las dinámicas políticas de los Estados nacionales que tienden hacia el multiculturalismo; y a la incorporación de los propios actores de la diáspora africana al estudio de sus realidades, tanto desde el ámbito académico, como desde la acción militante y la visión orgánica de intelectuales locales.⁴¹ Cada vez más las realidades afro son examinadas por los propios afro, desde el activismo político o bien desde la inserción en la academia, o ambas. Y es allí, en este punto donde aparecen las tensiones y contradicciones que surgieron en el desarrollo de este trabajo.

EL SEGUNDO EJEMPLO. SANJUANEANDO, PARRANDEANDO Y LOS PROBLEMAS DEL GERUNDIO EN LA ESCRITURA ANTROPOLÓGICA REFLEXIVA

El tañer de las campanas a las 5:00 am de ese día de San Juan que vivía por primera vez desde “la mirada antropológica formal”, fueron una convocatoria no sólo para realizar la clásica recolección de información de campo durante la festividad en el rol clásico de sujeto/objeto, las campanas también me convocaban como sanjuanera, bailadora, desde mi propia espiritualidad al encuentro con la fiesta, con el curiepero y el no curiepero, con el santo, con los primos, para intentar aprehender el sentido de esa identidad desde la práctica misma de una tradición compartida. En ese período que estaba *sanjuaneando* y *parrandeando* al Niño Jesús en el rol de “antropóloga”, me permití obtener información desde otra vía distinta a las incesantes preguntas lógicas que el discurso hablado nos cede. Afortunadamente para los curieperos, esos días de junio no estaban interactuando con la insistente estudiante que interrumpía sus cotidianidades. Ese día llevaba mi vestido de color rosado, estampado con flores rojas, hecho especialmente para la ocasión. Las reacciones de los vecinos y amigos fueron diferentes, llamó la atención la reacción de aquellos curieperos que habían sido menos accesibles a mis encuentros y preguntas. Todas compartían un elemento: una especie de asombro mezclado con cierta alegría al saberme en sintonía con nuestra tradición. “¡Si eres una de nosotros!” (DM, 2006),⁴² fue el comentario que recibí de uno de los líderes culturales que me había evitado durante los 4 meses que ya llevaba en Curiepe y que en ese momento pareció haberse derrumbado parte de las barreras que le impedían conversar conmigo respecto al pueblo y su cultura. Este líder manifestó que encontró en mí no sólo el interés investigativo, sino la labor de “rescate” de la tradición al fungir como modelo entre los jóvenes, quienes no usan el “traje típico” en las fiestas. “*Sanjuaneando*” con familiares; “*parrandeando*” luego con el Niño Jesús establecí una gama de relaciones sociales y afectivas que sólo podían emerger desde la vivencia de la festividad. Pero además implicó un compromiso con la generaciones futuras, según había dicho este

⁴¹ Entre otros, ver los trabajos de (Bermúdez 2009; García 1986a; García 1982; 1986b; 1987; 1989; 1996; 2001a; b; 2002b; 2005b; 2006a; 2007; Mijares 2003; 2004; Monasterio Vásquez 1989).

⁴² Se refiere a la nomenclatura usada en la transcripción de las entrevistas de campo. Las letras corresponden a las iniciales del primer nombre y primer apellido de la persona entrevista. Estas iniciales son ficticias, con el fin de resguardar la privacidad de la persona. Luego se encuentra una coma que separa las iniciales del nombre del entrevistado, del año en que fue realizada la entrevista.

esquivo cultor, puesto que vio en mi un referente para aquellos que, en su entender no “*estaban haciendo las cosas bien*”.

Metodológicamente no estaba poniéndome “...en el lugar del otro” como diría Jackson “...tomar parte sin motivo ulterior y de ponerse como –literalmente- en el lugar de otra persona: habitar su mundo” (Jackson 2010: 81); estaba haciendo etnografía en gerundio: cantando, bailando, tocando, *veloriando*, en fin... viviendo y ejecutando lo que por devoción y cultura se hacía. Esta incorporación y participación como una más de los devotos y devotas constituía un medio de canalización de la información antropológica que se estaba sistematizando, y un compromiso con los pobladores de Curiepe. Y ellos lo sabían. Estaba entrando así al gran dilema de la subjetividad-objetividad que encarna el análisis de los próximos y no de los “otros”.

EL TERCER EJEMPLO. LA VIOLENCIA...

“*Yo soy de Osma...duélale a quien le duela...él era un pana de Osma*” (RC, 2006). Esta frase la pronunció un joven no mayor de 15 años durante el entierro de su amigo, un niño de 11 años, que había muerto tras un disparo en el pecho en el año 2007 en sucesos violentos acaecidos en un sector denominado Osma en Curiepe. Conmovida por lo sucedido, por la vivencia del sepelio, la situación propició el cuestionamiento de la labor académica en la que había incursionado. Ante lo avasallante de la violencia de la que fue víctima el niño y ante los códigos violentos de Caracas traspasados a la ceremonia fúnebre, me cuestionaba la “poca” incidencia que iba a tener mi trabajo investigativo en la resolución de los problemas reales vividos por los curieperos. Irremediamente, por lo pronto no podía hacer nada, sólo podía escribir y acudir a mi libreta de campo. Era en las notas destinadas a esos relatos no tan objetivos y quizá más impregnados de emocionalidad, que podía expresar y desahogar la frustración y el dolor que ese episodio me provocaba.

Resultó así que la técnica antropológica: la incesante descripción densa, fue el único medio accesible para canalizar las emocionalidades desprendidas en una situación intensa en el terreno. Me estaba sucediendo lo que le sucede a todo antropólogo una y otra vez en el campo, la dualidad entre querer y poder cambiar situaciones injustas, terribles o problemáticas. Pero esta vez, me tocaba a mí. Las limitaciones prácticas para dar soluciones a eventos de este tipo ponen en cuestionamiento la labor académica, pero paradójicamente la lógica metódica, el distanciamiento oportuno de la realidad “estudiada” propias de la racionalidad científica, pueden permitir la evaluación crítica de los sucesos. Quizá en otros contextos futuros, tal esfuerzo de sistematización y análisis pueda ofrecer sustento y contenido de probada calidad a los entes encargados de administrar políticas públicas que finalmente podrán construir soluciones co-responsablemente a los problemas experimentados por las poblaciones afrodescendientes.

El acudir a la libreta de campo, puede ser la posibilidad de revisar el “horizonte interior” de la lucha, los conflictos y los sucesos infortunados.

EL CUARTO EJEMPLO. LA DECLARATORIA DE LA FIESTA DE SAN JUAN BAUTISTA COMO PATRIMONIO NACIONAL

En pleno proceso de análisis de los datos, ya en Caracas, al frente de mi computadora recibo la llamada de una de mis primas, la cual en ese momento era una de las posibles candidatas a heredar las responsabilidades del cuidado de la imagen de San Juan Bautista. El tono de la llamada era de preocupación puesto que existía la posibilidad de elevar la festividad de San Juan Bautista y a la imagen del santo a patrimonio nacional. En el pueblo se hablaba de esto, las posibilidades reales o no de la declaratoria, la necesidad de algunos curieperos de sentirse reconocidos a escala nacional a través de este hecho, las incertidumbres al respecto, el papel del Estado en la toma de decisiones sobre la imagen y la fiesta en general. Todo esto lo manifestaba mi prima en esa llamada telefónica, quien acudía a mí no para obtener una opinión más del asunto, sino como “conocedora” del tema, o mejor dicho como antropóloga, que además, como miembro de la familia, sabría opinar en función de la permanencia de la imagen en la custodia de la casa, en fin, como voz autorizada para responderle si era prudente aceptar o no la declaratoria tanto de la festividad como de la imagen que por casi 300 años reúne al pueblo en la reactualización de su tradición.

¿Cómo puede escribirse todo esto? El verbo que puede conjugar lo vivido es el gerundio, aún con el riesgo que el exceso de este signifique incurrir en un error gramatical. Desde la perspectiva existencial donde realizo este trabajo, el uso del gerundio en la escritura posiciona y da fe de una relación activa, cercana y continuada. Al mismo tiempo, pone en evidencia una vez más lo limitante de la relación sujeto-objeto, para dar paso a las subjetividades como retóricas que aportan otro tipo de información al relato etnográfico. El uso del gerundio no fue sólo el producto de una mera herramienta de adquisición de datos, hacer antropología, sino de la propia experiencia de vida, de una historia que gritaba ser analizada y a la vez interpelada para la búsqueda de soluciones compartidas, que se convertiría luego en un texto también en progresión.

Esta postura hermenéutica de comprensión de la realidad, nos permitió no solo reflexionar sino vivenciar las relaciones de poder existentes entre el etnógrafo y la comunidad, los problemas en torno a la producción de conocimiento y de la representatividad que atraviesa la antropología construida en América Latina y el Caribe producto de relaciones coloniales y sobre grupos históricamente subordinados, invitándonos a trascender los modos coloniales de escritura y la criticada representatividad de la alteridad. Queda para mi futuro quehacer desarrollar estas reflexiones en la práctica etnográfica y en la escritura antropológica.

Al asumir el estudio de las identidades diaspóricas como subalternas y a la vez agenciadas por estas mismas poblaciones dentro de la lógica de la resistencia cultural, consideramos que estamos acercándonos a un “ver etnográfico poscolonial” (Carvalho 1999) que implica un esfuerzo por incluir nuestras voces y nuestras lógicas de conocimiento como sujetos del mismo horizonte cultural. De ahí la necesidad de incluir lo que llamamos nuevas claves de interpretación en el capítulo teórico. Fue un reto escribir etnografía, construyendo un texto que pasara por la consciencia de mis subjetividades y al mismo tiempo que se pudiera dar el puente de traducción cultural implícita en la etnografía. Intento trabajar para darle sentido al llamado diálogo de saberes, donde se incluya a la población diaspórica, donde se pueda dar algún tipo de articulación con los objetivos de la academia y los objetivos de las comunidades, en pro de motorizar cambios y reivindicaciones puntuales en nuestras comunidades. Al respecto el antropólogo Brasileiro José Jorge Carvalho nos dice:

“...podemos decir que el estilo del mirar de Boas y Herkovits objetiviza; el estilo de mirar de Lévi-Strauss distancia y aproxima, manteniendo fijo, por lo tanto, el lugar hegemónico. El mirar de los antropólogos llamados antropólogos reflexivos discute la autoridad del lugar hegemónico, por lo tanto su teoría del poder es limitada al campo etnográfico -y es precisamente esa limitación que es denunciada con vehemencia por Edward Said. Dicho de otro modo, la voz del nativo aún no es vista como voz subalterna. En la perspectiva pos-colonial, la cuestión ya no es sólo la voz nativa, como la del otro diferente, pero el reconocimiento de las condiciones históricas y políticas de construcción de alteridades sometidas a un régimen colonial de subalternidad. En otras palabras se trata de deslindar los mecanismos de articulación del nativo (el objeto etnográfico) junto con el etnógrafo (y sobre todo el etnógrafo del país periférico), ambos, en verdad, en tanto sujetos coloniales (o neocoloniales) (Carvalho 1999: 15-16).⁴³

Esta experiencia me permitió abonar la idea sobre la necesidad de usar nuevos referentes fenoménicos en futuros trabajos de poblaciones afrovenezolanas, plantearme nuevos problemas, nuevas preguntas en el estudio de nuestras realidades, y quizá para encontrar un lugar en ese continuo de contradicciones que dificultan posicionarse en un lado, u otro, sin perderse en ambas perspectivas.

⁴³ Traducción propia.

II ENTONCES, ¿QUÉ SE REGISTRÓ?

Lo que se asentó en las libretas de campo fue el reflejo del intercambio que tuve con los curieperos desde la yuxtaposición de los distintos niveles de reflexividad. Descripciones desde la participación activa en las ceremonias religiosas-festivas, fragmentos de las entrevistas y diálogos establecidos con los curieperos, interpretaciones de las situaciones, etc. Así mismo, fueron registrados: los testimonios de los curieperos sobre la vivencia de las ceremonias religiosas-festivas y los recuerdos evocados a partir de las relaciones que estos establecían; la reelaboración, transformación, uso y actualización de las representaciones que los curieperos han hecho de su pasado, es decir, la memoria social evocada en las ceremonias religiosas; los sentidos y los significados que resultaban para los curieperos los vínculos establecidos por San Juan Congo, el Niño Jesús de Curiepe y San Juan Bautista. Las sensaciones que recibía el cuerpo mientras *sanjuaneaba* y *parrandeaba*... Todo esto en una relación dialógica entre los curieperos y la investigadora.

El texto etnográfico resultante también fue una ruta, la cual se trazaba no sólo en el pueblo sino en el papel. Las notas de campo comenzaron a construirse como una especie de diálogo con los curieperos, nutrida con entrevistas abiertas que pudimos copiar textualmente o grabar (y posteriormente transcribir), con descripciones de situaciones, otras veces con el recuerdo vívido de las conversaciones individuales o en grupo. Otras descripciones se enfocaron en las relaciones relatadas y observadas por los curieperos, y finalmente otras corresponden a las interpretaciones de las experiencias descritas, observadas y/o vividas por mí.

Tal ejercicio etnográfico se producía de forma paralela a un cuestionamiento de la “autoridad” del científico, la cual era relativizada por la voz de los curieperos y por mi propia reflexividad, siguiendo las revisiones y críticas desde la antropología (Carvalho 1999; Clifford 1998; Geertz 1994). Es decir, esa doble dimensión en la que me encontraba: investigadora afrovenezolana de lo afrovenezolano, investigadora de Curiepe y a la vez descendiente de curieperos, colocaba mi estadía, acceso, descripciones e interpretaciones también en una doble dimensión. El construir mis notas de campo, la transcripción de éstas, la interpretación final en sus distintos niveles, la transcripción de las entrevistas, fue objeto de cuestionamiento de la llamada “verdad etnográfica” y “crítica a la autoridad” de ésta (Clifford 1998; Geertz 1994); un juego entre la difícil dicotomía existente entre ciencia experimental versus ciencia interpretativa, entre la formulación de leyes y la búsqueda de significados.

Inevitablemente, surgió la pregunta de cómo generar conocimiento, la necesidad de problematizar el papel del etnógrafo y de su producto, en especial el mío que debía responder acerca de cuál es el papel del “otro” y quién es ese “otro” cuando el investigador es arte y parte del proceso investigativo, es decir, una interpretación en base a mi experiencia personal y a un episteme antropológico; conocimiento no de los otros, sino del nosotros y el compromiso de contribuir en la construcción de nuestra propia epistemología. Esto me ayudo si no a resolver el dilema de la “autoridad etnográfica”, a lidiar con lo que ello implicaba. El poder implícito en la ciencia lo usé no para imponer una verdad, sino para coadyuvar en la construcción de ese conocimiento “otro” que ha estado subalternizado.

Esto indudablemente me conllevó a pensar sobre la importancia que tiene el proceso de doble interpretación del ser humano, tanto desde el punto de vista interpretativo, como comprensivo dentro del proceso de construcción de su realidad. En términos procedimentales, esta noción de la interpretación se asume desde la escogencia misma del material hasta el reporte final, ya que la escogencia de un tema en específico obedece a interrogantes que tienen un sentido especial en un contexto en particular y para un momento histórico preciso. El propio proceso de investigación es una forma de ver el mundo y una forma de construirlo. Por ende, consciente de la subjetividad en juego, encontré relevante la relación social como el insumo para extraer significados, a partir de mi propio intercambio, lo que hizo que privilegiara la comprensión en vez de la explicación. Esto me llevó inmediatamente a un concepto de ser humano diferente, un agente, un ente que tiene injerencia sobre el mundo y puede construir sobre este, por su capacidad de manejar, inventar, transformar símbolos, al mismo tiempo que el mundo puede transformarlo a él. Postura que trasciende las formas clásicas de ver a los sujetos descendientes de africanos al margen de los procesos de transformación social en los cuales vive, a lo sumo, como sujetos que reaccionan ante las circunstancias.

III EL TRAYECTO METODOLÓGICO

En una primera etapa, previa al trabajo de campo, hice una revisión bibliográfica e histórica de Curiepe, fundamentalmente en documentos de segunda fuente, donde predominó el estudio de la obra del historiador Lucas Guillermo Castillo Lara (Castillo Lara 1981a; b). En una segunda etapa hice prospecciones de campo durante el período de celebración de los tambores, los velorios, y el *encierro* de San Juan Bautista; también hice prospecciones de campo en períodos de ninguna ceremonia religiosa-festiva, durante

el curso de los años 2003-2005.⁴⁴ En tercer lugar, realicé un intenso trabajo de campo desde febrero 2006 hasta marzo 2007 el cual tenía como objetivo inicial la comprensión de la posible relación entre identidad cultural y la fiesta en honor a San Juan Bautista. Realicé visitas sucesivas en distintos momentos a Curiepe desde el 2007 hasta el 2012, año en que hice seguimiento más directo a los eventos y ceremonias religiosas-festivas relacionadas con el Niño Jesús de Curiepe. Finalmente, a partir del año 2014 hasta el 2016 realicé nuevas visitas a la comunidad, tanto en periodos de celebraciones como en momentos no religiosos-festivos.⁴⁵ Me planteé comprender la religión, no sólo a través del enfoque antropológico que da cuenta de este sistema, sino además a través de la revisión documental de la ceremonia religiosa en honor a San Juan Bautista de Curiepe en artículos de prensa, reportajes, notas, etc. Por otro lado, mi experiencia personal como descendiente de curieperos era un elemento más que influiría en el desarrollo del trabajo.

En la medida en que se desarrolló el trabajo de campo, comprendí que sólo el estudio de la figura religiosa de San Juan Bautista, resultaba incompleto para responder a la pregunta por las identidades en Curiepe, no solo por las relaciones de sentido y las prácticas que el curiepero establecía con todo el santoral católico que fue apropiado por estos durante el período colonial (Chacón 1979), y en especial, con dos figuras que se percibían como primordiales para ellos, sino por la explicitación de los propios lugareños al relacionar la pregunta por la identidad con los otros dos íconos religiosos. En ese sentido, las figuras San Juan Congo y el Niños Jesús de Curiepe, comenzaron a ser nombrados y vivenciados de forma saliente por los curieperos, que luego pasaron a formar parte del centro de mi interés. Esto hizo que el campo comenzara a ampliarse durante el trabajo en el terreno.

Me enfoqué entonces –en un segundo momento del trabajo de campo-, en el análisis de las relaciones socioculturales que los curieperos establecían desde las figuras religiosas, entre ellos y con otros actores sociales, así como la comprensión del sentido que los curieperos le daban a estas relaciones. Esto determinó una ruta de acceso a las actividades, a los testimonios y a los significados signados por “los santos mismos” y a su vez dibujó una espacialización religiosa de las identidades a partir de las relaciones socioculturales, las direcciones en las que estas se establecían, como por ejemplo internas

⁴⁴ Cabe destacar que realicé cuatro (4) prospecciones de campo antes de formalizar el trabajo en el terreno: en la primera del 21 al 25 de junio de 2003 asistí con Karina Estraño, Yuliz Cañas y Pedro Bello; la segunda visita la realicé entre el 3-14 de agosto de 2003; la tercera fue el 26 de junio de 2004 (velorio de San Juan Congo); y la última del 17-27 de junio de 2005 (San Juan Bautista). Todas en el marco de las líneas de investigación del Laboratorio de Procesos Etnopolíticos y Culturales del Centro de Antropología del IVIC, bajo la dirección de la Dra. Berta Pérez.

⁴⁵ Estas nuevas visitas a Curiepe se hicieron en el marco de las líneas de investigación del Laboratorio de Antropología del Desarrollo del Centro de Antropología del IVIC, bajo la dirección de la Dra. Hortensia Caballero Arias.

y locales (entre los curieperos); de adentro hacia afuera entre los curieperos y los vecinos de pueblos y caseríos cercanos y de la zona centro, norte-costera del país (regional), en una lógica de expansión; y de afuera hacia adentro entre curieperos y visitantes del país y de afuera (nacional-internacional), en una lógica de atracción. A esto lo he denominado *espacialización socioreligiosa de las identidades políticas del curiepero*, no solo porque las relaciones socioculturales de los curieperos entre ellos y con los visitantes a las ceremonias religiosas-festivas se establecían en referencia a las imágenes, sentando en el territorio la identidad, sino porque que este concepto se sintoniza con uno de los principales significados encontrados respecto a los iconos religiosos: la existencia de voluntad de estas figuras y su capacidad de producir cambios en las dinámicas personales, familiares y sociales de Curiepe, dado que se procura hacer o “simplemente sucede” los que la instancia religiosa “desea”. Las siguientes frases ilustran este último punto:

“...sube a hablar en La Capilla con la Sra. que le acostumbra hacer los sombreros a SJC” fue un testimonio que salió luego de haber conversado con personas claves involucradas con la imagen de San Juan Bautista; “Al niño lo recibe La Sociedad del Niño Jesús de Curiepe de La Sabana cuando lo llevamos a La Costa, te voy a poner a hablar con ellos cuando lleguemos allá”; o “Ya verás cómo se llena de gente este pueblo cuando llegan los tambores, la maestra Luisin siempre trae gente, investigadores, estudiantes. Ve y habla con ella”.

En un primer momento la investigación se centraba en la imagen de San Juan Bautista, y por ello la casa donde se custodia de la imagen dentro del pueblo fue el referente principal. Pero en vista de lo que estaba sucediendo, que las propias imágenes encontraban una forma de triangularse, comprendí que debía indagar las relaciones entre estas tres instancias religiosas.

Con esta metáfora quiero denotar la técnica no probabilística de obtención de testimonios conocida bajo la categoría de métodos de muestreo en red o métodos de referencia en cadena. Específicamente encontré correspondencia entre lo que estaba sucediendo en el terreno con lo que se conoce en la literatura sobre metodología en antropología como “muestreo basado en la bola de nieve (snowball)” (Bernard 2006:192).

Básicamente este método consiste en hacer entrevistas encadenadas a partir de la direccionalidad –sentido- que proporcione una o varias personas de la localidad. Este sentido al que me refiero es doble, definitivamente marcaba una ruta a seguir: la parte alta del pueblo, la calle Caracas, el pueblo de Guayabal, la casa donde antes se guardaba el santo, etc., pero también este método se basaba en el sentido, el significado que los propios curieperos le adjudican a sus imágenes religiosas en tanto me preguntaba por la identidad; y mejor, pasaba de ser una metáfora, o un técnica metodológica de obtención

de datos, a ser la posibilidad de construir conceptualmente la espacialización de las identidades políticas del curiepero a partir de las rutas de las imágenes religiosas. Lo que hace muy acorde este proceso de recolección de datos con los planteamientos hermenéuticos que presentamos aquí, basándonos en la red de significados que resulta ser la cultura.

Aunque las razones clásicas como la dificultad de encontrar los “informantes”, o la poca cantidad de personas que conforman la comunidad no fueron la motivación para la escogencia de este método, resultó apropiado para los objetivos planteados pues se estaba generando de forma espontánea e indicaba la existencia de tipos de relaciones sociopolíticas implícitas en las formas de organización y ejecución de las ceremonias religiosas-festivas que no eran visibles rápidamente y que no se restringían a la performance de la misma. Estas relaciones que surgían a partir de “la bola de nieve” suponían intercambios orientados por criterios de parentesco, roles sociales, jerarquías de poder, tradiciones históricas entre las imágenes y los participantes, etc. resultaron interesantes para la comprensión de los niveles de posicionamiento identitario del curiepero, su direccionalidad y su correspondencia simbólica con los iconos religiosos trabajados. Se estaba produciendo un tejido socioespacial de las relaciones socioculturales de los curieperos a partir de los “dictámenes” de las imágenes religiosas del San Juan Congo, el Niño Jesús de Curiepe y San Juan Bautista.

El método usado trascendió las preguntas sobre a quiénes -personas o grupos- acceder para comprender la identidad del curiepero, partiendo de la idea preconcebida de la organización de la sociedad curiepera, ¿cuáles relaciones sociopolíticas eran significativas para estos, provenientes de algún vínculo con las figuras religiosas en cuestión? Fue el mismo tejido lo que me indicó qué personas, líderes, grupos, símbolos religiosos que sustentaban, promovían y caracterizaban las relaciones sociopolíticas entre el curiepero y los otros (el otro afrovenezolano, -afrodescendiente, el otro barloventeño, el otro venezolano y el otro extranjero), que debía entrevistar.

Por lo tanto, el pueblo de Curiepe se abordó desde las relaciones entre diversos actores que determinaban los centros simbólicos: San Juan Congo, Niño Jesús de Curiepe, San Juan Bautista y las ceremonias y eventos asociados a estos. Las entrevistas y diálogos comenzaron con quienes se vinculaban más estrechamente con ellos y luego con las personas o eventos que iban siendo referidas por los primeros curieperos. Se armó una red de personas vinculadas con los íconos religiosos y los eventos asociados a estos, por lo cual, las conversaciones se entablaron fundamentalmente con:

1. Líderes religiosos, comunitarios, culturales y deportivos, en calidad de directivos o socios de las distintas organizaciones que hacen vida activa en el pueblo. Ejemplo: presidentes de las distintas organizaciones religiosas, miembros de las diversas juntas directivas de estas organizaciones religiosas, socios activos en funciones de organización y directivos de organizaciones culturales, deportivas y comunitarias que se vinculan a las ceremonias religiosas y demás actividades asociadas a estas.
2. Miembros de las familias custodias y responsables de las imágenes religiosas.
3. Figuras centrales en los procesos de cuidado y custodia de la imagen, como por ejemplo: la mayordomía del Niño Jesús de Curiepe.
4. Miembros de familias con tradición musical asociada a las ceremonias y eventos religiosos-festivos.
5. Miembros de familias con tradición en algunos roles asociados a las ceremonias religiosas y demás actividades asociadas a estas. Ejemplo, personas que arman y adornan los altares, otros que ofrendan algún elemento al santo anualmente, o que realizan alguna actividad anual dentro de la ceremonia.
6. Rezanderos, tocadores, bailadores y músicos.
7. Devotos.

Esta perspectiva permitió trazar un tejido de las redes sociales que se conjugan alrededor de éstos tres íconos y que orientan la definición de un “nosotros curiepero”. Esto condicionó una red de curieperos engranada en función del rol social que ocupaban estos dentro de las ceremonias religiosas y demás actividades asociadas a estas, en la cual no se diferenció edad, sexo o ubicación espacial, sino que se privilegió la relación que las personas establecían con las ceremonias y eventos analizados.

Los resultados contenían información de distintos ámbitos y con diferentes significados. Entre estos significados resaltaba la preponderancia de narrativas sobre el pasado libertario proporcionado sobre todo por los líderes religiosos, comunitarios y deportivos, dado que lo presentaban como una reactualización de este hecho en la vida cotidiana de los curieperos. Los relatos rememorados tenían su origen en la tradición oral y en la interpretación de los trabajos historiográficos ya elaborados sobre Curiepe y en Curiepe. Fue entonces cuando empecé a considerar el elemento histórico y su actualización en el presente como uno de los ámbitos definitorios de la red de sentido que define a las identidades políticas en Curiepe. Lo que la gente colectivamente recordaba pasó a ser un elemento definitorio del curiepero actual al este manifestar una noción jerarquizada del recuerdo de la experiencia del ordenamiento sociopolítico histórico-contextual de Curiepe como pueblo de negros libres en contraste con otros pueblos afrodescendientes de la región; en especial representaciones del pasado que son evocadas

durante las ceremonias religiosas. Fue así entonces, en la dinámica de campo, que la pregunta por las posibles relaciones entre los significados religiosos y la memoria social que sobre el pasado fundacional tenían los curieperos, comenzó a ser relevante para comprender los procesos de construcción de sus identidades políticas actuales.

IV ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

El análisis de los datos se hizo de la siguiente manera:

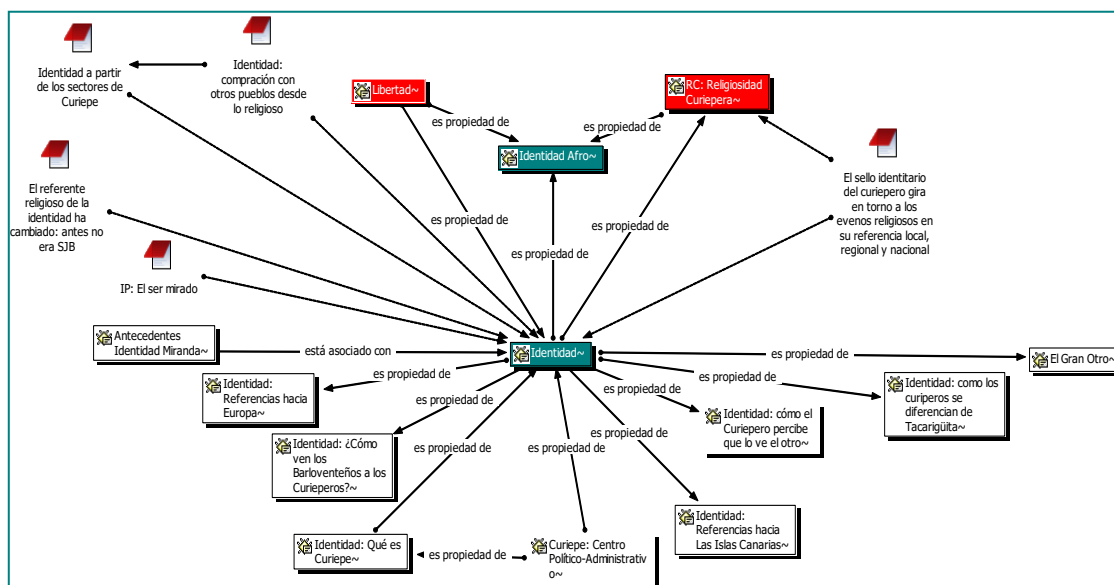
- 1) **Lectura y relectura de las notas de campo (prospecciones de campo y trabajo prolongado en el terreno)** con el fin de captar los contenidos que fueron recogidos, así como las vinculaciones entre éstos. Esos contenidos, fueron llamados “grandes temas”, lo que permitió extraer una idea general de la información que fue recolectada en las libretas. En esta primera etapa, el pasado se reveló como elemento transversal y articulador de muchos de los temas emergentes.
- 2) **Transcripción de las notas de campo y entrevistas;** lo que conllevó a un segundo nivel de interpretación de dichas notas y entrevistas. A partir de los temas emergentes en el primer momento analítico, y con el material de campo ya trabajado en una etapa incipiente, comencé a construir interpretaciones y hacer descripciones más densas de esos temas. Los resultados fueron, nuevas relaciones, interpretaciones y descripciones desprendidas de las notas escritas en las libretas de campo y las entrevistas transcritas, que ya estaban agrupados en grandes temas.
- 3) **Agrupamiento, selección, clasificación (codificación) y vinculación de los datos en pequeños temas.** Este proceso se hizo sobre la base de los grandes temas ya elaborados, correlacionándolos con las interpretaciones y las descripciones construidas en el nivel anterior. La guía eran tanto los criterios que emergían del propio análisis, como los objetivos planteados. Este agrupamiento generó varias transformaciones en la organización de los datos: separaciones muy detalladas de los grandes temas, reagrupamientos de los mismos, vinculaciones entre los pequeños temas que iban surgiendo, contradicciones entre temas, solapamientos, etc., lo cual condicionó un proceso entre ir y venir a través de los datos.
- 4) El punto tres condujo al establecimiento primario de las tramas de sentido que el material y la interpretación del material produjeron. Estas tramas de sentido le dieron forma y a su vez nutrieron los ámbitos argumentativos objeto de análisis en ésta investigación: lo religioso y la memoria social. Cuando se habla de

ámbitos argumentativos se hace referencia a unidades de sentido compuestas por sistemas de relaciones entramadas, donde los conceptos adquieren sentido de acuerdo a las relaciones que se escojan para su análisis. Son amplios campos que no pueden ser determinados por relaciones unidireccionales del tipo A implica B, sino multidimensionales, históricas e intersubjetivas (Berger 1991; Geertz 2002; Gergen 1996).

- 5) **Establecimiento refinado de tramas de sentido para el análisis de las identidades políticas (IP) del Curiepero, y su traducción al programa de análisis cualitativo de datos denominado *Atlas.ti* (versión 6.2.27).** La red de relaciones construidas desde los datos de campo, su agrupamiento en grandes temas, las interpretaciones y descripciones hechas a partir de estos datos, su reacomodo en pequeños temas según los objetivos planteados, y el análisis de las vinculaciones que emergieron de este proceso, permitieron ver las tramas de sentidos que establecen los curieperos sobre sus identidades actuales. La plataforma del software proporciona la interfase para que el operador del programa pudiera ir y venir, en distintas direcciones a los conceptos y nociones que va construyendo con su material textual, es decir, con los datos de campo.

Con el fin de obtener mayor maniobrabilidad de estas relaciones al momento de visualizar las tramas de sentido que emergieron de los datos y del análisis de estos, el proceso interpretativo descrito fue adaptado al programa de análisis cualitativo de datos denominado *Atlas.ti* en su versión 6.2.27. Este software posee una serie de componentes conceptuales, que fácilmente se sincronizaron con el procedimiento analítico antes descrito, pues su diseño conceptual propicia las investigaciones interpretativista de los enfoques hermenéuticos.

Los componentes del software, denominados *códigos*, *súper códigos*, *familias*, *familias de códigos*, *súper familias*, etc. constituyen las unidades de procesamiento del material textual (datos de campo) que posee el programa. De esta manera, el propio uso del software nos condujo a un quinto y último nivel de interpretación, el ya conclusivo: la comprensión de las identidades políticas de los curieperos en la actualidad, dado que se pudo manejar mayor cantidad de material textual (datos) y observar gráficamente las relaciones que habían emergido del análisis -dentro del software se conocen como *Networks*- (ver ilustración I).



Ilustración

I. Ejemplo de Networks.

Relaciones que emergieron de los datos y de su interpretación para el caso de la “Identidad”

En este punto es importante destacar que la esquematización del proceso interpretativo, es sólo para efectos descriptivos de la metodología, sin embargo, la linealidad del proceso tal como se muestra no fue así. Al contrario, el ir y venir a través de los datos fue una constante durante el análisis y la interpretación, lo cual implicaba ampliación o reducción de vínculos, establecimiento de nuevas relaciones, identificación de nuevos temas o inclusión de unos sobre otros, etc., de manera tal, que el recorrido analítico e interpretativo se presentaba en forma circular y no causal, retroalimentado y no derivativo. El programa está diseñado precisamente en pro de hacer uso sustantivo de la circularidad interpretativa. La ilustración II, expone éste planteamiento.

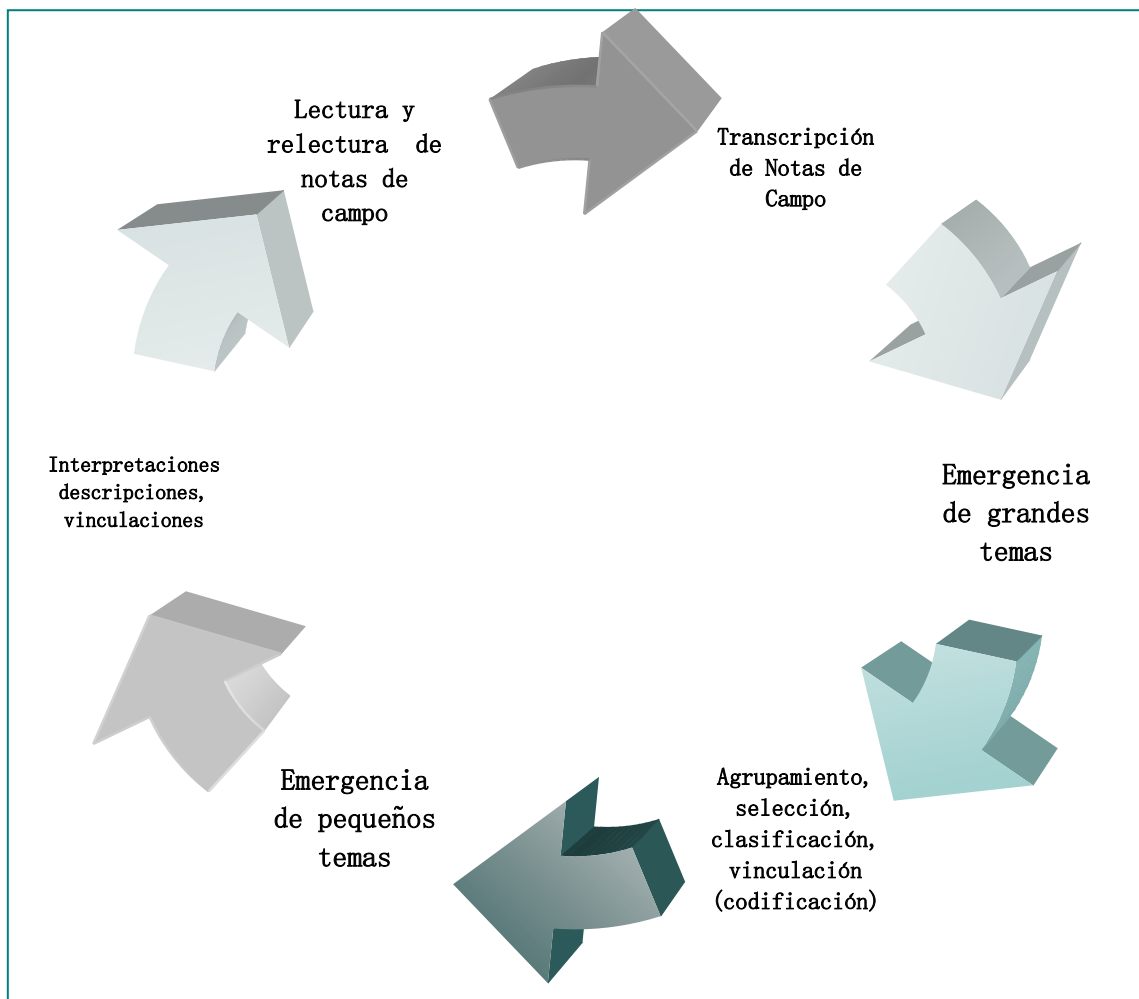


Ilustración
II. Círculo Interpretativo

Por lo tanto, el proceso se caracterizó por ser una actividad constructiva, debido a que su desarrollo se nutrió de momentos solapados de interpretación y producción de un nuevo texto etnográfico, supeditado a las referencias del mundo del cual se desprendió, y a su vez al propio texto etnográfico (libretas de campo y entrevistas transcritas).

En resumen, las diversas lecturas del material permitieron producir un patrón sistemático de la información a partir de las variaciones, las consistencias, contradicciones, y las relaciones que se encontraron en las notas de campo y en las entrevistas. Luego se trazaron grandes temas que emergieron a partir del sentido encontrado en el propio texto. Se produjo otro texto, ahora cargado interpretaciones producidas en el análisis, el cual a su vez es susceptible de nuevos análisis.

USO DEL PROGRAMA ATLAS.TI

En este punto del análisis, se utilizó el software *Atlas.ti*, el cual es un soporte informático diseñado para las investigaciones fundamentadas en la concepción hermenéutica de la construcción del conocimiento. *Atlas.ti* facilitó el manejo de los datos, la operatividad en encontrar los vínculos establecidos, establecer las contradicciones, visualizar gráficamente las relaciones encontradas, lo cual permitió agilizar el análisis y observar con mayor facilidad la complejidad de las relaciones sociopolíticas de los curieperos, que se habían construido previamente durante el trabajo de mesa.

El programa proporcionó una plataforma amigable y armónicamente adaptable al trabajo analítico que previamente se había elaborado a mano. Se equipararon, como ya se mencionó, los procedimientos analíticos con los comandos que predeterminadamente trae incorporado el *Atlas.ti* dentro de la interfaz o lenguaje computarizado, por ejemplo, lo que para mí implicó la separación en temas pequeños del material transcrito, interpretado y descrito, en el programa se denominaba *codificación*. Las notas al pie de página construidas durante la transcripción de las libretas de campo, y que constituyeron un segundo nivel de interpretación, se pudieron manejar dentro del programa como *anotaciones o memos*; el incremento en la complejidad realizados de los niveles de análisis, relacionando temas, separando, contrastando, etc. (3ero, 4to y 5to nivel), se equipararon dentro del software con la creación de *supercódigos o códigos de segundo nivel*, niveles que recogen conceptualmente más material analítico y por ende permite el establecimiento de más relaciones entre temas. Finalmente, la representación de estos

vínculos para dar cuenta de la interconexión conceptual que emergió, perfectamente pudieron plasmarse dentro del programa con las llamadas *Networks*. Una función del software que permite mostrar gráficamente las relaciones encontradas entre los conceptos y temas manejados. Es decir, que el software *Atlas.ti* constituyó una herramienta para agilizar y mostrar la complejidad de las relaciones encontradas, más no para sustituir el trabajo analítico planteado.

¿CÓMO SE NUTRIERON LOS ÁMBITOS ARGUMENTATIVOS: LO RELIGIOSO Y LA MEMORIA SOCIAL?

Como ya se mencionó arriba, la inquietud inicial intentaba responder la pregunta por la identidad del curiepero desde su vinculación con San Juan Bautista como evento central. A medida que avanzaba en conocimiento y participación en el complejo ceremonial curiepero, comprendía que San Juan sólo era la cara más visible del mundo religios-festivo de la comunidad, y sobre todo, que constituía un elemento más dentro de un mundo fundamentado en la religión, la cual, como describía Chacón en el último tercio del siglo pasado (1979), era diversa y extensa. Esta fuerza en lo religioso seguía siendo cultivada y, para sorpresa mía, ampliada. En ese sentido, escuché, percibí e interpreté la fuerte conexión de esta imagen que consideré central (San Juan Bautista) en un principio, con la de San Juan Congo y la del Niño Jesús de Curiepe, lo que me llevó a incluirlas dentro del análisis de las identidades políticas del curiepero.

Otro argumento que predominaba en las libretas de campo y en las entrevistas, era la referencia constante hacia los hechos fundacionales que dieron origen a Curiepe, especialmente de los líderes religiosos, culturales y comunitarios, y su contextualización dentro del ámbito religioso. Estos relatos me llevaron a trazar otras rutas de análisis como por ejemplo, no aislar los recuerdos que sobre los relatos y lecturas tenían los curieperos sobre la libertad de los esclavizados en general y sobre su libertad en particular en el periodo colonial, o lo que recordaban sobre lo que sabían de la vivencia de la libertad de sus ancestros durante las ceremonias religiosas, o su orgullo por el origen fundacional, sino adherirlo a un discurso central desprendido del ámbito religioso.

Por lo tanto, en el caso de los datos etnohistóricos revisados con anterioridad de segunda fuente, los cuales aludían a lucha fundacional para construir el pueblo, debía darle otro lugar analítico en la propuesta de la comprensión de las identidades políticas. Ya no podía seguir sosteniéndolo como un hecho nominal solamente, que mencionaba una situación del pasado al destacar a Curiepe como pueblo fundado por negros libres; sino que debía revisarlo en términos ontológicos para poder definir a los pobladores en la actualidad, y además articular éste argumento al mundo religioso puesto que las referencias recogidas resaltaban a San Juan Bautista como figura simbólica que participa en los eventos fundacionales del pueblo.

**CAPÍTULO 3. CURIEPE, UN PROYECTO
LEGAL Y COLECTIVO DE LIBERTAD.
CONSIDERACIONES HISTÓRICAS**

Este capítulo dará cuenta de una matriz analítica y al mismo tiempo procesual de los hechos pasados de la actual comunidad afrovenezolana de Curiepe. El lector se topará con un panorama complejo que intentaremos ordenar a partir de esta matriz, la cual fue elaborada desde el esquema y la narrativa historiográfica, partiendo de los datos de segundas fuentes, obtenidos principalmente del trabajo del historiador Lucas Guillermo Castillo Lara. Es importante destacar que no hacemos revisión documental de fuentes primarias. Los cuatro (4) criterios a abordar son: 1) Ciudadanía temprana de la población negra: petición de derechos; 2) La lucha por el territorio para el asentamiento del pueblo libre; 3) La religiosidad y la religión, usos diferenciados en la empresa fundacional; y 4) La comunidad política: proyecto colectivo y legal de libertad. Tal despliegue lo haremos por dos razones: 1) porque constituye el sustento etnohistórico de, por un lado, la noción propuesta de comunidad política afrodescendiente y legalmente libre (ver introducción); y por el otro, la caracterización de la condición de existencia basada en la negociación-inserción del afrodescendiente en la colonia (ver capítulo 1); y 2) porque permite comprender cómo los actuales curieperos retoman y jerarquizan algunas prácticas y sucesos del pasado, los evocan en su memoria social reinterpretándolos en contextos principalmente religiosos, para dar cuenta de su presente.

En un primer momento veremos que la historia de tenacidad que ha signado el territorio que actualmente ocupa el pueblo de Curiepe, comenzó por la ignominia de la población indígena que se encontraba en esas tierras a la llegada conquistadora. Continuaremos resaltando la resistencia, pero esta vez ejercida por la diáspora africana. Posteriormente desplegaremos la matriz analítica dada por los cuatro criterios mencionados. Esto mostrará a la fundación del pueblo de negros libres de Curiepe, como una experiencia diferenciada del cimarronaje, del enfrentamiento bélico o la defensa de derechos personales individualizados, como una clave de interpretación, la cual proponemos a partir de la fundación de pueblos de negros libres. Esta clave de interpretación historiográfica se refiere, como ya hemos dicho, a las dinámicas de ordenamiento sociopolítico de origen histórico-contextual de las comunidades descendientes de africanos, los cuales sostenemos que son de vital importancia para la comprensión actual de los afrovenezolanos. Finalmente, veremos algunas actuaciones de

los curieperos posterior al período colonial, en un intento de mostrar el funcionamiento de la condición de negros libres luego de su génesis en el siglo XVIII.

I CURIEPE COLONIAL

RESISTENCIA TOMUSA Y POBLAMIENTO TARDÍO EN BARLOVENTO

Indígenas de filiación caribe, quiquirees y tomasas, fueron los primeros habitantes de lo que hoy comprende la subregión de Barlovento, en el estado Miranda (Castillo Lara 1981a; 1984), territorio en el que se encuentra ubicado actualmente el pueblo de Curiepe.

En los escritos de las primeras crónicas sobre la costa barloventeña, según reseña el historiador Castillo Lara, se describe lo que parece haber sido una generosa recepción por parte de la población aborígen hacia los primeros conquistadores. Esta situación muy pronto cambiaría a causa de las oleadas agresivas, depredadoras, esclavistas y de pillaje español. Ante esto la resistencia caribe fue diversa y compleja; desde sangrientas respuestas de defensa, cierre de caminos y de ciudades (como la de Santiago de León de Caracas alrededor de 1567), huidas de los repartos hacia las montañas, intercepción de mercancías provenientes de Oriente (perlas y productos agrícolas), hasta alzamientos, asesinatos, destrozos de haciendas y poblados. Sin embargo y a pesar de esta fuerte y dilatada resistencia, los indígenas fueron casi todos diezmados por la penetración europea. Conjuntamente con la dificultades geográficas de la zona, tales como “...inundaciones, excesos de montañas, pantanos...” (Ramos Guédez 2005), la resistencia caribe condicionó una tardía avanzada de la ocupación española hacia Barlovento (Castillo Lara 1981a: 1148; Mestas Pérez 1999; Ramos Guédez 2005), incluyendo la llegada a Curiepe.

Durante el siglo siguiente a la fundación y poblamiento de las ciudades de Santiago de León de Caracas y San Sebastián de los Reyes a mediados del siglo XVI, el poblamiento de Barlovento seguirá siendo muy lento. Más allá de los pueblos de Petare y Guarenas no se vislumbraba ningún asentamiento urbano, pero sí se mantenían en las montañas “parcialidades indígenas” que seguían merodeando la zona, sobre todo los tomasas, a pesar de las misiones y las órdenes de fundar pueblos de indios en Higuerote y cercanías.

Bien avanzado el siglo XVII se produce un nuevo impulso del poblamiento español hacia Barlovento, y tras procesos de conformación y disolución poblacional y con fuerte

influencia misionera, se erigen los pueblos de Capaya y Caucagua. Ya para finales de este siglo la región estaba despoblada de indígenas.

Tanto Curiepe y la Costa de Cabo Codera, así como lo relativo al Norte del río Tuy, Caucagua, Capaya y Mamporal fueron territorios encomendados y repartidos al dominio caraqueño. Al principio estos fueron nominales, pero luego que se consolidaron las encomiendas y las composiciones de tierras, la conquista de Barlovento comenzó a profundizarse, pero sólo llega a hacerse efectiva hasta finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII de la mano del cultivo del cacao, Mudarra refiere al comentar el trabajo del Dr. Vila que “Los Padres Dominicos lo empezaron a cultivar [el cacao] en 1580 en las cercanías de Curiepe y se intensificó su cultivo en la subregión [Barlovento] a principios del siglo XVIII” (Mudarra 1955). Aún para las últimas décadas del siglo XVIII en Barlovento “se estaba descubriendo parte de sus tierras y estableciéndose poblaciones” (Castillo Lara 1981a: 35), pero lo que si cambia es el paisaje sociocultural de la región, dado que la aparición del cultivo del cacao condiciona la llegada de otro actor a Barlovento: el africano y su descendiente.

NUEVA ESTRATEGIA DE RESISTENCIA: POBLAMIENTO DE ORIGEN AFRICANO

Desde finales del siglo XVI en toda la provincia de Venezuela se registraron descendientes de africanos que huían, cimarrones, de los tratos inhumanos de la esclavitud y habían alcanzado un número importante de individuos ya en este siglo (Acosta Saignes 1967; Castillo Lara 1981a). Avanzada la conquista española, Barlovento se convierte en una excelente opción para el refugio de africanos y sus descendientes que huían del régimen esclavista, quienes se organizaban en espacios alejados para conformar los denominados cumbes, palenques o rochelas. Estos espacios de libertad estaban constituidos por población de origen africana en distintas condiciones de existencia: cimarrones, negros libres y otros grupos étnico-raciales como indígenas e incluso blancos pobres.

Ya para el siglo XVIII comienza una dinámica distinta en la subregión de Barlovento, el poblamiento se incrementa y aparecen seguidamente los pueblos de Panaquire, Cúpira, Tacarigua, Mamporal, El Guapo, Aragiüita, Tapipa, Río Chico, y entre ellos el pueblo de Curiepe.

Higuerote por su parte, a pesar de perfilarse como un sitio idóneo para el asentamiento urbano, dado el atractivo económico que prometía su carácter portuario, y dado el haber sido clave en el tráfico que se expandía de Oriente hacia la costa

barloventeña desde los tiempos indígenas, no llega a constituirse como pueblo sino ya bien avanzado el siglo XVIII. Por lo tanto, Higuerote continua siendo "...sitio de refugio y escondite de piratas y contrabandistas, y posible entrada de enemigos" (Castillo Lara 1981a: 189), lo cual le imprime a esa zona costera un carácter bastante despoblado hasta la aparición de Curiepe.

Es el cacao el elemento que va a cambiar el proceso poblacional barloventeño, el cual se incrementará y se irá acelerando en la medida en que se extiendan los cultivos de este fruto, y por ende la necesidad de construir asentamientos, vida urbana y ciudadana alrededor de estos. Los pueblos doctrineros de indios como Marasma y los pueblos de indios y otros grupos étnicos- raciales como Caucagua, dejan de ser paulatinamente el emblema principal de los asentamientos en esas tierras barloventeñas.

El perfil económico de la región, el cual había sido guiado por grandes hacendados de cacao con grandes títulos también cambia. Aparece el manejo de haciendas propias y permanentes por parte de pequeños cultivadores de distintas clases. La forma de apropiación de la tierra en Barlovento variará. Son los casos de Panaquire y Curiepe a principios del siglo XVIII, ejemplos que modificarán el patrón de poblamiento que se venía vislumbrando.

Panaquire y Curiepe no serán un conglomerado producto de las grandes haciendas de cacao, sino proyectos explícitos y consolidados por dos sectores culturales distintos a los indígenas y a los europeos de extirpe en la Provincia de Venezuela. Panaquire, se convertirá en un asentamiento de blancos isleños, considerados como ciudadanos de segunda clase; y Curiepe, será un asentamiento ideado, organizado y comandado por negros, morenos y zambos libres.

Este hecho le imprime a Curiepe un segundo elemento caracterizador y a la vez diferenciador con relación al surgimiento de otros asentamientos en ese tardío poblamiento barloventeño. Curiepe no es producto de la acción colonizadora inmediata y deliberada de los españoles como un pueblo de Misión, o como asentamiento portuario guiado por Capitanes españoles para garantizar control marítimo, tampoco surge como el proceso de apropiación de tierras por parte de españoles, quienes guiados por la alcancía que comenzaba a ser el cultivo del cacao, estructuraban asentamientos urbanos alrededor de una o varias haciendas y una Capilla para cumplir con el deber cristiano. Al contrario, Curiepe surge como un proyecto intencional de descendientes de africanos que buscaban reunir en un mismo espacio territorial negros de la provincia de Venezuela y cimarrones huidos de Curazao de forma legal, lo que nos hace sostener que la fundación de pueblos de negros libres fue una forma más de resistencia cultural ejercida en tiempos coloniales

(Moscoso 1995), para consolidar la libertad colectiva de descendientes de africanos en distintas condiciones de existencia: esclavizados, cimarrones y libres, basado en el uso de la legalidad colonial.

II MATRIZ ANALÍTICA HISTORIOGRÁFICA PARA LA CONFORMACIÓN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA AFRODESCENDIENTE Y LIBRE DE CURIEPE:

“Ya en los tiempos coloniales las ciudades venezolanas fueron pobladas por gran cantidad de negros, mulatos y mestizos libres “ (Pollak-Eltz 2009:155).

Ahora bien, tratemos de comprender esta forma de resistencia cultural a través de la descripción historiográfica y procesual de la fundación de Curiepe. Para ello hemos ideado cuatro (4) criterios analíticos que pretenden organizar la data etnohistórica recogida de trabajos de segunda fuente (Castillo Lara 1981a; b; Chacón 1979; Ponce 1994), en una matriz que da cuenta la transculturación vivida por esta población afrovenezolana en esa zona específica del país. A la vez, muestra el tipo de relaciones interafricanas que propiciaron los líderes del proyecto fundacional entre los llamados “negros criollos” y los “negros loangos” provenientes de la isla de Curazao, como un ejemplo de los procesos de creolización histórica y contextualmente situados. Con la creación de estos criterios también queremos dar cuenta de las relaciones simbióticas o de asociatividad política que se establecieron principalmente entre los blancos criollos y peninsulares y los negros libres; sin dejar de lado las alianzas y fricciones que se establecieron entre indígenas, negros y blancos canarios.

En suma, los criterios que conforman la matriz analítica procesual para abordar la conformación de la comunidad política afrodescendiente y libre de Curiepe son: 1) Ciudadanía temprana de la población negra: petición de derechos; 2) La lucha por el territorio para el asentamiento del pueblo libre; 3) La religiosidad y la religión: sus usos diferenciados en la empresa fundacional; 4) La comunidad política: proyecto colectivo y legal de libertad.

Nuestra intención posterior en términos etnográficos, al organizar la información de esta manera, es contrastar estas prácticas y estrategias de inserción sociocultural y de posicionamiento identitario pasadas, con las relaciones socioculturales actuales de los curieperos, en tanto sean evocadas por ellos mismos en el contexto de las ceremonias religiosas-festivas que realizan, como forma de posicionamiento identitario.

1ER CRITERIO. CIUDADANÍA TEMPRANA DE LA POBLACIÓN NEGRA

Hemos querido discutir sobre la posibilidad de reclamar derechos de manera colectiva por parte de la población afrodescendiente dentro del contexto de sociedades coloniales, jerarquizadas y socioestamentales por condiciones económicas y de raza, a partir de la categoría de ciudadanía. En el caso de Curiepe, su (re)creación cultural se desarrolla durante el siglo XVIII, y a partir de los mecanismos que los pobladores iniciales pusieron en marcha tras los procesos de transculturación en los que estaban envueltos, sostenemos que iniciaron un proceso de reconocimiento de derechos, al que hemos denominado ciudadanía temprana o de acciones equiparadas al vasallaje real. Le damos el calificativo de temprana puesto que estos debates tendrán su auge durante el fragor de los procesos republicanos que se iniciaran un siglo después. En cambio, los acontecimientos que dan surgimiento a Curiepe se desenvuelven en el siglo XVIII.

El historiador venezolano Ramón Aizpurua equipara “ciudadano-súbdito” para denotar los deberes a los que debían responder los esclavizados fugados de Curazao luego de su asentamiento como libres en Santa María de la Chapa, en las costas de Coro en la Provincia de Venezuela (Aizpurua 2016: 67). Y menciona además que la condición de libertad que gozaban estos individuos les permitía la posibilidad de ser “vecinos”, y obtener derechos parciales a diferencia de las esclavitudes.

“En el caso de los ‘súbditos’ español-americanos durante el período colonial, estos derechos se podrían simplificar en lo que en aquella época se distinguía entre ser vecino o no (así, el súbdito/vecino sería ciudadano en el sentido aristotélico: en teoría, podía participar en/de la justicia y en/de el gobierno, en este caso local/colonial. Podría entenderse, también, como el ‘ciudadano libre’ bodiniano, o el ‘súbdito libre’ hobbesiano)” (Aizpurua 2016:73).

En esta misma búsqueda sobre el lugar sociojurídico de los africanos y sus descendientes en la colonia, encontramos el trabajo de la historiadora venezolana-haitiana Evelyne Laurent-Perrault quien nos habla de los casos de esclavizadas que agenciaron sus derechos en las cortes de Caracas a finales del siglo XVIII. Laurent-Perrault denomina a esto “ciudadanía parcial” (Laurent-Perrault 2013).

El que los africanos y sus descendientes acudieran a las autoridades monárquicas para hacer peticiones y hacer valer los derechos derivados de la Ley de las Siete Partidas y demás instrumentos jurídicos de España aplicados en América (Pestano 2015), nos muestra por un lado un accionar poco resaltado en la historiografía oficial venezolana; y por el otro, conciencia sobre la existencia de estos derechos en la legislación colonial por parte de la población negra.

Juan del Rosario Blanco y sus compañeros procedieron a hacerlos valer en las distintas instancias americanas y españolas que las circunstancias ameritaban. En tal sentido, tales acciones fortalecen la propuesta definitoria que hemos hecho de Curiepe como una comunidad política afrodescendiente libre, en tanto las acciones estuvieron dirigidas a nuclearse como grupo culturalmente diferenciado, en un determinado espacio y con al menos el origen étnico-racial como elemento integrador. Estas características comunes tributan hacia su cohesión interna y a la vez, hacia su distinción de otros grupos e individuos. Cuando hablamos de una comunidad política nos estamos refiriendo a la construcción social de un conglomerado imaginado de individuos que se perciben como parte de un grupo, con límites determinados y que buscan cierta autonomía o soberanía (Anderson 1993).

El desarrollo de Curiepe, al igual que los casos trabajados por Lauren-Perrault sobre esclavizadas que agenciaron sus derechos en la Caracas de finales del siglo XVIII, lo consideramos como una contribución intelectual de los afrodescendientes a los “...debates ideológicos que se dieron durante el fin del período colonial en la Provincia de Caracas” (Laurent-Perrault 2012a; b); en este caso, a principios del siglo XVIII. En ese sentido nos apegamos a la definición que Aizpurua desarrolla sobre el concepto de ciudadanía:

“La ciudadanía, en el sentido moderno del término, supone ‘democracia’, y cuando la sociedad no lo es, el sujeto es un ‘súbdito’, sea del monarca, del tirano o de la ‘autoridad’. El súbdito es, por tanto, un ciudadano en minusvalía, pues no le acompañan los derechos civiles, políticos y sociales a plenitud. Sin embargo, parte integral de su condición sigue siendo el de la dicotomía inclusión/exclusión” (Aizpurua 2016: 73)

Sostenemos entonces que la conformación de esta comunidad política afrodescendiente libre de Curiepe, contribuyó al debate temprano sobre ciudadanía, es especial en la insistencia en la inclusión social, en tanto existió en el accionar de los negros fundadores, la intención de ser súbditos del Rey separados de la categoría de servidumbre o esclavitudes, dada su condición de existencia como negros, mulatos, morenos y zambos libres. Al haber considerado la petición de estos sujetos en la legislación colonial y el haber atendido a sus solicitudes dándole la venia fundacional, la legislación colonial incorporó un antecedente en las lógicas de inclusión de la heterogeneidad étnico-racial de la sociedad, primero colonial y luego republicana de América y el Caribe.⁴⁶ Veamos en la descripción historiográfica como funcionó esta idea de ciudadanía temprana.

⁴⁶ Al respecto, Aizpurua discute este mismo concepto de ciudadanía desde el caso de Santa María de la Chapa, en la Sierra de Falcón. Población igualmente conformada por cimarrones marítimos huidos de Curazao y negros criollos (Aizpurua 2016).

PETICIÓN DE DERECHOS DESDE LA CONSCIENCIA DE SER MORENO

Antes de iniciarse el proceso fundacional de lo que luego será el pueblo de negros libres de Curiepe, este valle ya presentaba titularidad, además era refugio de esclavizados y contrabandistas. Para el año de 1663, se le es adjudicado a una de las familias más prestigiosas de Caracas: la familia Blanco Villegas.⁴⁷

En siglo siguiente inició una ocupación territorial diferente a las huidas de esclavizados (cimarronaje), en espacios de libertad llamados cumbes; y diferente a las estrategias desplegadas dentro de las unidades económicas como lo fueron las plantaciones y sus similares (hatos, haciendas, obras pías, etc.), que estaban bajo control de colonos y criollos. Esta nueva estrategia estuvo comandada por un grupo particular de afrodescendientes: la fundación de un pueblo con anuencia real y según la legislación colonial vigente.

Concretamente, el moreno libre y capitán de la compañía de negros, morenos, y zambos libres de las Milicias de Caracas Juan del Rosario Blanco, junto al alférez Juan de Luís Nieto, el sargento Sebastian de Fuenmayor y los cabos de escuadra Antonio Francisco de la Vea y Pedro de Santa Rosa, inician un proyecto sociopolítico de libertad colectiva durante los primeros años del siglo XVIII en Barlovento (Castillo Lara 1981a; b). Logran establecerse en el territorio actualmente llamado Curiepe, utilizando la legislación de la época para insertarse dentro del sistema sociopolítico colonial, tras una pugna jurídica por obtener titularidad de tierra y la libertad de forma legal, de negros que se encontraban en distintas condiciones de existencia en la Provincia de Venezuela y huidos de las colonias holandesas.

Moreno, además del término negro, fue una de las maneras que se usó para nombrar a los actores que llevaron a cabo este proyecto poblacional. Para el caso de *moreno*, es importante detenernos en sus implicaciones políticas a efectos de analizar la fundación de pueblos libres como estrategia de resistencia cultural y como ejercicio de la ciudadanía al ocupar un estado de subjetividad étnico-racial de manera consciente y práctica para fines políticos. Al igual que la mayoría de los términos raciales creados durante la conquista para los africanos y sus descendientes (negro, zambo, mulato, pardo, etc.), *moreno* presenta dificultades para su precisión conceptual. Los historiadores se encuentran constantemente con el uso relativo de estas clasificaciones raciales dentro de las fuentes

⁴⁷ El Gobernador de la provincia de Caracas, Don Pedro de Porres y Toledo, le concede las tierras en calidad de composición al Capitán Don Juan Blanco de Villegas (González Araujo 1987), por un costo de 450 pesos (Castillo Lara 1981a: 183-184). Luego, en 1711, el hijo del Capitán Don Alejandro Blanco de Villegas logra, de la mano del gobernador y Capitán General de Venezuela de esa época, Don Fernando Rojas Mendoza, la confirmación de la propiedad de las tierras del Valle de Curiepe (Castillo Lara 1981a).

primarias. Castillo Lara define a *morenos* como una “... expresión eufemística con la cual se designaban los mismos negros” (Castillo Lara 1981b). Por su parte, Flores (2014) más recientemente nos revela matices en su uso, que van desde sólo ser un eufemismo para hablar del negro, de su uso para reflejar el cambio en la condición jurídica de esclavizado a libre,⁴⁸ de su empleo para denotar la repercusión social que el esclavizado alcanzaba luego de ser libre, como por ejemplo “estima y respetabilidad” y finalmente, como una necesidad interna de la propia población afrodescendiente libre a reconocerse y diferenciarse como tal. Al respecto de este último punto, Flores nos dice que el término *moreno* quizá:

“... no pasaba de ser un eufemismo metonímico que se empleaba con esos sujetos indistintamente de su condición étnica o sociojurídica, que con excepción de los pardos, siendo esclavos o libres, siempre buscaban ser reconocidos como tales” (Flores 2014: 19).

Por lo tanto, en lo relativo a nuestro trabajo nos apegamos a la definición de *moreno* como un término socioracial y sociojurídico usado para distinguir a un sector particular dentro de la población afrodescendiente que había adquirido un estatus legal y social diferente a los sectores esclavizados y que implicaba alguna relevancia social. La caracterización identitaria principal que se hace del fundador de Curiepe en los documentos de archivo y en los textos revisados (Castillo Lara 1981a; b; Chacón 1979) es la de *moreno*, bien sea porque es nombrado de esa manera o bien porque fue una forma de autonombrarse. Tras la revisión que hace Castillo Lara del caso, podemos ver la asociación del término con ascenso social y la adquisición de mejores condiciones dentro del sistema social estratificado. Así mismo, inferimos deberes y derechos asociados a esta condición en tanto consciencia de su vasallaje Real. Son centrales para nosotros los aspectos de “estima y respetabilidad” por un lado, y autorreconocimiento por el otro, para proponer el accionar de los curieperos como contribuciones intelectuales a los debates del siguiente siglo sobre ciudadanía.

¿Qué otras implicaciones tendría esta ciudadanía para los morenos libres? Creemos que la negociación fue su principal característica como estrategia de resistencia. El caso de la posesión de tierras es un ámbito donde puede vislumbrarse este primer criterio analítico. Los litigios de las tierras se inician oficialmente cuando el Capitán Juan del Rosario Blanco y sus compañeros de regimiento, le dirigen un memorial⁴⁹ al Rey Felipe

⁴⁸ “...se trataba de una expresión comúnmente usada para referirse a los negros africanos y criollos (americanos) que, habiéndose hallado bajo la condición de esclavos, pudieron alcanzar su libertad. También se empleó para hacer alusión a los hijos de dichos manumisos, aunque ya hubiesen nacido horros de esclavitud” (Flores 2014: 18).

⁴⁹ “Memorial. El libro ó cuaderno en que se apunta ó nota alguna cosa para algún fin ; — y el papel ó escrito en que se pide alguna merced ó gracia, alegando los méritos ó motivos en que el suplicante apoya su razón” (Escriche 1863: 1230).

V de España en el año de 1715, suplicándole la licencia para fundar una población.⁵⁰ El objetivo de esa gran empresa, -escribía el capitán fundador-, era el de reunir a todos los morenos libres en un espacio geográfico común, reunir a aquellos que no tuviesen sitio propio, y a los negros provenientes del exterior, especialmente los de Curazao.

Esta petición surge en el marco de las acciones legales que ejecuta España ante el aumento de la población cimarrona y libre en América. Estas disposiciones legales pretendían dar control sociopolítico y económico a la dispersa población de ascendencia africana desde inicios el siglo XVII en Hispanoamérica, en especial la que regía la estructura étnica-espacial de los territorios de ultramar españoles (Cáceres 1998). Esta base legal dio pie a que Juan del Rosario Blanco y sus compañeros se sintieran con derecho de hacer la petición a la Corona para conformar un pueblo.

Este requerimiento hecho por los morenos libres también se basó en la legislación que surgió respecto a la fuga de los esclavizados de las colonias holandesas e inglesas a partir de 1680 (Aizpurua 2001: 98-99), la cual trataba de reglamentar la condición de aquellos afrodescendientes que salían de las Antillas a territorio español. Esta legislación intentaba debilitar a las colonias enemigas de España, es decir Holanda e Inglaterra, al servir como un ardid para incentivar la fuga de esclavizados que pertenecían a dichas colonias. Este hecho fue aprovechado por los morenos libres, para convertir su petición en una estrategia de guerra que convenía a España. Esta legislación se aplicó especialmente a los negros huidos de Curazao y prometía dar libertad a los cimarrones a cambio de la conversión a la religión católica (Aizpurua 2001: 98-99; Castillo Lara 1981a; Ponce 1994: 39-40), así como también un lugar para vivir (Aizpurua 2001; Castillo Lara 1981a; Ferry 1989a).

Otra razón esgrimida por Juan del Rosario Blanco para convencer al Rey Felipe V de España sobre las ventajas que para S.M. (su Majestad el Rey) tendrían aquel proyecto fundacional, fue el resguardo contra el comercio ilícito en la ensenada de Higuerote y la

⁵⁰ Una característica de la conformación espacial y étnica de la sociedad colonial fue su estructuración bajo pueblos, villas y ciudades, las cuales estaban habitadas por blancos e indios y no se contemplaba la organización legal de población afrodescendientes en la colonia temprana (Cáceres 1998; Rojas 2004). Estando conscientes de la diferenciación existente entre éstas tres unidades político-administrativas en función del desarrollo de la sociedad colonial, queremos dejar claro que no es nuestro propósito profundizar sobre la caracterización de éstas, sino resaltar que tales unidades fueron los espacios del ejercicio del poder de los españoles nacidos en América y que excepcionalmente existieron experiencias donde la población afrodescendiente ocupó dicho lugar. No nos interesa por lo tanto el detalle entre la existencia de un curato o un vicariato, de un pueblo o de una ciudad respectivamente, sino comprender que esos espacios de poder, sea cual haya sido el nivel en la escala de desarrollo de la sociedad colonial, fueron asumidos por población afrodescendiente tras aprovechar las contradicciones del momento ante la respuesta que la corona española daba a la emergencia de éste sector en la sociedad colonial.

defensa contra una posible invasión de tropas enemigas, de corsarios o de piratas a través de la compañía de morenos libres.

AGENCIANDO DERECHOS: EL SEGUNDO MEMORIAL DE LOS MORENOS LIBRES

Alrededor de los años 1720, en el contexto de los conflictos políticos entre el Cabildo de Caracas, el recién creado Virreinato de Santa Fe (hoy Bogotá) con el nombramiento del Virrey Jorge de Villalonga, y la Gobernación de la Provincia de Venezuela, Juan del Rosario Blanco emite un segundo Memorial en 1720 al Virrey de Nueva Granada Jorge de Villalonga y a la Audiencia de Santa Fe (Bogotá). El gobernador de la Provincia de Venezuela era Licenciado Antonio José Álvarez de Abreu,⁵¹ quien ocupó un cargo transitorio desde noviembre de 1720 hasta el 11 de diciembre de 1721, mientras asumía definitivamente Don Diego Portales Meneses.

En este segundo Memorial, los morenos libres solicitan autorización para fundar un pueblo, detallando los siguientes argumentos: 1) la creación de la compañía de morenos libres como su aval;⁵² 2) la necesidad de recoger a los negros libres que vagaban por la provincia para reagruparlos en un solo sitio, haciendo alusión a las disposiciones reales sobre el tema; 3) habla además de la imperiosa labor de defender las costas, y 4) de la solución propia de pagar sus gastos, a través de sembrar y producir ellos mismos y no estar ociosos y vagabundos por las tierras del Rey (Castillo Lara 1981a: 368-372).

Los morenos libres citan en el memorial las tierras de Sabana de Oro y Cabo Codera como lugar para la fundación, cuando en realidad querían poblar el Valle de Curiepe, dado que el Valle poseía las condiciones más favorables. Este último lugar no coincidía con las coordenadas establecidas en el memorial, las cuales referenciaban La Sabana de Oro y Cabo Codera; sin embargo, éste error es intencional, ya que el Capitán Fundador tenía conocimiento de que las mencionadas tierras del Valle de Curiepe eran de la titularidad de los Blanco Villegas.

⁵¹ Antonio José Álvarez de Abreu es una figura contraria al Cabildo y por ende favorable a los intereses de los morenos libres. Durante el período de Álvarez de Abreu, uno de los alcaldes dispuestos por el Cabildo de Caracas para asumir los destinos de la Provincia interinamente era Alejandro Blanco Villegas, uno de los dueños de las tierras del Valle de Curiepe.

⁵² Juan del Rosario Blanco resalta en el mencionado memorial la creación de la Compañía como mandato Real para la custodia de la ciudad, su antigua data y la labor de sus antiguos miembros.

EL DEBER MILICIANO Y LA PRODUCCIÓN DE LIDERAZGOS ENTRE AFRODESCENDIENTES

El vasallaje al Rey no se limitaba a la petición de ciertos derechos que por la jurisdicción podían gozar los morenos libres. Estos estaban conscientes de los deberes - civiles, militares, políticos y sociales-, que debían cumplir para poder alcanzar la venia de la fundación del pueblo legalmente libre que habían concebido. El alistamiento a las milicias y sus consecuentes acciones en pro de los beneficios de España y su empresa colonial era uno de esos deberes.

Para el caso específico de Juan del Rosario Blanco, según los trabajos de Castillo Lara, tenemos que fue un moreno nacido bajo el dominio de los Blanco de Villegas, el cual pasa a ser libre, y luego a formar parte de la Compañía de morenos libres de las Milicias de Caracas como su capitán, el 22 de agosto de 1711, por dictamen del Gobernador José Francisco de Cañas y Merino (Castillo Lara 1981a; b).

Los participantes de lo que en un futuro se llamará Curiepe tenían referencias de que sus antepasados habían participado en la compañía de milicias de negros y zambos libres a la cual ellos pertenecían. Lo que indica que había una trayectoria en dicha institución militar y por ende les permitía conocer la esfera política, bélica y social donde se desenvolvían.

El Gobernador José Francisco de Cañas y Merino estaba consciente de la importancia y el beneficio que podía tener éste tipo de instituciones militares tanto para él como para la población afrodescendiente. Cañas y Merino fue uno de los pocos gobernadores de la Provincia de Caracas que cumplió la Real Provisión del 15 de junio de 1704 de dar libertad a los esclavizados huidos de las colonias enemigas, al enviar a 16 negros curazoleños a la Compañía de Morenos Libres durante su mandato, entre 1711 - 1714 (Castillo Lara 1981a: 348; Ferry 1989a). Esta acción se convierte en un precedente para futuras disposiciones en las demás provincias de España, como por ejemplo, la posterior Real Cédula emitida el 14 de abril de 1789 por Carlos IV (Ponce 1994); pero lo más importante, es que a partir del caso Curiepe, en la Provincia de Venezuela se logra concebir y dictaminar una legislación para regular estos temas desde principios del siglo XVIII (Ponce 1994).⁵³

⁵³ Para el año de 1680, en Madrid es pronunciada una Real Cédula la cual es dirigida al Gobernador de la Isla de Trinidad, donde se dictaminaba la libertad de los esclavos fugados a las colonias españolas en Tierra Firme (Aizpurua 2001: 98-99); el 15 de junio de 1704 se emite otra Real Cédula con los mismos objetivos (Castillo Lara 1981a: 346), una tercera el 14 de abril de 1789 (Ponce 1994:39-40); el 24 de septiembre de 1750 se emite otra Cédula que declara en libertad a los negros provenientes de las colonias inglesas u holandesas que estuviesen buscando el agua del santo bautismo (Aizpurua 2001: 99-100), así mismo se registra el caso de 31 esclavizados que huyeron de Curazao en 1702 hacia la costa de Venezuela,

Estos datos demuestran cómo las acciones de estos morenos libres contribuyeron a generar cambios, reacomodos y ajustes en la legislación colonial, partiendo de las contradicciones propias del sistema esclavista, y de la insistencia de los curieperos de insertarse a la sociedad colonial reclamando algún grado de derechos e intentando reafirmar a su vez su condición como súbditos del Rey.

Podemos percibir de esta manera la importancia que tuvieron estas instituciones militares en la vida de la población afrodescendiente en tiempos coloniales: desde la posibilidad de ascenso social -pues la pertenencia a la milicia se consideraba además como un deber implícito en la condición de libertad-, la adquisición de roles diferenciados dentro de la propia población en condición diaspórica, hasta la posibilidad de obtener información relevante de la administración política, económica y militar del gobierno colonial. La estima y respetabilidad, por un lado y el autorreconocimiento que mencionábamos arriba como aspectos neurálgicos de la definición de morenos, pueden verse en funcionamiento a través de la milicia como la institución social que permitió encauzar un liderazgo afrodescendiente que concretó un proyecto libertario. Sostenemos pues que las milicias poseen una importancia estructural en la conformación de proyectos sociopolíticos de libertad dirigidos por población afro como el de Curiepe.⁵⁴

2DO CRITERIO: LA LUCHA POR EL TERRITORIO PARA EL ASENTAMIENTO DEL PUEBLO LIBRE

La lucha por el territorio fue una constante durante el siglo de querellas donde se define el surgimiento de Curiepe. La concreción de las aspiraciones imaginadas por los capitanes fundadores se traza sobre un territorio conocido, explorado y relativamente ocupado por población afrodescendiente.

CONOCIMIENTO DEL TERRITORIO POR PARTE DE LOS MORENOS LIBRES. CLAVE PARA ASEGURAR LA FUNDACIÓN

Entre 1720-1730, ocurren cambios jurisdiccionales en la provincia de Venezuela, entre los cuales podemos mencionar: a) pérdida de autonomía al pasar a formar parte del Virreinato de Nueva Granada, y b) destituciones y nuevas designaciones en la

los cuales fueron representados por el Capitán D. Luís Pérez González quien logra obtener una Real Provisión el 7 de junio de 1704 (González Batista 1997), para más detalle ver (Rupert 2013).

⁵⁴ Para más detalle sobre la conformación de milicias afrodescendientes ver los trabajos de (Cáceres 1996; 2008a; b) y para el caso de milicias para la población indígena ver (Whitehead 1990).

Gobernación.⁵⁵ En este contexto Juan del Rosario Blanco hace una solicitud verbal al gobernador Lic. Antonio José Alvarez de Abreu,⁵⁶ para que se realice un reconocimiento de las tierras que deseaba fundar, basandose en el despacho que el Virrey Villalonga y el Fiscal de la Audiencia de Santa Fe habían hecho a su favor:

“Al otro día [13 de septiembre de 1720] disponía el Virrey en un Decreto, que el Gobernador informase y que los suplicantes [los morenos libres] usasen de su derecho en la conformidad pedida por el señor Fiscal” (Castillo Lara 1981a).

El resultado fue negativo a los morenos libres, quienes solicitan otro reconocimiento argumentando que el comisionado enviado para esa misión, el Capitán Domingo Muñoz Vergara, no había explorado profundamente las tierras de La Sabana del Oro hacia el río Tuy. Con esta réplica tratan de mostrar suspicazmente que su interés estaba en las Tierras de Sabana de Oro y no en el Valle de Curiepe, al subscribir las coordenadas falsas de la primera, como el lugar para la fundación del pueblo. Esto a fines de que no fuese detenida la fundación por las autoridades del Cabildo de Caracas, ya que Don Alejandro Blanco de Villegas -titular de las tierras de Curiepe- era uno de corregidores del Cabildo. Así mismo en esa réplica,

“En forma extraordinariamente habilidosa daban por sentado [los morenos libres], que el Virrey [Villalonga] en su mencionado Decreto les había concedido su licencia para poblarse, y que solo faltaba reconocer las tierras” (Castillo Lara 1981a: 373).

La respuesta del Gobernador Antonio José Alvarez de Abreu se dio a través de un Auto del 10 de junio de 1721, el cual amplía y pormenoriza los detalles necesarios para garantizar el libre tránsito de los morenos hacia los parajes referidos por estos, en Sabana de Oro y Cabo Codera:

“tengo concedido licencia a Juan del Rosario Blanco, Capitán de la Compañía de Negros Libres de esta ciudad, para que pase a La Sabana de Oro con los compañeros necesarios, a reconocer sitio a propósito para fundar un pueblo que pretende poblar con negros libres en dicha Sabana... podrá pasar a dicha Sabana de Oro al efecto expresado de reconocer sitio a propósito para la fundación de dicho pueblo, sin que Justicia, Ministro o persona alguna se lo embaraze ni le impida el tránsito en la ida ni vuelta del dicho Capitán Juan del Rosario Blanco y sus compañeros, y fecho dicho reconocimiento habrán de comparecer en mi presencia a declarar lo que hallaren” (Castillo Lara 1981a).

⁵⁵ Como por ejemplo la destitución de Betancourt y Castro, período itinerante de los Alcaldes Ordinarios Antonio Blanco Infante y Mateo Gerdler en 1720 y posteriormente Alejandro Blanco de Villegas y Don Juan Bolívar y Villegas a principios de 1721.

⁵⁶ Antonio José Alvarez de Abreu es designado por el Virreinato el 2 de mayo de 1721.

En definitiva, el Auto de 10 de junio de 1721 le da licencia al Capitán Juan del Rosario Blanco para que proceda al reconocimiento de las tierras aludidas en sus solicitudes. Castillo Lara cita el testimonio del moreno libre Juan Santiago Rengifo que hiciera este treinta años después, en 1750, sobre la referida fundación, no sin antes advertir y señalar las inconsistencias de algunas de sus afirmaciones, ya que estas estaban mediadas por las querellas entre negros criollos y negros loangos o curazao que se presentaban entre los años 1749 y 1750. Castillo Lara apunta a que siendo Rengifo de esta última fracción, su testimonio se sesga hacia los negros loangos:

“Certifico yo Juan Santiago Rengifo, moreno libre natural del pueblo de Guarena, uno de los primeros que quedaron rompiendo y cultivando en este Valle la Nuestra Sevilla de Nuestra Señora de Altagracia y San Josef de Curiepe y Cabo de Codera, fecho en este presente año de mil setecientos veinte y uno, diez de junio se dio principio a esta fundación de este dicho pueblo” (Castillo Lara 1981a).

Estos datos muestran que la comunidad afrodescendiente y libre se imaginó concretamente sobre un territorio específico, el cual era ampliamente conocido por parte de la población negra. Imaginación, exploración, hecho y derecho se conjugan para materializar los límites físicos de la futura comunidad.

CONSTANCIA, ORDENAMIENTO SOCIOPOLÍTICO Y PRIMEROS EJERCICIOS DE AUTONOMÍA

Al inicio del mandato del Gobernador Portales Meneses (1721) comienza la presión de la familia Blanco de Villegas para desalojar a los morenos libres, a través de su apoderado Don Francisco de Monasterios. El Gobernador dicta un Auto el 24 de septiembre de 1722, “...mediante el cual se ordenaba recoger la comisión concedida a Juan del Rosario Blanco, demoler el pueblo y trasladar sus habitantes a Caracas” (Castillo Lara 1981a: 395-396).

El capitán de los morenos libres reacciona rápidamente y con fuerza envía una petición al Gobernador Portales Meneses el 9 de noviembre de 1722, para que reconsidere la medida tomada por su despacho, y así resguardar las 16 casas y las dos calles que habían logrado consolidar los negros libres para la fecha. Por su parte, los demás habitantes hacían lo suyo permaneciendo en los alrededores del poblado y en espera de noticias del capitán fundador. Para 1722, podemos tener una idea de la cantidad de habitantes existentes a partir de la mencionada petición, ya que Juan del Rosario Blanco refiere que había colocado “...diez y nueve morenos existentes con sus familias...” (Castillo Lara 1981a: 399) para la defensa y resguardo del comercio ilícito.

Estos litigios referentes al pueblo toman un giro inesperado: se detienen por conflictos entre el Cabildo de Caracas y el Virreinato, concretamente por el apresamiento del Gobernador Portales Meneses en 1723 por decreto del Virrey Jorge de Villalonga. A pesar de esto no se paralizan ni el poblamiento, ni las cosechas ni la ordenación comunal, los cuales eran conducidos por la autonomía que ejercían los negros libres (Castillo Lara 1981a; b).

TIERRAS Y BIENHECHURÍAS: DERECHOS DE LOS NEGROS LIBRES

A través de denunciar injusticia y abuso por parte de sectores blancos de la provincia, otra vez se evidencia el ejercicio de los negros libres de asumir sus derechos, lo cual configura cada vez más nuestra idea de ciudadanía temprana. En este caso se resisten al despojo de los bienes trabajados por ellos.

Para comprender la importancia que tenía el territorio para el proyecto fundacional, nos adelantaremos a la secuencia de hechos hasta ahora narrados. Para el año 1731 se emite una Cédula Real, que falla a favor de la familia Blanco Villegas, haciendo desalojar a los negros libres, que para este momento alcanzaban a 100 habitantes (Diccionario de Historia de Venezuela 2010a), y a los Isleños del Valle (actores que aparecerán solicitando permiso para la fundación de un pueblo en el año 1728). Esta real cédula les ordenaba, tanto a los morenos como a los isleños, que poblaran en otro sitio: “que sea en paraje distante de la costa del Mar, a lo menos quince leguas, y en sitio realengo que goce de las circunstancias prevenidas por las Leyes que de ello tratan...” (Chacón 1979: 38).

A pesar de esta decisión favorable a la familia Blanco Villegas, los linderos no estaban especificados en dicha Cédula. El Gobernador García de la Torre emite un dictamen el 29 de julio de 1732, donde le da posesión global del Valle de Curiepe a la Viuda Doña Catalina, más no posesión material. Los morenos libres tenían orden también de desalojar las tierras más no lo cumplieron.

El Gobernador García de la Torre tenía problemas con el presidente de la Compañía Guipuzcoana, José de Olavarría. Esto trajo como consecuencia que en 1732, Don Martín de Lardizabal se hiciese cargo de la Gobernación, a partir de la orden de una Real Cédula. Precisamente por los aires de rebeliones que impregnaban el momento, Lardizabal es bastante duro con los negros de Curiepe, mandando a desalojar el pueblo en el año de 1735. Esto se cumplía a medias, ya que los negros se quedaban en los alrededores del pueblo.

La respuesta de los negros fue otra vez muy audaz, argumentando que era injusto que sus bienes hasta ahora trabajados por ellos, fueran aprovechados por los Blanco Villegas. Es así como el gobernador emite un Auto el 8 de julio de 1735, donde manda a elaborar un censo en el Valle y conforme al avalúo que se haga de este, los Blanco Villegas debían pagar el costo de estas bienhechurías. El costo era bastante elevado y los Blanco Villegas no accedieron al pago, por lo cual se le concedió a los negros libres la ocupación oficial del Valle de Curiepe en 1735.

3ER CRITERIO. LA RELIGIOSIDAD Y LA RELIGIÓN; USOS DIFERENCIADOS EN LA EMPRESA FUNDACIONAL

Con este tercer criterio queremos mostrar el carácter integrador de la religión y su papel político en la sociedad curiepera, al hacer uso de la religiosidad y de la institucionalidad religiosa como coyunturas de liberación.

LA RELIGIOSIDAD Y SU VALOR SIMBÓLICO EN LA FUNDACIÓN DEL PUEBLO LIBRE

El día 24 de junio, dedicado a la celebración de San Juan Bautista, se da por sellado el evento político de la fundación de Curiepe, de ese año 1721. La sacralización de este evento imprime fuerza al nacimiento de Curiepe como pueblo de negros libres. En la historiografía se relata de la siguiente manera:

Castillo Lara resalta que el año y el mes del mencionado reconocimiento de tierras son exactos, sin embargo el día no. Esto lo esgrime dada la coincidencia de la fecha en que dan permiso al reconocimiento de tierras a los morenos libres con la fecha del informe que emite el Capitán Muñoz:

“...la fecha de iniciación que cita de 10 de junio, no es exacta. En esa fecha es cuando el Gobernador Alvarez de Abreu da licencia a Juan del Rosario Blanco, para que pudiese pasar con sus morenos al reconocimiento de las tierras, después que el Capitán Muñoz informara desfavorablemente. Sin dicha licencia mal podía pasar a esa región un numeroso grupo de morenos, pues de inmediato habrían sido apresados por las autoridades” (Castillo Lara 1981a).

Estas razones son las que permiten al historiador suponer que el nacimiento del pueblo de Curiepe fue asumido por sus pobladores quizá el 24, lo cual coincidía con la celebración a San Juan (Castillo Lara 1981a: 377).

“No consta oficialmente la autorización del Gobernador para la fundación de dicho pueblo, pero realmente hubo una autorización tácita, si no expresa. Aquella licencia de reconocimiento

del terreno, fue tomada por Juan del Rosario Blanco y sus compañeros como un verdadero permiso para establecerse allí y fundar el pueblo. Así lo proclamaron después en repetidas ocasiones. En realidad, la licencia pública a favor de la aspiración poblacional de los morenos parece que no se llegó a dar, pero sí surge en forma clara una manifiesta aquiescencia del dicho Gobernador, no sólo por la tolerancia del hecho en sí, sino por las comisiones y encargos que le confía a Juan del Rosario Blanco en aquella región” (Castillo Lara 1981a: 379).

Las palabras del Procurador Francisco Hidalgo ante una apelación que hace éste, en calidad del apoderado de Juan del Rosario Blanco ante la Audiencia de Santo Domingo son elocuentes, al mostrar no sólo el hecho nominal y el deseo poblacional del capitán, sino que revela la materialización de un dilatado proyecto político que comenzaba a tomar forma tras el peso de la religión católica y su fuerza institucional y el sello simbólico y afectivo que constituiría en un futuro la imagen de San Juan Bautista:

“en tiempos y con comisión del Gobernador Don Marcos de Castro recogió mi parte algunos (negros) de los que andaban dispersos en los montes, y después Don Antonio Alvarez de Abreu le concedió expresa licencia para que pasase al mencionado Cabo de Quadera y Sabana de Oro en la Costa de la mar, y eligiese el sitio más conveniente para la fundación del pueblo; como en efecto lo ejecutó haciendo planta en la parte de mayor utilidad y conveniencia de aguas, pastos y tierras de labor, y especialmente para la expedición del Real Servicio; y habiendo aprehendido la posesión actual comenzó la fundación, formando hasta diez y seis casas, iglesia y plaza” (Castillo Lara 1981a: 380).

LA RELIGIÓN Y OTRAS INSTITUCIONES SOCIOPOLÍTICAS (CIVILES Y MILITARES) COMO ESTRATEGIA DE CONSOLIDACIÓN DEL PUEBLO LIBRE

Es notorio que en ese inicio fundacional se hayan incluido dos elementos que actualmente son centrales para la vida del curiepero: la iglesia y la plaza. Esto nos da pie para sostener que la institucionalidad religiosa constituyó un mecanismo que garantizó la estabilidad y consolidación del proyecto fundacional. Los datos etnohistóricos lo sustentan de la siguiente manera:

En el 2do memorial que envía Juan del Rosario Blanco al Virrey en 1720, el capitán se asegura de dejar clara su disposición a ser súbditos, explicitando su intención de acatar las disposiciones legales que traían como consecuencia la fundación del pueblo, como por ejemplo la construcción de una iglesia:

“en nombre de Su Magestad, debajo de Parroquia y campana, con Ministros que nos asistan y nos administren los Santos Sacramentos, y que de los nuestros mismos tengamos nuestro Cabo que nos gobierne y elijamos nuestras justicias, estando sujetos al gobierno Superior de la Ciudad y su Provincia, a ejemplo de otros pueblos de nuestra misma calidad, que con Real merced hay poblados en la Nueva España...” (Castillo Lara 1981a).

Los morenos libres solicitan el derecho a un cura y la obligación de establecer un curato en el proyectado pueblo; el derecho a poseer bienes y tierras y la obligación de tributar a la corona; el derecho de bastimentos y municiones y la obligación de lealtad ante potencias enemigas dentro de las milicias:

“La promesa de construir una iglesia por parte de los negros libres de Curiepe estuvo siempre presente en los argumentos que esgrimían, tanto al Rey como a las autoridades coloniales en la Provincia. Juan del Rosario Blanco, el capitán fundador, estaba consciente de la importancia de esta institución para obtener la aprobación real, por lo cual construye una ermita al lado del río Curiepe, la cual luego será trasladada a la parte alta del asentamiento a causa de inundaciones” (Ugueto-Ponce 2015a:20).

Por otro lado, para el año de 1732, Curiepe alcanza su fundación eclesiástica (Chacón 1983) tras dilatas fricciones entre las familias criollas y canarias, que llevaron a la intervención de las instancias legales así como a desalojos y demoliciones del pueblo. Esto muestra la conciencia del capitán respecto al uso de la institucionalidad religiosa como garantía de la estabilidad física y sociopolítica del pueblo. Como vemos, la institucionalidad eclesiástica proporcionaba estabilidad sociopolítica al poblado.

Como vimos, otra institución central para formar parte del Estado colonial era la institución militar. Durante el período del Gobernador Portales Meneses (1721-1728), Juan del Rosario Blanco pide anuencia para administrar bienes de la corona (decomiso de mercancía), permiso para decomisar los géneros que se introducían ilegalmente por la costa, pide además que se le dotara de un cura, de pólvora, de municiones y se le concediera licencia para el atrincheramiento, debido a la necesidad de fortalecer el puerto.

La insistencia de Juan del Rosario Blanco de mostrar su disposición de servir las órdenes de las autoridades coloniales, a cambio de peticiones y solicitudes para la consolidación y mejoramiento del pueblo libre, muestra primero la negociación como estrategia y da cuenta de la asociatividad política establecida con los blancos criollos, pues su accionar beneficiaba a la corona (relaciones simbióticas); y por el otro la necesidad constante de ampliar su rango de acción que por su origen étnico-racial tenía limitado. Estas acciones pueden entenderse como una búsqueda de ampliación de derechos a cambio de insertarse en el orden colonial desde la legalidad que el mismo sistema permitía, es decir, petición de derecho; ciudadanía temprana aunque haya sido limitada.

Aunque con menos referencias sobre esta, pero no por ello menos importante, debemos mencionar el aspecto económico en la consolidación del proyecto fundacional, como una importante institución civil, de la cual estaban los morenos libres muy

conscientes de incluir. Juan del Rosario Blanco mencionó siempre, en sus misivas a las autoridades reales su intención de tributar al Rey. Pero, ¿cuál era la fuente de ingreso de los morenos libres? Para una idea de cómo se reconfiguraba el control territorial de Barlovento, son interesantes las cifras que arroja el padrón que se realiza años después, en 1746, durante el mandato del Gobernador Gabriel de Zuloaga:

“Había allí [en Curiepe] 50 haciendas con 80.106 árboles. De ellas 45 eran pequeños fundos propiedad de negros libres, que poseían en total 37.100 árboles (...) Todo esto representaba, en cierta forma, el poder negro en Curiepe” (Castillo Lara 1981a: 197).

CONFLICTO ENTRE NEGROS CRIOLLOS Y LOANGOS: LO RELIGIOSO COMO ESCENARIO DE LO POLÍTICO

De nuevo la lucha por el poder, pero esta vez a lo interno del pueblo libre de Curiepe, mostrando el tipo de relaciones interafricanas que se suscitaron en esta región. De nuevo lo religioso, pero esta vez la fiesta de San Juan Bautista se presta como escenario de la disputa entre negros criollos y negros loangos, mostrando así cómo lo religioso en Curiepe funciona como escenario de articulación política. Para mostrar esto, haremos de nuevo un salto en la cronología para ubicarnos en el año de 1747.

El orden de los acontecimientos descrito por Castillo Lara en la reconstrucción histórica del caso Curiepe, nos muestra que el poblamiento del pueblo se lograra principalmente con negros criollos. Además el liderazgo del Capitán Juan del Rosario Blanco había disminuido cualquier roce entre los negros criollos y los loangos. Sin embargo, durante la transición del Gobierno de Gabriel José Zuloaga al Gobierno de Don Luís Francisco de Castellano, en 1747, los loangos aprovecharon para denunciar falsamente revueltas, delitos de otros negros dentro del pueblo, con el fin de estimular la suspicacia del Gobernador y obtener beneficios para ellos (Castillo Lara 1981b; Chacón 1979).

Uno de esos beneficios fue la designación del nuevo capitán; se desplaza entonces del mando a Agustín Hipólito Mejía (negro criollo) por José Miguel de Soto (negro loango). Esto fue motivo de varias quejas y de varias contestas ante las instancias correspondientes.⁵⁷ Mientras tanto, en el pueblo se sucedían riñas, tal es el caso de una pelea entre las dos familias, -negros criollos y negros loangos- el día 24 de junio, día de San Juan (Castillo Lara 1981a; b).

⁵⁷ Los negros loangos saltaron las instancias correspondientes y apelaron al Teniente Gobernador, Licenciado Domingo Aguirre del Castillo, quien tenía una situación política conflictiva con el Gobernador de turno.

Otro ejemplo de las rivalidades entre estas dos facciones internas fue alrededor de 1724,⁵⁸ cuando los Alcaldes Ordinarios de Caracas Don Gerónimo de Rada y Don Miguel Joseph Rengifo Pimentel, quienes asumían la gobernación, destituyeron al Capitán de los morenos libres de su cargo (negro criollo), dándole su puesto a Francisco Pérez, Sargento de la compañía (negro luango). En agosto de 1725, el Gobernador Portales Meneses es restituido a su cargo, a quien Juan del Rosario Blanco le presenta un escrito un mes después, lastimándose de las actuaciones cometidas contra él y pidiendo su restitución. Rápidamente el Gobernador Portales Meneses emite un Auto, con fecha de 1 de septiembre de 1725, restituyendo a Juan del Rosario Blanco en su cargo.

Los procesos de creolización entre criollos y loangos se caracterizaban por una tensión que era aminorada por Juan del Rosario Blanco. Las resoluciones parecían tener dos niveles, uno, el de las instancias legales y otro, el de las relaciones internas del pueblo. Llama poderosamente nuestra atención como la medición entre ambos sectores era propiciada a partir de las autoridades criollas y eclesiásticas.

4TO CRITERIO. LA COMUNIDAD POLÍTICA: RECONOCIMIENTO EXTERNO E INTERNO COMO GRUPO

¿Cómo reaccionaban las autoridades coloniales ante las aspiraciones fundacionales? ¿Cómo se imaginaban los morenos libres la comunidad que estaban construyendo, y quiénes iban a ser parte de ella?, ¿A cuáles referentes étnico-raciales apelaban? La descripción historiográfica que haremos a continuación evidenciará la legitimación de estas acciones por parte de las autoridades coloniales y al mismo tiempo seguirá mostrando cómo se fue consolidando la comunidad política de Curiepe desde la mirada interna de los negros.

Al aceptar algunas de las peticiones de Juan del Rosario Blanco, el Gobernador Portales Meneses reconoce oficialmente la existencia de la población y la confirmación del Capitán como su autoridad. Las respuestas emitidas por los funcionarios coloniales a los planteamientos de Juan del Rosario Blanco, bien fueran a favor o en contra, son una evidencia de la repercusión que las acciones ejecutadas por esta población diaspórica

⁵⁸ El contexto sociopolítico para este año era el siguiente: el Gobernador Portales Meneses sufría pena de cárcel. Doña Catalina presenta un alegato en 1724 para objetar el traslado que se le hacía a su familia después de la muerte de su esposo, pidiendo además la captura de los negros que se encontraban en los valles de Curiepe. El Virreinato de Santa Fe o Virreinato de Nueva Granada había sido suprimido y esto desfavorecía a los morenos libres. Por su parte el Gobernador Portales de Meneses, quien no apoyaba la causa de los morenos, respondía el alegato de la viuda Doña Catalina de forma estrictamente legal; y Juan del Rosario Blanco emite un tercer y agresivo memorial en el año de 1724 en contra de la familia Villegas.

tuvo sobre la legislación de la época. Otro ejemplo de la legitimación colonial del proyecto fundacional de Juan del Rosario Blanco lo podemos ver a través de la respuesta Real a los dos memoriales enviados por el capitán fundador (el de 1715 y el de 1720). En las respuestas se concretaban las peticiones de las Audiencias: la de Santo Domingo y la de Santa Fe.⁵⁹

“...Juan del Rosario dio por sentado que el Rey les había concedido su autorización. Así lo participa con mensajeros y en carta a sus compañeros que se mantenían en Curiepe, y lo proclama en sus escritos” (Castillo Lara 1981a: 403).

La comunidad política seguía fortaleciéndose a causa de valores, afectos y lealtades; fusiones y fricciones que se iban construyendo entre los negros. Por ejemplo, la cita anterior nos muestra la comunicación existente entre los actores fundadores de Curiepe y el resto de la población, la cual parece haber sido una constante, garantizando relaciones de confianza entre los habitantes y asegurando las acciones comunes y coordinadas hacia el objetivo que perseguían.

En 1726, el Virreinato de Santo Domingo emite una Real Audiencia, que da en definitiva la razón a los negros para la fundación de un pueblo.⁶⁰ Así se reconocía la existencia legal del Valle y se mandaba a mantener la posesión por parte de los negros sin hacer ninguna innovación.

Por otro lado, la cantidad de habitantes que poseía Curiepe para 1724 muestra un ascenso sostenido en el tiempo de sus habitantes, lo que redundaba en el fortalecimiento de la idea de comunidad, y consolidando un perfil étnico-racial de los grupos que la conformaban. Por ejemplo, para 1724 Curiepe presentaba 66 habitantes según censo que reflejaba que la mayoría eran negros criollos y otros cuantos procedentes de Curazao (Diccionario de Historia de Venezuela 2010a). El Obispo Mariano Martí al pasar por esa localidad en 1784, nos revela la existencia “...de 99 casas en el pueblo y 55 fuera de él; 2 barrios, Nuestra Señora de Altagracia y Osma...” (Diccionario de Historia de Venezuela 2010b:1148) con una población de 1360 habitantes distribuidos de la siguiente forma:

⁵⁹ Juan del Rosario Blanco responde a Santo Domingo y a Santa Fe, pero no por las vías regulares. Una la envía en manos del Fray Juan Eusebio del Carpino y la otra en manos de su amigo, el Capitán Don Diego de Matos Montañés.

⁶⁰ Para esos años de 1726, el procurador de los morenos libres del Valle de Curiepe, Francisco Hidalgo, había mandado unas peticiones a la Audiencia, a la cual el Fiscal respondió que todos los Autos referidos al caso se le remesaran al despacho; que se mantuvieran los negros en dicho Valle, y que se le diera una multa al Gobernador Meneses por haber quemado el pueblo.

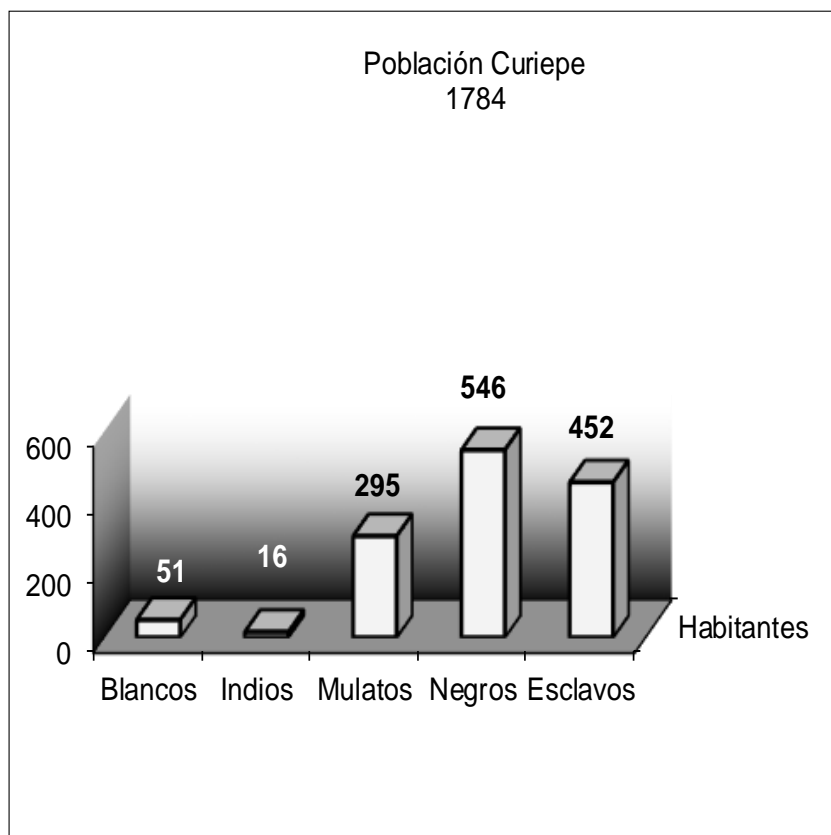


Ilustración
III. Habitantes de Curiepe para 1784

Fuente: Castillo Lara LG. 1981. Apuntes para la Historia Colonial de Barlovento. Caracas: Academia Nacional de la Historia / Diccionario de Historia de Venezuela. 2010. Entrada: Curiepe. Fundación Polar. Caracas.

LA APARICIÓN DE OTRO ACTOR: LOS ISLEÑOS

Los fundadores de Curiepe fortalecen la idea de la comunidad que querían formar cuando en el escenario aparece otro actor: un grupo de isleños con aspiraciones fundacionales similares a las de ellos, en el mismo territorio que habían concebido para Curiepe.

A los problemas por las tierras entre la familia Blanco Villegas y los negros de Curiepe se le suma la petición al Gobernador Meneses de un grupo de isleños que desean poblar y cultivar, con sus 74 familias las tierras de Curiepe. Inmediatamente se abre un litigio entre la viuda Doña Catalina y Nicolás López, líder de los Canarios. Por su parte Juan del Rosario Blanco presentó también sus quejas. Este fue el principio de peticiones, apelaciones, reclamos, reconsideraciones, etc. entre las partes, ante la gobernación e inclusive ante los estrados de la Audiencia de Santo Domingo, la cual opinó, a través de su Fiscal que el gobernador facilitara toda la ayuda que ambas partes necesitasen – morenos e isleños-, permitiendo entonces que los isleños hiciesen fundación y que los morenos libres continuaran con la suya. La Audiencia de Santo Domingo dicta sentencia:

“...a 23 de diciembre de 1728, absolutamente favorable a los morenos e isleños y contraria a los Blanco Villegas” (Castillo Lara 1981a: 451).

MUERE EL CAPITÁN... CURIEPE CONTINÚA COMO PROYECTO COLECTIVO

Hemos visto como Juan del Rosario Blanco dirigía el proyecto fundacional de Curiepe; sin embargo, la introducción de estas ideas innovadoras de libertad en la sociedad colonial no sólo fue un aporte intelectual individual, sino que fue compartido y agenciado por el resto de los ancestros de los curieperos. Cuando en 1730 muere Juan del Rosario Blanco⁶¹, su cargo lo ocupa el Cabo Antonio Francisco de la Vega, quien prosiguió con las actuaciones de su capitán fundador, así como lo hicieron el resto de los pobladores. La sagacidad característica de Juan del Rosario Blanco ante los fallos de las autoridades reales y criollas siguió siendo una estrategia del nuevo capitán. Esta continuidad en la estrategia política tanto del capitán sucesor y de los demás pobladores nos muestra que se trataba de un proyecto, se imaginaba una comunidad, que precisamente por su carácter colectivo, pudo mantenerse en el tiempo.

⁶¹ Es importante destacar que para el fallecimiento de Juan del Rosario Blanco, se estaba gestando la insurrección del Zambo Andresote, lo cual ocasionó retrasos en las tramitaciones legales de la fundación del pueblo de negros de Curiepe.

CONCIENCIA DE LA RELACIÓN CON EL PODER Y NEGOCIACIÓN

Las ventajas que obtiene el Capitán fundador y el resto de los pobladores a partir de su conocimiento de las relaciones políticas y las instancias legales, les permite consolidar el proyecto colectivo. Además de todo el relato anterior, podemos mencionar la insistencia de los morenos libres en negociar directamente con el Rey. En el año de 1763 los negros libres deciden ir directamente España, a la corte del Rey Carlos III, motivados por la medida que toma la familia Blanco Villegas de vender las tierras del Valle de Curiepe a terceros. Asumen esta tarea el Capitán Joseph Antonio Colmenares y el viejo Pedro Barrios o Barreto, ayudados por el Duque Joaquín Guadalupe (Castillo Lara 1981a; b). Al llegar a conversar con el Rey se quejaron de los abusos de los cuales eran víctimas. Regresaron a Venezuela con una Real Cédula de fecha de 26 de julio de 1763, que les reconocía la posesión del Valle, más no la propiedad y obligaba a que fueran atendidos y que se les pagaran sus pertenencias.⁶² Otro ejemplo de las ventajas que traía como consecuencia el modo negociador de los negros libres con las autoridades, fue el auxilio que el Ministro Universal de las Indias Don José de Galvéz envió en 1778 al Intendente de Real Hacienda, mencionando los atropellos contra los negros libres de Curiepe. El informe relataba especialmente los servicios que le habían hecho presente los morenos libres, Domingo Jossef Moscoso y Manuel Pansero.

Y finalmente es en 1792, cuando aparece una Real Cédula que criticaba los malos tratos con que habían sido manejados los reclamos de los vecinos de Curiepe, se mencionaba además la Cédula de 1763 que favorecía a los negros libres y aunque no se terminó con el problema de las tierras

“...le dio a los morenos un apoyo más firme a sus pretensiones. De todas maneras el transcurso del tiempo consolidó definitivamente la permanencia del pueblo. Las valientes y tenaces luchas de los morenos de Curiepe lo arraigaron para siempre a aquel paraje” (Castillo Lara 1981a: 564).

⁶² El siguiente año, el 10 de febrero de 1764, el Gobernador Solano, ordena expedir la certificación pedida por el Teniente de Justicia de Curiepe. Se efectúan los avalúos correspondientes en noviembre y la familia Blanco Villegas prefirió dejar el asunto de las bienhechurías tal como estaba.

III ¿Y QUÉ NOS DEJA EL SIGLO XVIII? UNA PROPUESTA ANALÍTICA

De esta extensa descripción historiográfica que da cuenta de la conformación de la comunidad política afrodescendiente y libre de Curiepe, como una experiencia diferenciada de los cumbes y de las formas de organización bajo la condición de sujeción, podemos concluir que la resistencia cultural no abarca solo procesos de oposición jerarquizados violentamente, sino que incluye formas más intermedias, como las negociaciones y acuerdos entre actores racial y políticamente disímiles, en desventaja o no. La resistencia cultural da cuenta de diversas tensiones entre actores que pueden ser políticamente contrarios o no, donde se busca la distinción, reafirmación, consolidación y continuidad cultural a través de diversas estrategias, las cuales pueden ser de oposición, pero también de negociación, tanto cotidianas como extraordinarias. Esta búsqueda de la distinción cultural en sí misma es un proceso contrahegemónico en tanto se acciona en pro de una política de reconocimiento de la alteridad.

A partir de la revisión del texto de Castillo Lara inferimos que del accionar de los ancestros de los curieperos se deja constancia de los distintos tipos de contribución que ha hecho la población afrovenezolana a la vida sociopolítica de lo que posteriormente será la nación. En este caso los negros libres de Curiepe hacen una contribución intelectual a las bases ideológicas de la futura nación, dada las innovaciones y revisiones que se ven obligados a hacer las autoridades reales y criollas, sobre el lugar social y jurídico que tiene la población de origen africano en la sociedad del momento. Los ancestros de los curieperos se adelantaron a los debates ideológicos que sobre ciudadanía se intensificaron en el siglo XIX a propósito de la conformación de los proyectos republicanos que se darán en América.

Juan del Rosario Blanco y sus compañeros a través de su accionar, perfilan una comunidad política afrodescendiente que se caracterizó por ser un proyecto colectivo y legal, principalmente pensado para personas de origen africano, pero con la posibilidad de inclusión de aquellos que se encontraban en las mismas condiciones estructurales que los negros. Imaginaron, planificaron y llevaron a cabo el proyecto colectivo de libertad sobre un territorio disputado ferozmente a través de estrategias de negociación, las cuales tenían como objetivo su inclusión en la estructura social dominante, pero de manera étnicamente diferenciada. Desde la conciencia de ser negros, morenos y zambos libres, los curieperos negociaron las formas en que se impuso la institución civil, militar y religiosa europea, lo que los convirtió en agentes en el proceso de conformación cultural.

De esto se desprenden entonces al menos cuatro (4) características que consideramos le confieren el perfil sociopolítico a un pueblo de negros libre: 1) uso consciente de la

legislación colonial a favor de los africanos y sus descendientes; 2) aprovechamiento de las fisuras del sistema político colonial; 3) implementación del paralelismo institucional para la garantía de la continuidad física y cultural de la comunidad; y 4) uso de la negociación como garantía de la inserción étnicamente, asumiendo el vasallaje real.

Por lo tanto y para responder a la pregunta de esta sección *Y qué nos deja el siglo XVIII*, esta larga trayectoria historiográfica nos conduce a nuestra propuesta analítica para el área de estudios afrovenezolanos: la caracterización de un nuevo actor de la sociedad colonial y de una nueva forma sociopolítica de existir dentro del régimen esclavista. Proponemos entonces a continuación la caracterización de un pueblo de negros libres.

PERFIL SOCIOPOLÍTICO DE UN PUEBLO DE NEGROS. PROPUESTA ANALÍTICA A LUZ DE CURIEPE

¿Qué elementos sociales, económicos, políticos y culturales podríamos rastrear en las fuentes primarias y secundarias sobre las poblaciones de origen africano en Venezuela, si quisiéramos corroborar su existencia dentro del sistema esclavista como pueblo de negros libres, tal y como lo presentamos aquí? Hemos construido cuatro criterios que pretenden ser una guía referencial sin alcances universales, que puedan usarse para reevaluar los casos de estudios ya referenciados en la literatura especializada o para analizar nuevos casos que aún no han sido explorados por disciplinas como la historia ni la antropología. Veamos.

- 1) El uso consciente de la legislación colonial por parte de los africanos y sus descendientes.

Dado el creciente número de descendientes de africanos que adquirirían libertad a través de distintas vías y la poca regulación hacia estos, se crearon disposiciones reales desde muy temprano el periodo colonial (siglo XVI), para resolver el problema de la población libre. Estas disposiciones se enfocaron en tres aspectos: 1.1) por un lado en la concentración de la población afrodescendiente libre en espacios territoriales bajo el control eclesiástico, civil y/o militar europeo, en estructuras distintas a las llamadas repúblicas de Españoles o de Indios (Cáceres 1998); 1.2) en la regulación de la convivencia de negros en pueblos de indios; y 1.3) en el ofrecimiento de la libertad a esclavizados fugados de colonias enemigas tras su conversión al catolicismo.

La conformación espacial de la sociedad colonial se hizo de acuerdo a la clasificación racial de la época en pueblos, villas y ciudades, las cuales se dividían bajo la dualidad de Repúblicas de Españoles y de Indios (Cáceres 1998), espacios de ejercicio del poder de los españoles nacidos en América. En los censos coloniales que hemos revisado de 2da fuente, vemos consecuentemente reportada a la población libre de color diferenciada de las esclavitudes, la población originaria y blanca.⁶³ A este segmento poblacional no se le encontraba clasificación ni espacio físico donde concentrarla, dada lo heterogénea, dispersa y amplia que llegó a alcanzar durante el periodo de esclavitud, sin ninguna regulación colonial y con dependencia económica variada, de acuerdo a los distintos oficios que manejaban y de su destreza para integrarse dentro del propio sistema esclavista. Esto motivó la creación de disposiciones reales a nivel de Hispanoamérica que idearon concentrarlos en espacios territoriales bajo el control eclesiástico, civil y/o militar.⁶⁴ Surge entonces un ordenamiento poblacional que comenzó a emerger para reducir y organizar a los afrodescendientes libres, el cual fue conscientemente usado por algunos sectores negros que concretaron espacios colectivos de libertad.⁶⁵

Por ejemplo en el periodo comprendido entre 1541- 1587 se emiten alrededor de 9 Reales Cédulas que ordenaban la convivencia de negros e indios (Cáceres 1998: 3).⁶⁶ Para el caso específico de Venezuela, podemos mencionar para finales del siglo XVII, específicamente en el año de 1689, una Real Cédula dirigida al Marqués de Casal,

⁶³ “Aunque faltan muchos estudios demográficos-históricos sobre la composición de las sociedades coloniales en América del Sur, Centroamérica y del Caribe, en los casos conocidos –derivados de los censos coloniales- la categoría de ‘libres y de todos los colores’ es siempre significativa frente a las primarias de ‘esclavo’, ‘indio’ o ‘blanco’. En el sistema colonial de castas, la categoría no existía por sí sola sino implícita en las clases calificativas de ‘esclavo’ o ‘libre’ (MosqueraPardo y Hoffmann 2002:15).

⁶⁴ La literatura muestra un amplio ejercicio legal desplegado desde el siglo XVI; por ejemplo en los años 1587 y 1598 se crearon disposiciones el ordenamiento de esta población; en 1609 ordenanzas para la reducción a pueblos de españoles. Se crearon también políticas de residencias separadas de los indígenas y españoles; y resoluciones cuestionando la convivencia de negros libres en pueblos de indios (Cáceres 1998).

⁶⁵ Según la literatura sobre población negra en el país, hemos encontrado que esta se organizó también en otros centros poblados además de la experiencia de Curiepe. Nos preguntamos si accionaron desde la misma lógica de negociación-inserción y legalidad como lo hizo Curiepe. El historiador Ramos Guedez da cuenta de algunos sitios como por ejemplo Tanaguarena, Nueva Londres, Nirgüa, Paya y Curimagua (Ramos Guédez 2001); el trabajo con mayor desarrollo al respecto lo ha llevado Ramón Aizpurua con Santa María de la Chapa – Macuquita en la Sierra de Falcón (Aizpurua 2004; 2016). En el estado Carabobo encontramos que el barrio San Millán ha sido nombrado como pueblo de negros libres por el antropólogo japonés Jun Ishibashi (Ishibashi 2001a). La Sabana, una comunidad del estado Vargas, en la zona costera del país, ha sido también reportado como pueblo fundado por negros libres, entre finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII (Altez 1999c; Altez y Acuña Delgado 2013); y finalmente tenemos a Nirgüa caracterizada como ciudad de pardos o mulatos libres, fundada en el año 1628 (Rojas 2004).

⁶⁶ La legislación comienza a abundar durante el siglo XVII. Entre 1605 y 1648 se emiten 10 Reales Cédulas cuestionando la convivencia en pueblos de indios (Acosta Saignes 1967: 261; Cáceres 1998: 3). En 1608 el Consejo de Indias de Hispanoamérica demanda una solución al Virrey del Perú para enfrentar este problema (Cáceres 1998: 3); y en 1609, el Consejo de Indias los reduce a pueblos de españoles (Cáceres 1998).

Gobernador de Venezuela en respuesta a las quejas procuradas sobre todo por los Capuchinos de las Misiones de Caracas, la cual intentaba controlar a la población cimarrona y libre que se encontraba dispersa, sin estabilidad, y sin regulación civil ni eclesiástica (Castillo Lara 1981a: 344-345).

La conversión religiosa como ordenanza por parte de las autoridades españolas fue una legislación conscientemente usada por población negra, a la cual acudieron esclavizados de otras colonias europeas enemigas de España. Esto se reglamentado a partir de varias cédulas y disposiciones emitidas en distintas fechas.⁶⁷

La cantidad de disposiciones que se emiten respecto a este tema, dan cuenta de lo problemático que se tornaba la figura del negro libre, dejando de ser sólo un número censal en los documentos procesados en tiempos coloniales, para convertirse en el motivo de varias disposiciones y contradicciones en varias partes de tierra firme española.⁶⁸

2) Aprovechamiento de las fisuras del sistema político colonial.

Los individuos en condición legal de libertad carecían de regulación directa por parte de los blancos criollos, lo cual comenzó a acarrear dificultades en el orden colonial a causa entre otras cosas, que a partir de los oficios que desempeñaban comenzaron a adquirir remuneración que no era tributada al Rey; y eran foco de desestabilización dentro de las esclavitudes. Las contradicciones en las disposiciones y leyes emitidas por la Corona Española, en contraste con la realidad que vivía el sistema colonial, fue fuente de aprovechamiento por este sector que se convertía en un actor social diferenciado a

⁶⁷ Por ejemplo los especialistas ha señalado las siguientes Reales Cédulas: 1680 que contempla dar libertad a los esclavos fugados a las colonias españolas en Tierra Firme; la de 1704, que da libertad a cambio de asimilación a la fe católica y la posibilidad de ubicarles lugar para vivir; la de 1750, que declara por libres a los negros que viniesen de los ingleses u holandeses a los reinos de España, buscando el agua del santo bautismo; la de 1789 que da libertad, sin necesidad de pagar rescate, a los esclavos que huían de colonias extranjeras por causa de “malos tratos” (Aizpurua 2001; Cáceres 1998; Rupert 2013).

⁶⁸ Para el caso argentino por ejemplo, David Rock comenta que entre 1778 y 1810, “...en la región de Tucumán, la más poblada del país (...) vivían 35 mil blancos e igual número de indios, 11 mil esclavos y 44 mil negros y mulatos libres. O sea 44% de la población estaba formada por negros y sus descendientes” (David Rock en Segato 1991: 257). En Puerto Rico, se encuentra el pueblo de San Mateo de Cangrejos, - hoy Santurce- el cual tuvo un desarrollo muy parecido al de Curiepe a partir del liderazgo del capitán de milicias de negros libres Pedro Cortijo en el siglo XVII (Stark 2007; Ugueto-Ponce 2015a). Existen además otros reportes en la isla de Puerto Rico, como los casos de Loíza y el pueblo de Piñones, donde se concentraron gran cantidad de cimarrones y negros libres (datos obtenidos de la conferencia dictada por Lao-Montes. Colonialidad del Poder y Giros Descoloniales, Insurgencias político-epistémicas de nuestro tiempo. Mayo 2007. UCV y UBV). Para más detalle de la figura del negro libre en Puerto Rico revisar (González 2015). Y finalmente en Cuba se conoce de la rebelión del negro libre José Aponte en 1812 (García 2005c: 121).

partir precisamente del aprovechamiento de estas inconsistencias. Por ejemplo los negros libres que adquirirían legalmente ésta condición, se insertaron dentro de la estructura militar y sociopolítica colonial, como por ejemplo en las compañías de milicias liderizadas por autoridades españolas en la mayoría de los casos, o por los propios negros en otros (caso Curiepe); o a través de la fundación de pueblos, donde había injerencia de las autoridades españolas, tanto civiles, militares, como eclesiásticas. Tenemos noticias que este accionar ha sido registrado en otras parte de Hispanoamérica.⁶⁹

3) Paralelismo institucional para la garantía de la continuidad física y cultural de la comunidad.

La tercera característica que vemos importante destacar a la hora de revisar si estamos frente a un caso de comunidad afrodescendiente libre es la creación de una institucionalidad civil, militar y religiosa paralela o integrada a la española por parte de la población de origen africano. Esta necesidad de mejorar las condiciones de vida insertándose dentro del sistema de castas, estableciendo un paralelismo institucional (sobre todo religioso) o siendo parte (en el caso de las milicias), garantizó cierta autonomía cultural de la población negra, a partir de la negociación con las autoridades coloniales.

Por ejemplo, el poder religioso fue una de las figuras centrales en esta negociación para el caso de Curiepe, donde la iglesia estuvo presente en la comunidad desde los inicios de su empresa fundacional de manera continua.

“De no haber tenido Curiepe el respaldo de su Iglesia y de su Cura Capellán, que en gran manera servía de freno a las tropelías, habría desaparecido en el turbión de tantos embates que experimentó, igual a como sucedió a otras incipientes comunidades. La residencia perenne de un sacerdote, testigo de excepción, en aquella comunidad exclusivamente de color, debió contener en muchas ocasiones los desafueros e injusticias de su perseguidores” (Castillo Lara 1981a: 565)

La relación entre religión y política parece haber sido un elemento sustancial en la conformación de estas comunidades afrodescendientes libres, no solo en la importancia

⁶⁹ Por ejemplo el caso de La Puebla de los Pardos en Costa Rica; Nueva España en EE.UU; La Gomera en Guatemala; San Vicente de Austria en El Salvador (Cáceres 1998; 2008a; b); el Pueblo de Gracia Real de Santa Teresa de Mosé en la Florida, EE.UU (Landers 1999); San Lorenzo de las Minas en República Dominicana (Aizpurua 2004); y San Mateo de Cangrejos en Puerto Rico (Aizpurua 2004; Aponte Torres 1985; Stark 2007). Estos casos nos hacen pensar que estamos ante cierta racionalidad afroamericana en torno a la búsqueda, mantenimiento o recuperación de la libertad que incluía la búsqueda de la inclusión legal étnicamente diferenciada a través de la negociación, que se dio en varias partes de la América continental y el Caribe insular hispanoamericano.

sociopolítica en tanto estabilidad en la sociedad colonial por la “adopción” de la doctrina cristiana, sino por el carácter simbólico y espiritual en que se transformó para la lucha y esperanza de vida y libertad de los afrodescendientes.

- 4) La negociación como garantía de la inserción étnicamente diferenciada asumiendo el vasallaje real.

Los afrodescendientes partieron del principio que eran súbditos del Rey al igual que los blancos europeos o criollos, lo que condicionó que se sintieran y se asumieran –en los momentos en que podían-, en igualdad de condiciones con los blancos o en condiciones paralelas con ellos, en un ejercicio de ciudadanía temprana como hemos mencionado. Aunque la injerencia de la autoridad colonial estaba presente en lo religioso, lo militar y lo civil, la población negra que participó en estas experiencias de libertad legal y colectiva, intentó tener algún nivel de aportación: apropiación de los elementos religiosos impuestos; inserción en las estructuras militares y búsqueda de participación en diversos espacios laborales civiles para manejo de dinero y posible compra de libertades.

Por ejemplo la existencia de milicias dentro de este tipo de proyecto sociocultural, fue replanteado por la población afrodescendiente y se convirtió en una especie de principio estructural de estos espacios de libertad (Cáceres 1996; 2008a; b).⁷⁰ Un ejemplo final para ver el funcionamiento de la negociación, pero ahora en el ámbito civil, debemos mencionar que el ser negro libre ameritó una actividad económica que le permitiera lograr permanecer dentro de la estructura de castas de la colonia. De ese modo el negro libre se convierte en una fuente más de recursos para la colonia, la cual ameritaba ser regulada y ser canalizada a las arcas de la corona.

Como vemos, para dar cuenta de esta experiencia diferenciada de resistencia cultural de la población afrodescendiente existió una sólida relación entre el territorio, la organización sociopolítica a partir de la construcción de una institucionalidad paralela o ser parte de esta en el ámbito de lo religioso, militar y civil, con cierto grado de autonomía por parte de la población negra. Por lo cual se evidencia la aceptación del poder religioso a través de la instauración de instituciones que lo representaban, la aceptación del poder militar a través de la creación y conformación de milicias con negros, mulatos y zambos libres e instituciones que daban continuidad a la situación

⁷⁰ Hemos observado que en otros países hispanoamericanos también se conformaron milicias de población afrodescendiente; por ejemplo en Argentina “...el negro no poseía tierras, pero fue reclutado compulsivamente para servir en las milicias que sucesivamente participaron en las guerras de independencia, en las guerras federales, en la guerra con el Brasil, contra el Paraguay y en las guerras contra el indio” (Segato 1991: 258).

colonial y los deberes y derechos inherentes a ser ciudadano o súbdito del Rey, como por ejemplo, la contribución a la economía colonial a partir del pago de tributos, con la consecuencia más importante: la obtención legal y colectiva de la libertad.

Para los descendientes de africanos, la fundación de pueblos de negros libres, fue una forma de sintetizar territorialmente las diversas maneras legales y no legales de conseguir libertad, haciéndolas a todas válidas, al ser arropadas por la venia real. Las disposiciones sociales que ordenaban el sometimiento de población libre dispersa por el territorio, se aprovecharon y se convirtieron en uno de los “instrumentos de hendidura social” (Perozo y Pérez 2001: 121) usado por la población esclavizada y la no esclavizada para encontrar un mejor estatus dentro de la estructura de castas de la colonia, aglutinar fuerzas desde el punto de vista étnico-racial y consolidar territorialmente el asentamiento de la cultura en creación.

IV CURIEPE SIGLO XIX-XX: CONTINUIDAD DE LA CONDICIÓN DE NEGROS LIBRES

La condición de negros libres como patrón cultural no se diluyó luego de la supresión del Estado colonial opresor, ni mucho menos luego de la declaración de la abolición de la esclavitud, tampoco durante los procesos de independencia del imperio español. A partir de algunas referencias históricas sobre la actuación del pueblo de Curiepe luego del siglo de su génesis, sostenemos que la condición de negros libres como patrón cultural se consolidó en la medida en que se agudizaban las contracciones de una sociedad marcadamente discriminatoria y excluyente. Los curieperos accionaban desde la lógica de la diferenciación al resto de la población afro, desde la autonomía y el paralelismo institucional (fundamentalmente religioso), desde la negociación y con miras a la inserción al sistema político dominante, es decir, hacia un goce pleno de la ciudadanía.

Veamos algunos ejemplos que pueden ilustrar el funcionamiento de la condición de negros libres en el siglo XIX. En este sentido, queremos advertir que dados los objetivos etnográficos de ésta investigación, no podemos detallar todos los episodios históricos en los que los curieperos han puesto en marcha esta condición estructural de negros libres, pero sí caracterizar algunos sucesos que pueden servir de pistas para futuras investigaciones. Lo que sí podemos hacer es observar la (re)significación actual de éste mecanismo, particularmente dentro de los procesos de orden religioso y su papel en la dinámica de los posicionamientos identitarios de los curieperos, cosa que haremos en los siguientes capítulos.

ANTES DE LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD

Al igual que otros pueblos de Barlovento, el descontento en Curiepe por el sistema esclavista se manifestaba, entre otras, a través de insurrecciones y rebeliones. Hemos encontrado referencias de ataques a las haciendas por parte de población afrodescendiente asentada en los cumbes ubicados en Caucagua y Curiepe en 1790 (Centro Nacional de Historia 2009: 46); por su parte en 1799 se conoce de una resistencia de los esclavizados de Curiepe y de un levantamiento de los esclavizados de Don Francisco Javier Longa (Centro Nacional de Historia 2009: 46). Así mismo, en 1795 se presentaron disturbios en Barlovento (Diccionario Multimedia de Historia de Venezuela 1998a), precisamente en el contexto regional de la insurrección de José Leonardo Chirinos; mientras que en Curiepe específicamente se suscitaba un episodio alrededor de la liturgia del Santísimo Sacramento durante el mismo año, momento sagrado que fue aprovechado por los curieperos para iniciar un levantamiento en Curiepe. Es el “Caso contra Pedro Brigadier, Nicolás y otros negros” en 1795. Se trata de un proceso de infidencia, abierto por Jorge Francisco Commyns, Teniente Justicia Mayor Cabo Principal de Guerra de los Valles de Capaya en Curiepe, “...por recelos e insurrección contra los blancos, y oposición que estos llevasen las varas del Palio la mañana del Domingo de Pascua de Resurrección de éste año”.⁷¹

EN EL PERÍODO INDEPENDENTISTA

Encontramos que los curieperos tomaron distancia ante las acciones de los patriotas y los realistas en nombre de la condición de negros libres durante el período independentista. El mantuanaje caraqueño diseña un proyecto de república que satisface los intereses de los blancos criollos y no el de los descendientes de africanos e indígenas. La lucha por la libertad que se plantean era distinta para cada sector cultural de la sociedad del momento. Dada la singular conformación sociopolítica de Curiepe, entendemos las acciones emprendidas por los curieperos, desde su marcado sello de autonomía dentro de los procesos regionales de la sociedad colonial y republicana. Ejemplo ello es la insurrección en Barlovento el 24 de junio de 1812. En Curiepe existía una conciencia clara sobre la coyuntura que estaba viviendo la provincia, además de un aprovechamiento de las contradicciones de los republicanos y de los realistas:

⁷¹ Agradecimientos especiales al historiador José Manuel Betancourt por facilitar el documento obtenido del Archivo de la Academia Nacional de la Historia. Causas de Infidencia. Caso contra Pedro Brigadier, Nicolás Castro y otros. Tomo 4124. Sección Civil. También se puede consultar su reseña en (Bolívar 2011).

“En un memorial dirigido al Rey de España el 3 de octubre de 1812, el cabildo Municipal de Caracas, reducto de los Mantuanos, decía al comentar esos sucesos que: ‘La gente de color del pueblo de Curiepe se resistió abiertamente a dar cumplimiento a la Ley Marcial...’ de Miranda, y ‘...los esclavos de casi toda la parte oriental de esta capital se proclamaron libres, tomaron las armas no para defender precisamente la justa causa [la del rey], sino sus intereses personales...’ (Diccionario Multimedia de Historia de Venezuela 1998b).

Y Monasterio nos comenta la consciencia histórica de la localidad ante este hecho, cuando cita del trabajo de Guedez que

“<...acompañaron a Bóves los curieperos Luís Curro, Cobo y el famoso Calancha, quemando haciendas, violando y matando blancos mantuanos al grito de Viva Fernando VII>. De ésta época data el dicho curiepero para designar la maldad de alguien: <es más malo que Calancha>” (Monasterio 1989: 29).

Simón Bolívar, en su proclama de Valencia dice:

“Tal era el estado de la infeliz Caracas cuando reventó en los vecindarios de la costa del Este, la revolución de los negros libres y esclavos, provocada, auxiliada y sostenida por emisarios de Monteverde. Esta gente inhumana y atroz, cebándose en la sangre y bienes de los patriotas, de que se les dio una lista en Curiepe y Capaya, marchando sobre el vecindario de Caracas, cometieron en aquellos valles y especialmente en el pueblo de Guatire, los más horribles asesinatos, robos, violencias y devastaciones. Los rendidos, los pacíficos labradores, los hombres más honrados, los inocentes morían a pistolazos y sablazos, o eran azotados barbaramente aún después de haberse publicado el armisticio (Bolívar 1818)” .

Otro ejemplo fue la pacificación en Barlovento y la Guerra Federal. Debido a levantamientos de negros libres y esclavos en 1813, se produce una respuesta del Estado colonial a cargo de Francisco de Paula Bolívar Aristigueta y luego por Juan Bautista Arismendi, lo que hace inferir que ameritó un plan estratégico dada la fuerza de los levantamientos. Por otro lado, se observa una contención por parte de ambas fuerzas: patriotas y realistas (Diccionario de Historia de Venezuela 2010a). En 1822 se registra un nuevo alzamiento en Curiepe, con características similares a las de 1812 (Diccionario de Historia de Venezuela 2010a). Se conocen de acciones donde participaron los curieperos desde distintos flancos, el realista o el patriota, pero no adherido a ninguno de estos proyectos, sino más bien, hacia una tendencia a resguardar sus propios intereses libertarios.

Dada la decadencia económica que sufría la naciente república de 1830, las contradicciones entre los partidos Liberales y Conservadores, el desparpajo ante los intereses de la masa subordinada por parte de la élite, comúnmente llamada “los godos” se produce la Guerra Federal a cargo del General Ezequiel Zamora quien emprende una lucha a muerte para acabar con la desigualdad social y destronar a los opresores. En este

momento de ruptura fundamental para la nación, los curieperos aparecen reseñados en la historiografía a partir de las acciones de José Rafael Ponce, un curiepero que se inserta en el llamado que hicieran los zamoristas a partir de un manifiesto, que se dicta luego de la muerte de Zamora en Capaya y que aúpa a los barloventeños a hacerle la guerra a muerte a los godos a cambio de ser ascendidos a capitanes:

“...José Rafael Ponce, nieto de Calancha, quien después de asaltar la hacienda de los Escobar en Uritapo, azotó al negro que la cuidaba y luego al son del tambor cantaron él sus hombres <muchachos vengan a bailar/pueblo federal (coro) / A todos los godos vamos a matar / Pueblo Federal / porque un solo godo no debe quedar / Pueblo Federal / y a los negros godos vamos a quemar / Pueblo Federal> (Arana 1944 en Monasterio 1989: 32).

El personaje, apodado posteriormente como el “Atila de Barlovento”, fue perseguido por órdenes directas de Guzmán Blanco y asesinado sin juicio tras los desmanes cometidos.

EN EL SIGLO XX

Para el siglo XX Barlovento sigue teniendo en el trabajo de la tierra su mayor fuente económica. La condición de servidumbre a la cual pasó la población, luego del período esclavista condicionó relaciones económicas situadas en la misma posición estructural desde el punto de vista sociopolítico. Las relaciones de producción ubican a estas poblaciones como campesinos y peones, mano de obra asalariada de las haciendas que no son de su propiedad. El descenso del mercado cacaotero para la segunda década de 1900 resquebraja la economía agraria del país, ocasionándole un fuerte golpe a Barlovento dado su carácter fundamentalmente agrícola; el inicio de la extracción del petróleo y el inicio de una economía basada en la renta de éste mineral, conlleva a una situación de desmejora considerable de la situación del barloventeño en general y del curiepero en particular (Chacón 1979). Cita Monasterio que una de las consecuencias de la llamada crisis del 29 en los Valles del Tuy y Barlovento, fue el despojo de las haciendas por parte del dictador Juan Vicente Gómez, la compra de haciendas por parte de bancas comerciales o privadas, pero que sin embargo, en Curiepe no se registra ninguno de esos trasposos (Monasterio 1989). Se produce un éxodo en todo el país hacia las zonas urbanas para captar mano de obra y construir la Venezuela rentista y el carácter industrial de la nación.

V ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Tras la revisión histórica de la conformación cultural de Curiepe, pudimos ver la dilatada tradición de resistencia cultural ante los procesos de colonización y conquista suscitados en ese territorio llamado actualmente Barlovento y específicamente Curiepe, que se remonta a los indígenas tomusas. Los cimarrones de zonas aledañas continuaron esta tradición de resistencia construyendo cumbes para su resguardo; y finalmente, los ancestros de los curieperos innovan en la estrategia al consolidarse como comunidad política afrodescendiente libre tras mecanismos de negociación dirigidos hacia la inserción sociopolítica al sistema imperante, con grados de autonomía política bajo la condición de ser súbditos del rey, en una especie de ejercicio temprano de la ciudadanía.

Esta experiencia nos permitió ver a los procesos de resistencia cultural no sólo como formas de diferenciación histórica, sino como acciones, prácticas y sensibilidades que se orientan hacia la reconstrucción y la continuidad cultural. En este caso la resistencia cultural tenía su fin último en la libertad, la cual fue el motor de todas las acciones de las poblaciones afrodescendientes. Sostenemos que las distintas formas de recuperarla, buscarla o mantenerla, estuvieron determinadas por las dinámicas de ordenamiento sociopolítico de origen histórico-contextual de cada grupo. Allí radica la diferencia, lo cual nos ha permitido hacer una clasificación interpretativa de las distintas formas de vivenciar el sistema esclavista por parte de la población afrodescendiente.

Curiepe opta por la ciudadanía basándose en la consciencia étnico-racial como negros, morenos y zambos libres en la sociedad esclavista, lo que dio pie a la comunidad política afrodescendiente y libre en medio del régimen esclavista. Esto nos permite sostener que el negro libre fue un actor diferenciado de la sociedad colonial que propinó cambios en las estructuras civiles, eclesiásticas y militares de la sociedad colonial y generó contribuciones intelectuales a los debates ideológicos dentro de la sociedad en que participaron.

La condición de negros libres aunque fue una construcción colonial, no se diluyó en ese momento, por el contrario se constituyó como un patrón cultural para los curieperos. Este patrón cultural puede verse a lo largo de la historia de la comunidad política afrodescendiente de Curiepe, en el contexto de nuevas particularidades sociales, económicas y políticas. Es así como encontramos respuestas diferenciadas ante conflictos de alcance regional y nacional, que muestran que la condición de negros libres no es una categoría temporal, sino una condición constitutiva, que ha permitido sopesar, y pallear algunos embates de la sociedad excluyente, desde la negociación, la inserción y el desmarcaje de los intereses ajenos a los beneficios de los curieperos.

**CAPÍTULO 4. EVENTOS Y CEREMONIAS
RELIGIOSAS-FESTIVAS DE CURIEPE.
ASPECTOS ETNOGRÁFICOS**

A partir de este capítulo se expondrán y analizarán los datos obtenidos fundamentalmente durante el trabajo de campo realizado en el pueblo de Curiepe entre febrero 2006 y marzo 2007; y de visitas en épocas festivas y no festivas que se obtuvieron en años anteriores y posteriores a este período (desde el 2003 hasta el 2016). Específicamente en este capítulo, mencionaremos la ubicación geográfica y la organización comunitaria de Curiepe. Describiremos las principales ceremonias religiosas-festivas de la comunidad, así como las relaciones socioculturales que los curieperos establecen en las mismas. Expondremos cómo los curieperos privilegian, dentro del amplio santoral objeto de su devoción, a tres imágenes particulares: San Juan Congo, el Niño Jesús de Curiepe y San Juan Bautista.

I SIGLO XXI. CURIEPE EN EL PRESENTE

Actualmente Curiepe es un centro poblado que pertenece a la Parroquia del mismo nombre, dentro de la jurisdicción del Municipio Brión, en la subregión de Barlovento, del Estado Bolivariano de Miranda. El estado Miranda pertenece a la región centro-norte costera de Venezuela y se encuentra delimitado al norte con el Distrito Capital, el estado Vargas y el Mar Caribe, al sur con los estados Aragua y Guárico, al este con los estados Anzoátegui y el Mar Caribe, y al oeste con el estado Aragua. Dentro de sus 7.950 Kilómetros cuadrados (0,9% del territorio nacional), el estado Miranda concentra 2.675.165 habitantes, según el XIV censo nacional de población y vivienda del año 2011,⁷² distribuidos en 21 municipios y 55 parroquias, según la Ley Político-Territorial de 1.992 (Gaceta Oficial del estado Bolivariano de Miranda 2004; Gobernación del estado Bolivariano de Miranda 2009-2012; Instituto Nacional de Estadística 2013).

El estado Bolivariano de Miranda está compuesto por seis (6) subregiones naturales, las cuales son: 1) la Llanura Costera de Barlovento, 2) la Llanura de Barlovento, 3) la Serranía del Interior, 4) la Serranía del Litoral, 5) los Valles del Tuy, y 6) el Valle de Caracas (Gobernación del estado Bolivariano de Miranda 2009-2012). A su vez, la

⁷² Fuente <http://www.ine.gob.ve>.

llamada subregión de Barlovento, de la cual es parte Curiepe, está integrada por las 4 primeras unidades (Monasterio 1989).

La subregión de Barlovento es definida como una unidad histórica, geográfica, económica y sociocultural, que adquiere esta configuración durante el proceso colonial europeo. Esto le proporcionó un carácter importante en la economía de la época, sobre todo a comienzos del siglo XVIII (Chacón 1979; Monasterio 1989).⁷³

Barlovento asciende a una población de 254.582 habitantes,⁷⁴ distribuidos en seis municipios, según la siguiente división político-administrativa: Brión, Eulalia Buróz, Pedro Gual, Andrés Bello, José Antonio Páez y Miguel de Acevedo, representando las dos quintas partes de la superficie del estado Miranda, para unos 3.150 Km² (Gobernación del estado Bolivariano de Miranda 2009-2012) (ver mapa 2).

⁷³ En el siglo XVI Barlovento fue concebido y utilizado como centro de producción agro-pecuaria, siendo el cacao el principal producto de explotación, siguiéndole otros como la caña de azúcar, el añil, el tabaco y otros frutos menores. Su vocación económica le confiere una primera configuración sociocultural, no la única, definida predominantemente como un espacio de población afrodescendiente, sometida a trabajo forzado esclavista, dentro del incipiente proceso capitalista que se iniciaba en el siglo XV. Creemos que el aporte indígena no se diluyó tras la colonización, sino más bien el predominio demográfico afrodescendiente ha invisibilizado su estudio. El sometimiento de la población africana e indígena de la región, condicionó el carácter liberador de esta, por las constantes huidas hacia los llamados cumbes y/o rochelas construidos por la misma población afrodescendiente, y en el caso que nos ocupa, por un espacio de libertad adquirido de forma legal, como lo fue la fundación del pueblo libre de Curiepe (Castillo Lara 1981a; Ramos Guédez 2005). Indígenas, africanos y sus descendientes también configuraron a Barlovento como una fuente económica paralela a la agricultura de escala global concebida para el comercio exterior y el sostenimiento de la sociedad colonial; esta fuente económica paralela fue la agricultura en haciendillas, conucos y arboledillas cultivados por la propia población explotada (Camacho 1979), lo que Chacón denominó “agricultura derivada” (prolongación de las plantaciones practicada por indios, esclavos y libres en haciendillas o en conucos) y “agricultura de subsistencia” (práctica autoconsumista ejecutada en conucos) (Chacón 1979).

⁷⁴ Fuente <http://www.ine.gob.ve>.



Mapa

2. División Político-Administrativa de la Sub-región de Barlovento

Fuente: Cartografía Nacional 1:500.000 y 1:250.000. Instituto Geográfico de Venezuela Simón Bolívar, IGVSb.

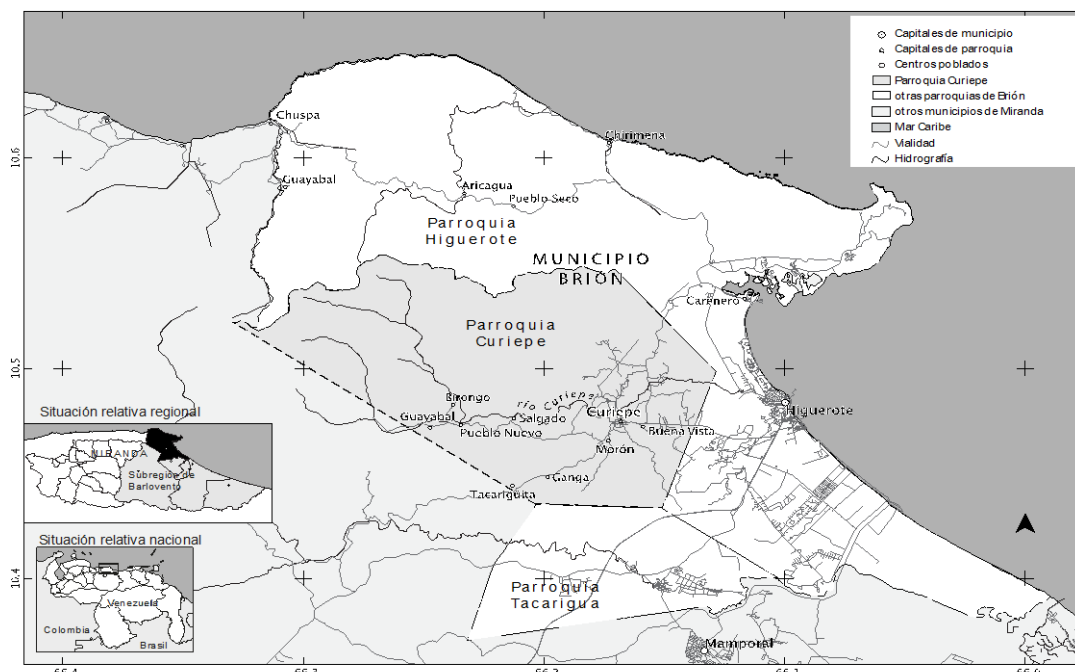
Realizado por Nuria Martín, 2016

Fecha de los datos: 2012

Proyección Geográfica, Datum SIRGAS - REGVEN

Específicamente el Municipio Brión está compuesto por tres parroquias: Curiepe, Higueroate y Tacarigua (ver mapa 3), con un total de 58.940 habitantes.⁷⁵ Este municipio consta de una vialidad total de 669,67 Km. de la cual 421,19 Km. está pavimentada; además posee el Aeropuerto de Higueroate reinaugurado en el año 2013 (que cubre distintos tipos de rutas nacionales: civil, comercial, privada, oficial y militar). Posee también transporte acuático, representado por un varadero, 5 terminales deportivo-recreativos, uno pesquero, un muelle de servicio, uno petrolero y uno residencial. En cuanto al transporte terrestre, el Municipio Brión consta de dos terminales, el de Tacarigua de Mamporal y el de Higueroate (carretera Nacional vía Higueroate) (Gobernación del estado Bolivariano de Miranda 2009-2012: 93).

⁷⁵ Fuente <http://www.ine.gob.ve>.



Mapa

3. División Política-Administrativa del Municipio Brión

Fuente: Mapas División Política-Territorial a nivel de Parroquias Brión, Oficina Municipal de Catastro (OMC)

Realizado por Nuria Martín, 2016

Fecha de los datos: 2012

Proyección Geográfica, Datum SIRGAS - REGVEN

Los principales centros poblados y caseríos del Municipio Brión son: Higuero, Carenero, Chirimena, Aricagua, Bahía de Buche, Guayabal, Vista Linda, Salgado, Curiepe, Birongo, Ganga, Tacarigua y Tacarigua de Mamporal. Por su parte, la Parroquia Curiepe, a la cual depende administrativamente el pueblo de Curiepe (unidad objeto de análisis en este trabajo), es considerada zona urbana, en medio del bosque húmedo tropical de la subregión de Barlovento.

La parroquia Curiepe está ubicada a las orillas del río del mismo nombre, a 12 m. de altitud y a unos 8 Km. del litoral barloventeño. Es considerada la tercera parroquia del Municipio Brión en términos poblacionales, ya que cuenta con 11.876 habitantes.⁷⁶ La Parroquia Curiepe tiene dentro de su jurisdicción los siguientes centros poblados y caseríos: Curiepe, Birongo, Tacarigua (Ganga Arriba); Ganga, Salgado, San Nicolás,

⁷⁶ Fuente <http://www.ine.gob.ve>.

Valle Seco 1, Valle Seco 2, Valle Seco 3, Los Yáñez (Ña Martínez), El Pantano, El Mamón, Los Blancos, Casupal, Casupal I, entre otros.⁷⁷

La relación de Caracas con Barlovento es muy estrecha. La capital de la república ha necesitado de los productos agrícolas de la zona; en otro sentido ha habido oleadas migratorias de la población barloventeña en búsqueda de trabajos con mayor remuneración y la posibilidad de hacer estudios de tercer y cuarto nivel en la ciudad de Caracas; y finalmente en un segundo momento esta relación se ha afianzado por el fortalecimiento de los lazos familiares entre de las generaciones que se han instalado en Caracas y aquellos que se han quedado en sus pueblos de origen. El proceso de conexión física de Barlovento con Caracas comienza a principios del siglo XX dentro del plan de mejora de las vías de comunicación terrestre y fluvial que inicia el presidente Juan Vicente Gómez entre 1910 y 1914, y de allí se desprende la construcción de la carretera del este Caracas-Guatire (Olivar 2011).⁷⁸ Hacia 1930 se inicia la construcción de la autopista de Oriente, que posteriormente recibirá el nombre de Autopista Rómulo Betancourt, la cual va a tener grandes periodos de paralización por los altos costos de construcción. En 1950 el pueblo de Curiepe se conecta a Higuero a partir del ramal de un poco más de 7 Km. En el siglo XXI se le cambia el nombre a la autopista, para ser denominada Antonio José de Sucre o Autopista Gran Mariscal de Ayacucho (GMA). La distancia entre Caracas y Curiepe se achica debido a la culminación, en el año 2006, del tramo Cauagua-Higuero de la mencionada autopista hacia oriente. La culminación de esta autopista constituye un eje vial de importancia para la comunicación entre Caracas y el estado Miranda, lo cual hace que sólo los separen un poco menos de dos horas. Esta autopista aumentó y facilitó el acceso de visitantes de distintos orígenes y con diversos objetivos a la subregión (turísticos, académicos, económicos, etc.), y así mismo el contacto de barloventes con la capital, sobre todo con fines académicos y laborales.

EL PUEBLO DE CURIEPE

El pueblo de Curiepe, con una población entre 6.000 y 8.000 habitantes aproximadamente,⁷⁹ está ubicado al sureste de la parroquia del mismo nombre, a unos 7 Km. aproximadamente de Higuero, la capital del Municipio Brión. Posee cinco vías de

⁷⁷ Fuente: INE 28/11/00 Mapa de la Parroquia Curiepe. Escala 1:50.000.

⁷⁸ A partir del decreto del 24 de junio de 1910 durante el mandato del General Juan Vicente Gómez, se inicia la construcción de varias carreteras que tenían como objetivo ofrecer facilidades para el transporte de los rubros del campo a Caracas, entre las cuales se encuentra la carretera del este Caracas-Guatire. Para 1916 este proyecto se intensifica y se planifica lo que se llamó la gran carretera oriental como continuación del anterior tramo carretero, el cual alcanzaría el Valle de Capaya (Olivar 2011).

⁷⁹ Comunicación personal con funcionarios de la Alcaldía del Municipio Brión y de la Junta Parroquial de Curiepe.

acceso: (1) la principal o carretera pavimentada que lo conecta con la Parroquia Higuerote, la cual es el acceso directo al Municipio Brión, tomando la Autopista Antonio José de Sucre; (2) la vía del pueblo de Carenero, proveniente también de la Parroquia Higuerote; (3) la vía del Acueducto, pasando por el pueblo de Birongo, proveniente de la Parroquia Capaya del Municipio Acevedo; (4) la vía de la Hacienda Pacheco; y (5) la vía que proviene desde el Pueblo de Maturín, estas dos últimas atravesando el caserío de Tacarigüita. Las últimas cuatro vías de acceso mencionadas son todas carreteras de tierra.

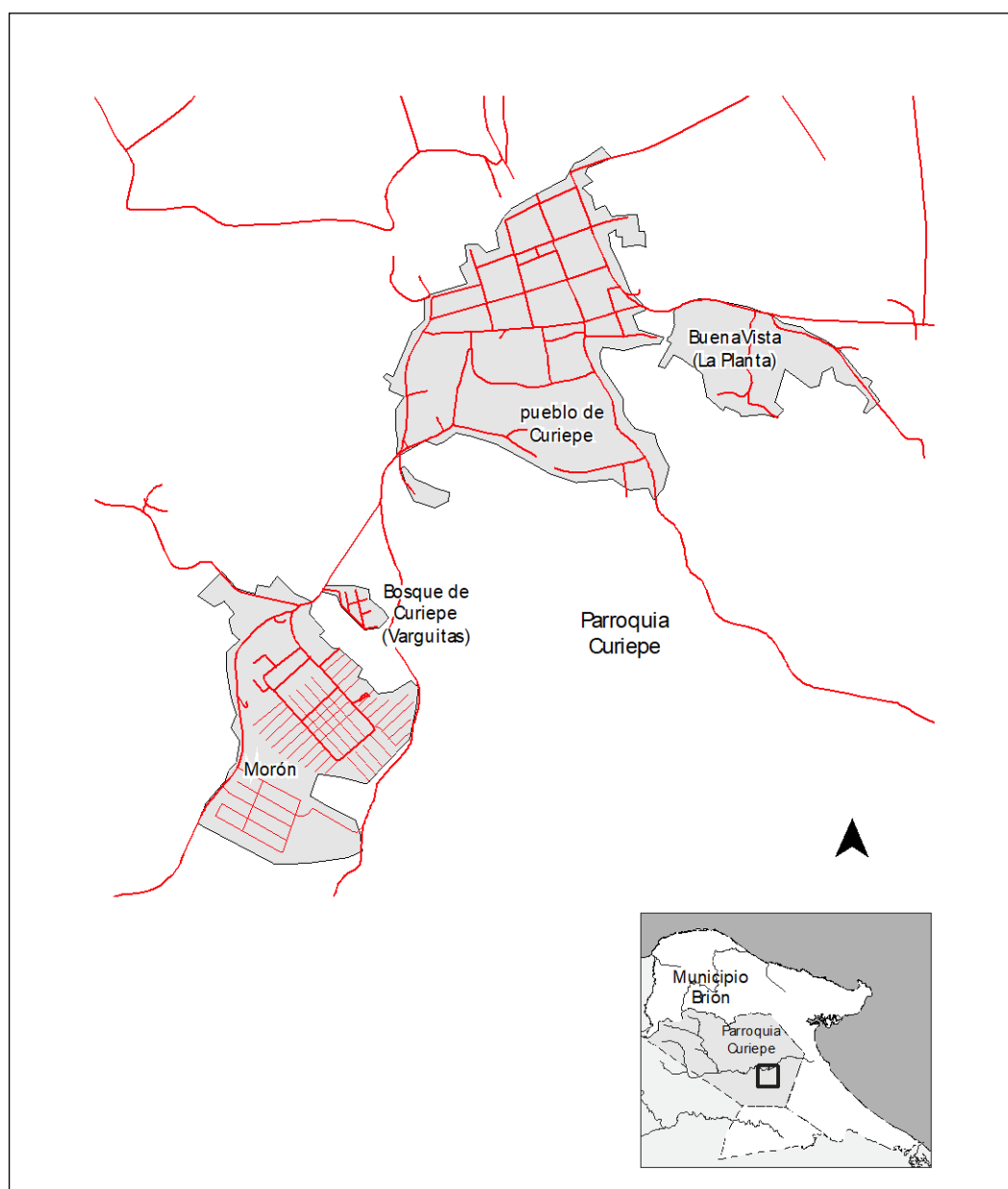
Podemos distinguir una zona densamente poblada en Curiepe, la cual coincide con el inicio fundacional del siglo XVIII y que se ha extendido alrededor de un punto central, y otras zonas geográficamente distanciadas, construidas a finales del siglo XX, fundamentalmente por razones de escasez habitacional y/o por desastres naturales. Entre ellas podemos mencionar a Bosque de Curiepe, comúnmente llamado Varguitas;⁸⁰ a Vista Hermosa, conocido comúnmente como Moscú;⁸¹ a Morón;⁸² y a Buena Vista, conocida comúnmente como La Planta⁸³ (ver mapa 4).

⁸⁰ Desarrollo habitacional que alojó a personas desplazadas del estado Vargas luego del desastre natural ocurrido en diciembre de 1999 conocido comúnmente como “la tragedia de Vargas”, acaecido en las costas caribeñas del país, caracterizado por un conjunto de deslaves, corrimientos de tierra e inundaciones que afectaron principalmente este estado costero. Durante el transcurrir de los años, la relación habitacional se ha invertido, y existen actualmente menos varguenses que curieperos viviendo en este sector.

⁸¹ Desarrollo habitacional construido por la gobernación del estado Miranda, aproximadamente hace 25 años, como un proyecto de 100 casas, habiéndose construido sólo la mitad. Adquirió el nombre popular de “Moscú” dado que habitaban personas con orientación ideológica de izquierda (comunistas). Actualmente viven curieperos en el sector.

⁸² “Desarrollo habitacional concebido inicialmente para resolver problemas de vivienda a un sector de la población curiepera afectada por deslizamientos de tierra provocados por la acción del río...” (Cobos 1989), que luego fue habitado por familias caraqueñas afectadas por distintos fenómenos naturales. Actualmente residen también familias curieperas, debido al aumento poblacional de la parroquia.

⁸³ Sector ubicado metros antes de la entrada principal del pueblo, el cual, hasta el año 2006 se desarrollaba sin ninguna planificación urbanística, sanitaria ni arquitectónica. Está ubicado exactamente detrás de la planta de energía eléctrica de la comunidad, de allí su nombre. Allí habitan en su mayoría personas que no son de Curiepe, pero, dada la escasez de viviendas y el aumento en la densidad de población, cada vez más son los curieperos que acceden a este sector. Se han concentrado gran cantidad de simpatizantes del cristianismo protestante (devotos de religiones evangélicas y testigos de Jehová). Para el año 2005, se calcularon 97 familias entre los sectores de Buena Vista y Modregón (Fuente: encuesta realizada por la alcaldía del Municipio Brión 11 de enero de 2005).



Mapa

4. Curiepe

Curiepe (Pueblo); Bosque de Curiepe (Varguitas); Vista Hermosa (Moscú); Morón; y Buena Vista (La Planta)

Fuente: Mapas División Política-Territorial a nivel de Parroquias Brión, Oficina Municipal de Catastro (OMC).

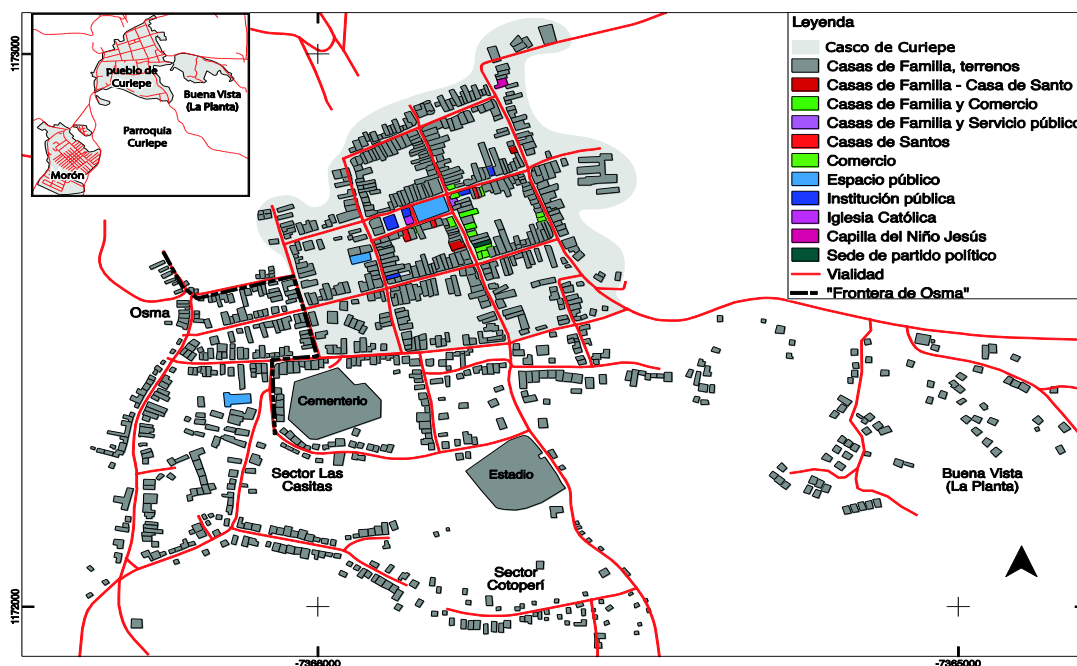
Realizado por Nuria Martín, 2016

Fecha de los datos: 2012

Proyección Geográfica, Datum SIRGAS - REGVEN

El pueblo de Curiepe está conformado por diversos sectores, subdivididos a su vez, de acuerdo a la organización interna de los pobladores en lugares de importancia, a los cuales llamaremos sitios de significación sociocultural. Los sectores se refieren a grandes espacios geográficos en los que se divide el pueblo, de acuerdo a criterios de uso y conformación de las calles. Por su parte, lo que hemos denominado aquí sitios, hacen referencia a un lugar o terreno determinado ubicado dentro de algún sector, el cual resalta dentro de este por alguna razón histórica, geográfica o de uso dentro de la localidad. Por ejemplo, hasta el año 2007 era común que los curieperos hablaran de “la aldea”, una serie de casas pertenecientes a una misma familia ubicadas en la calle Agricultura. Este sitio se caracterizaba porque la distribución de las casas era de tal forma que los patios de las mismas, es decir, las puertas traseras, daban hacia un centro común, formando una especie de círculo entre ellas. La muerte progresiva de los ancianos de la familia y las nuevas uniones matrimoniales, cambiaron esta distribución de las casas, a una que las dispone a lo largo de la acera de la calle, una al lado de la otra.

Aunque entre la mayoría de los curieperos actuales no es del uso cotidiano hablar de “Curiepe arriba y de “Curiepe abajo” como lo describe el antropólogo estadounidense David Guss en la década del ‘90 del siglo pasado (Guss 1993), la división espacial existe en la dinámica de interacción de los curieperos. Se hallan otras formas menos explícitas, como chistes, juegos, comentarios, etc., entre los pobladores para distinguir la procedencia de los habitantes según los sectores que habiten, que dan cuenta de esta antigua división entre los de “arriba” y los de “abajo”. Una expresión atestigua la separación de Curiepe en dos grandes partes, la denominada “frontera de Osma” (ver Mapa 5), punto geográfico que divide al pueblo en lo que aquí llamaremos El Casco y la “parte alta”. Sin embargo, este Casco o centro político de Curiepe se ha desplazado geográficamente por razones de densidad poblacional y/o por las relaciones socioculturales que se van estableciendo entre los curieperos en función de las responsabilidades en la vida socioreligiosa del pueblo. Para dar cuenta de este desplazamiento el testimonio de un curiepero, además funcionario de la Junta Parroquial del año 2003, nos precisaba cuál era el alcance del Casco para él, a propósito de las urbanizaciones creadas en las últimas tres décadas del siglo XX: “*El Casco de Curiepe comprende desde la calle La Laguna hasta el final de Osma, en el Trébol...*” (BM, 2003) (Ver plano 5).



Plano

5. Plano de la Conformación interna del Pueblo de Curiepe

Fuente: Plano Catastral de Curiepe, Oficina Municipal de Catastro (OMC)
 Realizado por Nuria Martín, 2016
 Fecha de los datos: 2012
 Proyección UTM.

Sin embargo, no es una opinión unívoca entre los curieperos, mostrando la movilidad de esta noción de Casco actualmente. En el año 2006 un líder cultural comunitario prestaba atención no sólo a la división entre “los de arriba” y “los de abajo”, sino que hacía hincapié en la noción de “Casco”, con el fin, entre otras cosas, de atender los posibles problemas causados por sectarismos de este tipo: *“nosotros percibíamos una división entre Curiepe Casco, Osma y Las Casitas”* (SM, 2006), mostrando de algún modo un criterio más sociocultural que un criterio administrativo gubernamental como lo es el del funcionario arriba mencionado.

Encontramos mención, sobre todo entre los más ancianos una clasificación espacial que sigue atendiendo a las características geográficas de Curiepe asociadas al poder adquisitivo y al prestigio. Este viejo cultur nos los describe a propósito de la separación de dos familias en Curiepe: *La gente* [nombra el apellido de una determinada familia] *se quedó en el cerro y la crema se quedó en lo plano y se cambiaron el apellido”* (KN, 2006). En una discusión posterior con varios curieperos de distintas edades y líderes culturales dentro de un establecimiento comercial del pueblo, pude captar que entre ellos

existe la certeza de que *“La parte alta de Curiepe, Osma y Las Casitas, está constituida por gente que viene de Tacarigüita, Ganga y Birongo”* (2006), e inclusive algunos se aproximan a establecer una relación entre la procedencia de los curieperos dentro del pueblo y los destinos migratorios en Caracas:

“Los centros de concentración de Curieperos en Caracas son San José de Cotiza y Catia y son de Curiepe abajo, los de mayor poder adquisitivo. A San Agustín llegan los de Curiepe arriba, de menor poder adquisitivo” (DN 2006).

Dando pie así a relacionar algunos elementos de orden socioeconómico, la distribución espacial de los habitantes con las expresiones de violencia que son interpretadas por los propios curieperos como el producto de los procesos discriminatorios que se viven internamente en la localidad. Este anciano lo enuncia muy bien:

“La parte de arriba... la discriminación ha existido toda la vida. Pero aún existe algo... quedan las creencias, nunca se admite que estamos separados, no por cultura... sino lo justifican por la agresión. No son receptivos... [los de arriba]. Las separaciones siguen existiendo pero en menor grado...” (KN, 2006)

La relación existente entre aspectos socioeconómicos de los pobladores, su distribución espacial y la violencia, también alcanza a las ceremonias religiosas-festivas y eventos culturales, comunitarios y deportivos que se realizan en Curiepe, los cuales se ven influenciados por esta antigua separación del pueblo. Por ejemplo, en el recorrido de la comparsa de carnaval del año 2006 que se hizo para anunciar e invitar a participar de esta fiesta a todos los curieperos, el comportamiento entre sectores fue diferenciado. En el sector Osma, considerado de la “parte alta”, no solo se observó a la gente que salía a admirar la carroza y a lanzar caramelos de manera entusiasta. En su defecto algunas personas lanzaron agua tanto a la carroza, a las alegorías y a la reina. Al llegar al sector Cotoperí, otro sector de pueblo considerado como de las “afueras”, el recorrido dejó de hacerse caminando y los artistas que participaban en la alegoría de la carroza se desplazaron usando el vehículo. Por su parte, la mayoría de las imágenes religiosas que realizan recorridos o procesiones por el pueblo no alcanzan los sectores altos. Dentro de los relatos obtenidos en el trabajo de campo, recogimos muy pocas referencias sobre velorios de santos en estos sectores, esto se confirma al precisar que durante nuestra estadía no asistí a ningún velorio de San Juan Bautista en la parte alta de Curiepe. En cambio, la imagen del Niño Jesús recorre todo el pueblo durante los primeros días del mes de enero, por lo cual esta imagen sí alcanza a los habitantes de esta parte de Curiepe, así como “las afueras”.

Ambas partes, la “alta” y la “baja” se han ampliado geográficamente en los últimos años a causa de los cambios demográficos y físicos del pueblo, lo cual hace difícil su delimitación con exactitud. Los curieperos “de abajo” han construido viviendas en la parte alta y viceversa, elemento este que matiza la antigua división que logró captar Guss en su etnografía del pueblo (Guss 1993). Lo que es importante denotar, que a pesar de que se cambie la ubicación de las viviendas, permanece un sentimiento de identidad con la antigua zona. Por ejemplo, un curiepero de la “parte baja” que se mude al sector de Las Casitas (ubicado en lo que aquí consideramos la “parte alta”), sigue sintiéndose de “Curiepe abajo” o del “Casco” aunque haga vida la mayor parte del tiempo en su sector de residencia. Seguramente su casa materna seguirá estando ubicada en la “parte baja”, lo que lo relaciona automáticamente con el sector donde se encuentre.

Por otro lado, la dirección, coordinación y planificación de las actividades religiosas, culturales, comunitarias y deportivas casi siempre son asumidas por curieperos de la “parte baja” o que tradicionalmente fueron de algún sector del “Casco” o de sus alrededores. Además de estar ubicadas en esta parte de Curiepe la plaza, la iglesia y demás instituciones administrativas. Así mismo, el desarrollo de las mencionadas actividades en su mayoría se efectúa en la parte baja.

En el pueblo de Curiepe se logran distinguir en la actualidad otras zonas que no necesariamente corresponden a la noción de arriba y abajo mencionada, como por ejemplo Buena Vista (conocido como La Planta), El Cotoperí, Brisas de Curiepe (conocido como Las Casitas), etc. Algunas de ellas son percibidas como de las “afueras” del pueblo. Sin embargo, a los efectos de este trabajo la delimitación espacial continua siendo una referencia importante, por encontrarse en la zona denominada aquí como el “Casco” la mayoría de las imágenes religiosas que son parte del amplio santoral objeto de devoción del curiepero y donde se toman la mayoría de las decisiones socioreligiosas y políticas de la localidad.

DESDE LA PLAZA BOLÍVAR DE CURIEPE...

El proceso vivido desde las previas prospecciones de campo a Curiepe (2003-2005) y el desarrollo del trabajo en el terreno propiamente dicho (2006-2007), así como las consecutivas visitas hasta el año 2012, delinearon el área geográfica y tema de estudio a trabajar. Además fue determinante asumir los distintos niveles de reflexividad de la investigadora que se describieron en el capítulo metodológico. En ese sentido, el siguiente fragmento estará escrito en primera persona atendiendo a la importancia que tiene el plano afectivo de la investigadora:

El reencuentro con Curiepe lo hice desde estos dos aspectos, desde los recuerdos guardados en la memoria del cuerpo, de la mente y de los sabores; y desde la mirada orientada de la ciencia y la academia. En la primera prospección de campo me preguntaba ¿hacia dónde podía ir estando en Curiepe?, ¿de qué manera el pueblo recibía tanto a familiares como a desconocidos?: a casa de un tío, de su madre, de una abuela, un primo, un compadre, un amigo, un socio... o quizá a todas ellas... a la casa de algún santo o a la “sala grande” de la casa grande, es decir, a La Plaza y sus alrededores que se extienden inclusive hasta la Casa del Folklore Juan Pablo Sojo (Hijo)⁸⁴..., que seguro, si nadie está en su casa, ni hombres ni santos, todos estarán haciendo nuevamente suyo el lugar y el momento más pleno para todos los curieperos: el espacio público, el espacio de encuentro, el espacio festivo, religioso, político e incluso el del último adiós, la muerte.

Esta idea de la “sala grande” fue una conclusión a la cual llegué en los meses finales del trabajo de campo, pues las dinámicas de relación entre curieperos y visitantes parecían tener un paralelismo entre lo que sucedía en las salas de sus casas y lo que sucedía en La Plaza o en La Casa de la Cultura cuando “ponían un velorio al santo”. La sala es el lugar para recibir a los visitantes y amigos, pero sobre todo es el espacio para el altar del santo cuando se quiere pagar una promesa, agradecerle u homenajearlo. Cuando el 24 de junio se realiza el velorio de San Juan Bautista por ejemplo, en La Casa de la Cultura, el pueblo entero se transforma en la casa colectiva del curiepero que se amplía para recibir a los paisanos que están fuera del pueblo, a los vecinos de los pueblos aledaños y de la región, a los visitantes de otras partes del país y fuera de este. La Plaza y La Casa de la Cultura se convierten en la “sala grande”, pues es el lugar dónde debe estar el santo cuando este entra a una casa para cumplir con el ritual. Ya siendo “la sala grande” todos propios y extraños pueden ir a venerarlo.

Una vez que había llegado a la casa de mi familia, el equipo de trabajo de esa prospección de campo y yo debíamos formalizar nuestro arribo con las autoridades locales de Curiepe,⁸⁵ estaba claro para nosotros que lo correcto era hablar con el prefecto y presentarnos en misión oficial. Sin embargo, al llegar al recinto no nos hicieron ver con ningún jefe policial en particular y menos con el prefecto. Intercambiamos algunas palabras con dos funcionarios policiales quienes no aportaron mucho al objetivo de formalidad que buscábamos. Este episodio nos dejó claro que esa no era la vía para iniciar el contacto institucional con el pueblo.

⁸⁴ Conocida comúnmente como la Casa de la Cultura. De ahora en adelante será nombrada de esta última forma, al menos que la descripción amerite que se mencione como Casa del Folklore Juan Pablo Sojo (Hijo). Esta decisión obedece a que la mayoría de los curieperos la llama Casa de la Cultura.

⁸⁵ Del 21 al 25 de junio asistí a esta primera prospección de campo con Karina Estraño, Yuliz Cañas y Pedro Bello, parte del equipo del Laboratorio de Procesos Etnopolíticos y Culturales, del Centro de Antropología del IVIC.

Había que llegar a la “sala grande de la casa grande”, en otras palabras, había que llegar a La Plaza Bolívar de Curiepe, a la Casa de la Cultura y sus alrededores. Mi tío-abuelo se encontraba allí y nos acercamos a él para saludarlo. Esto tan sencillo era lo segundo que había que hacer. Hacernos flanco visible, caminar, sentarnos y hablar en La Plaza, visitar La Casa de la Cultura, ir a prenderle una vela al santo en “su casa”, etc. Todo esto con un poco de ayuda extra proporcionada por las señas institucionales del vehículo oficial del instituto estacionado al frente de la prefectura.

La Plaza es el eje donde se concentran varias instituciones importantes en la vida pública, colectiva y religiosa-festiva de los curieperos, tales como la Jefatura Policial o Prefectura, la Asociación de Vecinos o Junta Parroquial,⁸⁶ La Iglesia Nuestra Señora de Altagracia, La Casa de la Cultura, El Museo Lino Blanco, la Escuela primaria Juan Pablo Sojo (Padre), el Centro de Educación Inicial Martín Luther King, La Biblioteca Juan del Rosario Blanco, el Mercadito Turístico, algunas de las Sedes de las Sociedades Religiosas, algunas de las casas de las familias custodias de imágenes religiosas que son objeto de devoción comunitaria, comercios, El reciente Complejo Cultural “Maestro Pablo Rada”, Escuela de Música,⁸⁷ entre otros. Así mismo, es el paso hacia El Cementerio, hacia el río, hacia las haciendas, hacia la Capilla del Niño Jesús, y es el núcleo de lo que aquí llamamos el centro político-administrativo de Curiepe: El Casco.

Finalmente eso hicimos, nos sentamos en La Plaza para dejarnos ver e iniciar los vínculos con las autoridades reales del pueblo: los curieperos. Esto orientó el protocolo, nosotros no hacíamos las preguntas, nosotros contestábamos lo que ameritaba responder luego de presentar nuestra intención de iniciar un estudio sobre identidad en Curiepe.

Fue así cuando me hallé interpelada por un anciano, amigo de mi tío-abuelo, quien retadoramente puso a prueba mi conocimiento sobre el fundador de Curiepe, pues parecía vital conocerlo para poder hurgar sobre la identidad de los curieperos. Tímidamente no me quedó más que acudir al historiador Castillo Lara y responder tras la inquisidora pregunta y la mirada atenta y escudriñadora de mi tío-abuelo, quien daba por sentado una respuesta acertada por parte de su sobrina sobre ésta importante materia. -“Juan del Rosario Blanco”-, mi respuesta; frase que inmediatamente fue completada satisfactoriamente por los dos ancianos con la siguiente coletilla: -“*Capitán de Milicias*

⁸⁶ Para el año 2003 la organización comunal vigente era esta, la cual sería sustituida por la figura de los Consejos Comunales. En la actualidad en Curiepe existen más de 40 Consejos Comunales distribuidos a lo largo de la Parroquia (Fuente: conversaciones personales con curieperos).

⁸⁷ Inaugurado en el año 2015 esta sede amplía la antigua Escuela de Música Pablo A. Rada, la cual funcionaba en la casa familiar del maestro que lleva su nombre. El proyecto está pensado para los habitantes de las 3 parroquias del municipio Brión principalmente, así como para el resto de los barloventes.

de Negros Libres”-. Había pasado la prueba, ya se podía ver una sonrisa en la cara de los ancianos y gestos de afirmación, los cuales vinieron acompañados de información referida a los planes que se había trazado la Junta Parroquial en torno a la construcción de un posible busto del importante personaje.

Luego de la recuperación emocional del reciente examen y sin el suficiente entrenamiento para seguir indagando el tema que había emergido del encuentro, -la fundación de Curiepe-, testarudamente seguí con mi guion inicial: conocer la fiesta de San Juan Bautista desde la mirada antropológica para dar cuenta de la identidad del curiepero, por lo cual mis preguntas se enfocaron hacia el tema de la logística de lo que estábamos pronto a presenciar, solicitar los permisos necesarios para entrevistar, acceder a la imagen, hacer tomas fotográficas, etc. Los ancianos respondieron que pedir permiso no era necesario, ni a la Sociedad de San Juan Bautista ni a nadie, en todo caso a la familia custodia de la imagen, pero que tampoco era preciso hacerlo.

A partir del comentario de uno de los ancianos sobre la escasez de las lluvias durante ese año y su influencia en la producción de plátano en la zona, se indagó la relación de San Juan Bautista con la siembra y las cosechas. Si bien se le podía pedir a San Juan Bautista eso, “...*el encargado de ese asunto era San Onofre*” fue la respuesta de uno de ellos. Esto fue el dispositivo para que los ancianos iniciaran su relato sobre lo milagroso de los santos de Curiepe y en especial la fuerza de la imagen del Niño Jesús para sus habitantes. La conversación a la vez que espontánea e intensa, fue un abreboca que pinceló momentos importantes relacionados con ésta cardinal figura, por ejemplo, hablaron del período en que el Niño Jesús se va a recorrer los pueblos vecinos, de lo esperado y adorado que es en La Costa, de sus milagros en otros pueblos, del momento de su regreso a Curiepe y la visita que hace a todas las casas de la localidad, de la relación sentimental con éste, de la importancia para el pueblo, de la devoción, entre otros.

Ante esto, ¿qué correspondía hacer? Quizá lo lógico era ahondar mucho más sobre el tema que acababa de emerger. El Niño Jesús de Curiepe. De nuevo, mi inexperiencia no permitió ver en ese momento la emergencia de nuevos elementos a considerar para mi estudio, y no indagué sobre ésta otra imagen religiosa que espontáneamente aparecía en la conversación sin aparente vínculo directo con San Juan Bautista y con la construcción de identidades en Curiepe.

Luego de dejar La Plaza y despedirnos de los dos ancianos, nos dirigimos a la casa de la familia custodia de San Juan Bautista, que se encuentra también en los alrededores de La Plaza. Allí se develaba que nuestra visita se daba justo en el contexto de un evento

reflexivo/festivo para el curiepero denominado La Semana Cultural,⁸⁸ el cual ocurre a propósito de uno de los principales eventos religioso-festivo de la comunidad. Sin saberlo aún, el mismo San Juan Bautista estaba propiciando la plataforma metodológica y de análisis de éste estudio: eventos del pasado, del presente, imágenes, ceremonias religiosas y personas relacionadas a propósito de su celebración. Ocurría que la conexión que hacíamos con el pueblo la iniciaba San Juan Bautista, por ser esta la referencia religiosa-festiva de Curiepe más conocida nacional e internacionalmente (carácter de externalidad muy fuerte). Luego se iba profundizando esta conexión a medida que avanzábamos en las relaciones que establecíamos con los curieperos y con las imágenes, como por ejemplo con el Niño Jesús, en una especie de ruta que empezaba desde el lugar más externo y pasaba ahora a un nivel intermedio.

En ese momento no sabíamos que estábamos en el contexto de La Semana Cultural, sólo fuimos notificados en la “casa del santo” que ese 21 de junio en la noche, en el sector “El Hoyo” tendría lugar la presentación musical de dos grupos barloventeos, lo que resultó muy acorde con el interés de dejarnos ver por el pueblo. San Juan Bautista y los eventos asociados a éste fueron la puerta de entrada y el punto de partida para comenzar a tejer relaciones que daban sentido a nuestra pregunta por la identidad.

Ya para éste momento sabíamos cuándo iba a salir el santo, a dónde se iba a dirigir, quién lo había pedido para *ponerle un velorio* en la víspera de su día y quién *pondría la velada* el día 24, hacia dónde quedaba la Casa de la Cultura, dónde debíamos estar después del medio día para acompañar a la imagen en el recorrido que haría por el pueblo el 25 de junio, para presenciar el famoso *encierro* a las 6:00 pm... puesto que esos días, la cantidad de personas, tanto locales, como nacionales e internacionales que arribarían al pueblo no nos iban a permitir movernos con agilidad sin antes tener un guion claro de los acontecimientos.

⁸⁸ La Semana Cultural fue una respuesta ideada por líderes curieperos luego de haberse organizado el llamado “San Juan Monumental” en el año 1972 (para detalles del San Juan Monumental ver nota al pie de página N° 105). Esta semana se inicia con el objetivo de combatir la mercantilización y el descontrol en la que, según líderes curieperos, quedó sumida la celebración de San Juan Bautista luego de éste evento. A mediados de esta década de 1970, las actividades organizadas antes del 24 de junio fue retomada y evaluada críticamente para transformarla en un momento temporal y físico de reflexión sobre el lugar que ocupa San Juan Bautista para el curiepero y para Barlovento como asiento de negros o afrodescendientes. Así mismo estos líderes se planteaban retomar las riendas locales de la festividad, preparando al pueblo ante el avance turístico que había alcanzado Curiepe y en especial el velorio de San Juan Bautista. Este mecanismo de preparación del curiepero ante el “maremágnun” (Monasterio 1989) de gente que asiste al pueblo los días 1ro, 23, 24 y 25 de junio, aún persiste, y aunque es objeto de controversia por haber mermado su carácter reflexivo, aún se significa y se utiliza como una de las formas de manejar la dinámica extra-ordinaria de estos días.

Ahora, no nos quedaba más que salir a recorrer el pueblo. Una de las personas del equipo sabía el nombre de un curiepero que vendía réplicas pequeñas de tambores, y éste fue el nombre que mencionamos a un grupo de personas que se encontraban reunidas en la calle, cantando y tocando *parrandas* y *fulías*,⁸⁹ con las cuales nos topamos durante nuestra caminata. Ya acostumbrados a visitas y preguntas de antropólogos, estudiantes, investigadores, turistas nacionales e internacionales, etc., sobre todo en estas fechas de celebración en honor a San Juan Bautista, estas personas respondieron con la amabilidad habitual del curiepero nuestras preguntas. Aún estábamos en lo que yo definiría luego como “la sala grande de la casa grande”. Quien visita la casa de un curiepero estando un santo en su sala, sabrá que será bien recibido. Quien visita La Plaza Bolívar de Curiepe durante las ceremonias religiosas-festivas, sabrá igualmente que será bien recibido.

Este encuentro fue la 4ta conversación conducente de nuestro trabajo futuro. Estábamos en el sector La Capilla, nada más y nada menos que en el sector de San Juan Congo; el sector que proclama como suyo al “*San Juan de los negros africanos*” (BM, 2003). Por esos días, la imagen de este santo no se encontraba en el sector. No significaba esto que su celebración se suspendería, al contrario, el velorio de San Juan Congo prometía celebrarse el sábado inmediatamente siguiente al 24 de junio como es la costumbre desde hace unas décadas. En su lugar, estaría la imagen de San Juan Bautista, aquella que habíamos visitado momentos antes en una de las casas cercana a La Plaza.

En la conversación con “los capilleros”,⁹⁰ no faltaron invitaciones al velorio del Congo, pues según ellos, presenciáramos la ejecución de los mejores tocadores de *culo e puya* y de *mina* que existen en el pueblo. Estas expresiones acerca de la versatilidad en la ejecución de la percusión de “los capilleros” la escucharíamos reiteradas veces durante el trabajo de campo, de parte de habitantes de todos los sectores del pueblo.

Fue así, como desde La Plaza Bolívar de Curiepe trazamos una ruta conceptual y metodológica que estuvo siempre delimitada por los santos. Trazábamos relaciones espaciales y sociales irradiadas, tejidas o encadenadas por el Bautista en principio (técnicamente conocido como muestreo basado en la bola de nieve o *snowball*), que nos

⁸⁹ En Barlovento, la palabra *fulía* se refiere tanto a la batería de tambores, al ritmo musical, como al canto que se realiza en la mayoría de los velorios de santos. En cuanto a la batería percutiva, esta está compuesta por tres tambores pequeños bímembranófonos, los cuales tienen una configuración, digitación y rítmica distintas entre sí; reciben el nombre de *prima*, *cruzao* y *pujao*. Estas tamboritas de *fulía* son acompañadas principalmente por el cuatro, las maracas y la voz. En algunas oportunidades de nuestra estadía en Curiepe, vimos la incorporación a la *fulía*, de otros instrumentos afrolatinos, como el bongó y la tumbadora, así como del bajo eléctrico. También presenciáramos que al trío principal de tamboritas, se les sumaban más, sobre todo se un número mayor de *pujaos*, con el fin de hacerla más sonora. Para el detalle etnomusicológico ver Brandt (1987).

⁹⁰ Gentilicio dado a los habitantes del sector La Capilla de Curiepe.

conectó con el Niño Jesús de Curiepe y luego con el San Juan Congo, en una especie de triangulación que a la vez estaba delimitando un espacio socioreligioso de las identidades políticas en Curiepe.

Las siguientes prospecciones de campo y el trabajo en el terreno propiamente dicho definieron el área geográfica y los procesos que parecían aportar mayor información sobre las identidades políticas del curiepero. Trabajé principalmente desde El Casco Central del pueblo, donde se encuentra La Plaza Bolívar de Curiepe que funge como epicentro de las interacciones socioreligiosas del curiepero. Este Casco se extiende hacia los alrededores inmediatos, marcados por las instituciones que se encuentran en su perímetro (ya mencionadas) como por los encuentros que sostienen los curieperos en función de la vida religiosa-festiva de la comunidad. En segundo plano trabajé con algunos sectores ubicados luego de la llamada “frontera de Osma” hacia arriba y algunos sectores considerados como de las “afueras” de Curiepe.

Por lo tanto, en este trabajo lo que se encuentra antes de la “frontera de Osma” lo denominaremos El Casco de Curiepe; y lo que se encuentra luego de esta zona, la denominaremos “la parte alta” del pueblo, siguiendo las palabras que obtuvimos de las entrevistas con los curieperos. En la “parte alta” podemos mencionar algunos sectores que fueron significativos en nuestro estudio: Osma, Banco Obrero,⁹¹ Brisas de Curiepe o Las Casitas Arriba.

Existen otros sectores de creación más recientes que se vincularon a las tres imágenes objeto de análisis –San Juan Congo, Niño Jesús y San Juan Bautista- y por lo tanto fueron de interés para nosotros. Cuando esto sucedió, se incluyeron como parte del estudio en tanto zona de influencia de los santos o figuras religiosas. En esta irradiación, tejido o encadenamiento que mencionamos, se incluyeron las relaciones entre las familias que no son curieperas originalmente, que llegaron a la zona debido a catástrofes naturales y que se incorporaron a la vida de Curiepe, a partir, entre otras cosas, de su participación en la vida religiosa del pueblo.

⁹¹ En este sector nos resulta interesante distinguir, que aunque se encuentra ubicado geográficamente luego de la frontera de Osma, casi como un punto interno de este sector por ser una calle ciega, las personas que allí habitan no se consideran de Osma. Los primeros, es decir Banco Obrero, se sienten más cercanos al Casco de Curiepe que hacia el sector de Osma y se vinculan con mayor frecuencia a las actividades que se realizan en la parte baja. Además de esto, existen diferencias en cuanto al tamaño de las casas, siendo las de Banco Obrero más grandes y espaciosas que las del Sector de Osma.

También es importante señalar como área de estudio, o más bien como proceso objeto de estudio, los recorridos de las imágenes; el más significativo fue el recorrido que realizó la imagen del Niño Jesús durante el mes de enero por todo el pueblo de Curiepe, y la peregrinación que hace hacia la zona centro-norte costera del país desde septiembre-octubre, hasta el mes de diciembre. Esto implicó que tuvimos la oportunidad de observar y participar en el encuentro que hace ésta imagen con los habitantes de la localidad que la reciben en sus casas, podría decirse que visitamos casi todas las casas de Curiepe acompañando el recorrido al inicio del año, en la época que los curieperos llaman de “*reconciliación*” (TY, 2012). Así mismo, pudimos participar y observar la relación entre los curieperos y los otros barloventeños de la zona norte del Municipio Brión: Guayabal, Aricagua, Chirimena, Carenero e Higuerote el día de salida de la imagen en su peregrinación hacia la zona centro-norte costera del país. En el año 2006, nuestro acompañamiento se limitó hasta los pueblos del Municipio Brión mencionados, no así hacia los pueblos del estado Vargas (Osma, Oritapo, Todasana, Caruao, Chuspa), con la excepción de La Sabana, al cual sí asistimos conjuntamente con la Directiva de la Sociedad de Nuestra Señora de Altagracia. En el año 2012 tuvimos la oportunidad de llegar a La Sabana acompañar a la imagen en varios puntos del recorrido: Guayabal Aricagua, Carenero e Higuerote.

El recorrido de la imagen de San Juan Bautista lo hicimos durante las visitas anteriores al trabajo de campo del 2006. Durante el mencionado año me abstuve de hacerlo por recomendaciones, casi órdenes de la persona encargada de custodiar la imagen. Tal prohibición fue extendida a varias de las personas que acostumbramos a hacer el recorrido del *encierro* del santo, a causa de la situación de violencia experimentada el día 24, durante el traslado de la imagen de la casa que tradicionalmente “pone el velorio” hacia la casa de la cultura, donde continuaría la celebración para el velorio. Disparos alrededor del tambor fueron detonados para herir a un joven que presuntamente se encontraba en rencillas con otros jóvenes de la localidad. Las llamadas represalias entre grupos confrontados dejaron ese día un profundo dolor en los curieperos que se sintió en los abrazos asustados y llenos de tristeza de quienes estábamos esperando que la imagen hiciera su recorrido habitual.

Aunque el criterio institucional es importante para definir El Casco de Curiepe, puesto se encuentran en ese espacio geográfico la mayoría de los entes de atención pública y las organizaciones creadas por los curieperos como las sedes de las sociedades religiosas, pudimos observar la movilidad geográfica de este centro político de la población, en función de la toma de decisiones respecto a las imágenes o íconos religiosos, así como de las ceremonias y eventos asociados a estos y las decisiones que se toman en función de la dinámica religiosa-festiva del pueblo. Lo que se quiere destacar

es que la espacialidad y los sitios de significación sociocultural en Curiepe están íntimamente interconectados con el desbordante repertorio de eventos religiosos-festivos y culturales que existen. Por ejemplo, durante nuestra estadía, algunos miembros importantes de la directiva de la Sociedad de San Juan Bautista de ese año residían fuera de El Casco; ellos se ubicaban en sectores de la parte alta o inclusive en sectores considerados en este trabajo como de las “afueras” de Curiepe. Aunque muchas de las reuniones y actividades de la Sociedad de San Juan se mantuvieron concentradas en la “parte baja” hubo momentos de desplazamiento geográfico de estas, por las relaciones y alianzas de los miembros de la Junta Directa con otros sectores y personas del pueblo. Otro ejemplo de este desplazamiento del Casco como centro político se da cuando las decisiones sobre eventos religiosos-festivos, culturales y políticos lo hacen algunas personas que viven en “la parte alta”, pero sus casas maternas se encuentran en El Casco. En ocasiones vimos cómo el espacio geográfico se trasciende a la hora de tomar decisiones y se amplía, pero sin embargo, siguen teniendo mucho peso “los de abajo”.

Aunque no fueron abordadas a profundidad en este estudio, debemos mencionar que Curiepe tiene grandes extensiones de zonas agrícolas, entre las cuales podemos mencionar entre otras a Pantano; La Tigrera (llamada antes Vallenilla), Cotiza; Juan Cabrera. Estas al igual que las urbanizaciones mencionadas arriba, fueron visitadas en la medida en que emergía algún vínculo con las ceremonias religiosas.

Por lo tanto, las zonas, o más bien las relaciones sociopolíticas de los curieperos analizadas fueron aquellas que estaban integradas a la vida religiosa por la irradiación o red que provenía principalmente de las imágenes en cuestión, que son gestionadas principalmente desde El Casco del pueblo de Curiepe y algunos alrededores (ver Plano 5).

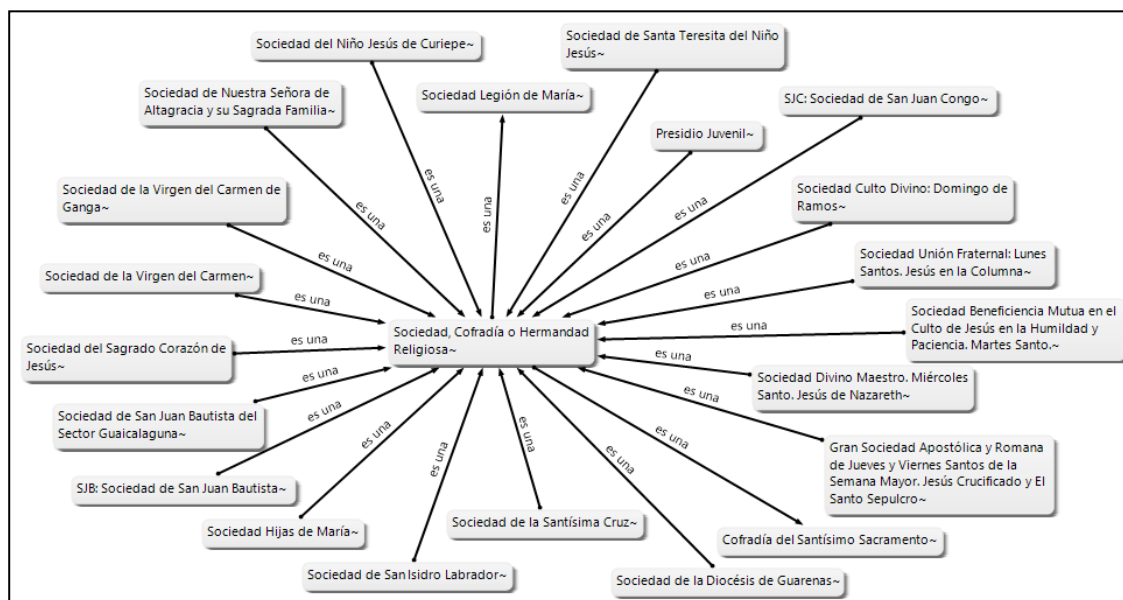
Derivamos de esta descripción claramente que la vida del curiepero está marcada individual y colectivamente por las ceremonias y eventos religiosos-festivos que se celebran durante todo el año, no sólo por la asistencia masiva o no dependiendo de la imagen o ícono religioso al que se esté haciendo referencia, sino también por las actividades y eventos que se conforman alrededor de estas, para su organización, revisión y trascendencia. Todos estos espacios implican distintos tipos de relaciones socioculturales entre ellos, entre los barloventeños y entre los otros venezolanos y extranjeros que acuden a estas ceremonias. Determinando así distintas maneras de presentarse los procesos identitarios ante las distintas alteridades.

II ORGANIZACIÓN COMUNITARIA: ENUNCIANDO FORMAS DE ASOCIACIÓN RELIGIOSA-FESTIVA

La organización social de Curiepe se sustenta en la familia extendida. La actividad económica se apoya en el trabajo agrícola y sobre todo en instituciones del Estado, así como en el comercio e instancias de bienes y servicios. Las pocas fuentes de empleo en la zona han hecho que la población altamente productiva, acuda a centros urbanos a continuar estudios de 3er y 4to nivel y/o actividades laborales de mayor alcance económico. Esto condiciona una población estacional que se vincula al pueblo de acuerdo a la dinámica familiar y a los eventos y ceremonias religiosas-festivas. En los últimos años esta tendencia ha variado un poco, a causa de la creación del Instituto Universitario de Barlovento, IUB, como fue conocido en su creación en el año 1991, convertido desde el año 2010 en la Universidad Politécnica Territorial de Barlovento “Argelia Laya” (UPBTAL)⁹² ubicada en Higuero.

La organización sociopolítica en Curiepe se fundamenta en las instituciones religiosas, culturales, comunitarias y deportivas. Actualmente existen 21 organizaciones religiosas entre sociedades, cofradías, hermandades, legiones y presidios (ver ilustración IV), así como gran variedad de grupos culturales, comunitarios y deportivos, que se renuevan, cambian, desaparecen y/o transforman continuamente. Es importante resaltar el incremento en el número de organizaciones religiosas existentes en Curiepe durante estas últimas décadas. Entre 1961 y 1963, periodo correspondiente al trabajo de campo del antropólogo venezolano Alfredo Chacón, este registró 11 organizaciones religiosas (Chacón 1979: 95 - 104); y para el año 1993, aumentaron 15 colectivos de ésta misma naturaleza (Blanco Rodríguez 1993: 13), es decir, actualmente existen en Curiepe 10 agrupaciones más que en 1963, y 6 más que hace 20 años.

⁹² Para conocer los detalles del inicio de la educación superior en Barlovento consultar (García Moscoso 2003).



Ilustración

IV. Organizaciones religiosas existentes en Curiepe

Además, existe una variedad de grupos culturales, comunitarios y deportivos que hacen vida en el pueblo, muchos están vinculados al ámbito de lo religioso o derivados de éste, los cuales se articulan en función de las celebraciones a las distintas imágenes o a eventos asociados a estas. La conformación de grupos de esta naturaleza es también característica de la organización comunitaria de los curieperos, y resultan de gran importancia para comprender los dinamismos que se presentan en las ceremonias religiosas-festivas.

A diferencia de las organizaciones religiosas, los grupos culturales, comunitarios y deportivos tienden a tener un ciclo de vida más corto, pero el surgimiento de nuevas experiencias es constante, lo que hace que sea cíclica esta forma de organizarse en el pueblo. Podemos mencionar entre otras organizaciones culturales, comunitarias y deportivas (de ahora en adelante abreviadas como OCCD) que se han creado en Curiepe a: El Equipo de Béisbol Simón Bolívar de Curiepe; El Conjunto Folklórico San Juan Bautista de Curiepe, CFTSJBC (1942); Los Charlatanes; Los Conotos (1970); Centro Prodesarrollo Curiepe, CEPRODECU (1971); Jóvenes Progresistas de Curiepe, JOPROCUR, (1976); Club de Jauja; Centro de Información y Documentación de la Cultura Barloventeña, CIDOCUB, (1976); La Muchachera de Curiepe (1976); ASOBUBAR; Centro Cultural y Deportivo Curiepe, CDyDC (1976); Lares del Mina (1977); Asociación Civil Museo Lino Blanco (1978); Baloncesto en la década de los '70

y luego su transformación en La Escuela que lleva actualmente el nombre de Los Retadores (1992) para el caso del equipo masculino, y *The Girls* para el caso la selección femenina; Grupo Experimental Vasallos de San Juan (2000); Despertar Juvenil (1999); Asociación Civil Curiepe Somos Todos (2002); Gran variedad de grupos de teatro: como por ejemplo Grupo de Teatro Lino Blanco (1978); El Taller de Expresión Teatral de Gregorio Key; Grupo de Teatro y Danzas Curiepe Vivo (2006); Danzas AMALUBAN (2003);⁹³ entre otras (ver ilustración V).

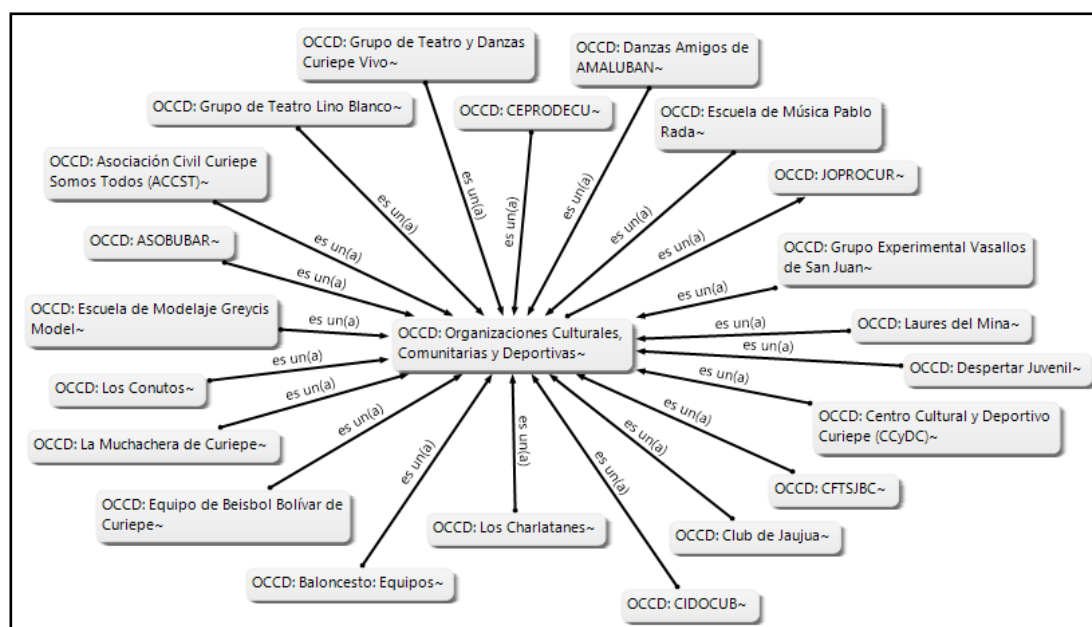


Ilustración
V. Organizaciones Culturales, Comunitarias y Deportivas de Curiepe
Mediados del siglo XX-XXI

Esta diversidad y variedad de organizaciones comunitarias en el transcurso de las últimas cinco décadas demuestra la necesidad que tienen los curieperos de asociarse en grupos, de generar vínculo social, a fin de mantener cierta cohesión social y al mismo tiempo de incluir a las nuevas generaciones en actividades religiosas-festivas, culturales y deportivas.

Esto nos muestra un acontecer cotidiano de mucha actividad social y colectiva vivenciada por el curiepero durante todo el año. Los líderes religiosos, culturales,

⁹³ El nombre es una combinación de tres calles de la zona central de Curiepe: Calle La Amargura, Calle Santa Lucía y Barrio Nuevo, para denotar que los integrantes del grupo viven en esas 3 calles de Curiepe.

comunitarios y deportivos constantemente están dinamizando sus vidas y las de sus coterráneos, bien sea en la vivencia misma de la ceremonia religiosa, la actividad cultural, comunitaria o deportiva, o bien en el diseño, organización y planificación de las mismas.

Para tener una idea de la participación que se vive en Curiepe durante el todo año, puede verse la Tabla I, en la cual se detallan las ceremonias religiosas y las actividades culturales comunitarias y deportivas a las que pudimos asistir y/o las que fueron reportadas por los curieperos, durante el período de campo mencionado, englobadas bajo la denominación de eventos religiosos-festivos, culturales y deportivos.

Tabla
I. Eventos Religiosos-Festivos, Culturales y Deportivos. 2006-2007

Mes	Fecha	Eventos religiosos-festivos, culturales y deportivos
Febrero	11 18 27-28 29	Velada al Niño Jesús de Curiepe Velada al Niño Jesús de Curiepe Comparsas de Carnaval Entierro de la Sardina Reuniones de las organizaciones culturales y deportivas: Centro Cultural y Deportivo Curiepe (CCyDC)
Marzo		Veladas y velorios al Niño Jesús de Curiepe Reuniones de las sociedades de Semana Santa Reuniones de las organizaciones culturales y deportivas: Centro Cultural y Deportivo Curiepe (CCyDC); Asociación Civil Curiepe Somos Todos (ACCST) Reuniones de la sociedad de San Juan Bautista
Abril		Reuniones de las sociedades de Semana Santa 9 – 16 Semana Santa: Procesiones desde el lunes hasta el sábado. Misas toda la semana Veladas y velorios al Niño Jesús de Curiepe (al término de la conmemoración de la Pasión de Cristo) Reuniones de los grupos culturales (CCyDC y ACCST) Reuniones de la sociedad de San Juan Bautista
Mayo	3; 20; 27 14 15 17 y 20 20 31	Velorios de Cruz de Mayo por sectores y grupos: La Vega; Misión Cultura; El Cotoperí; Velorio de San Isidro Labrador Misa y Procesión San Isidro Labrador Velorios de San Pascual Bailón Velada de San Juan Bautista Coronación de la Virgen Reuniones de la sociedad Hijas de María Velorio del Niño Jesús de Curiepe Velada de San Juan Bautista Reuniones de la Sociedad de San Juan Bautista Reuniones de los grupos culturales (CCyDC y ACCST)
Junio	1 10	Repique de Tambores de San Juan Bautista Comuniones Reuniones de la sociedad de San Juan Bautista

Mes	Fecha	Eventos religiosos-festivos, culturales y deportivos
	3	Reuniones de la sociedad de San Juan Bautista del Sector Guaicalaguna
		Vigilia Pascual
	13	Misa a San Antonio de Padua
	15	Procesión Corpus Chisti
	17 – 22	Semana Cultural de Curiepe
	23	Velorio de San Juan Bautista en casa de devoto. Velorio de San Juan Bautista en la Casa de la Cultura.
	24	Misa de San Juan Bautista. Velada. Velorio en la Casa de la Cultura
	25	<i>Encierro</i> de San Juan Bautista
	26 – 30	Semana Cultural de la Escuela Juan Pablo Sojo
	28	Rezo de las 40 horas del Santísimo Sacramento
	29	Misa a San Pedro
	30	Misa del Corazón de Jesús (fecha correspondiente: 23 de junio; se pospuso. Coincidió con San Juan Bautista)
Julio	1	Velorio de San Juan Congo
	2	Misa en Honor al Santísimo Sacramento
	3	Rosario a la Virgen de la Milagrosa
	7	Velada del Niño Jesús de Curiepe en la escuela Juan Pablo Sojo “Padre”
	8	Fiesta pro-fondo para la celebración de la Virgen del Carmen
	8	Velada del Niño Jesús de Curiepe en Carenero (pueblo vecino)
	10	Reunión de la sociedad de la Virgen del Carmen
	11	Reunión de la sociedad de San Juan Bautista del Sector Guaicalaguna
	15	Salve a la Virgen del Carmen
	16	Misa y Procesión a la Virgen del Carmen.
	22	Velorio al Niño Jesús de Curiepe
	23	Agasajo a Tocadores
	29	Velada/Velorio al Niño Jesús de Curiepe
Agosto	5	Velada al Niño Jesús de Curiepe
	8	Reunión Pastoral Afro
	12	Velada al Niño Jesús de Curiepe
	13	Velada al Niño Jesús de Curiepe en Bosque de Curiepe (Moscú)
	13	Misa a la Virgen del Carmen en Ganga
	15	Reunión Pastoral Afro
	18	Misa Virgen de la Soledad
	19	Velada al Niño Jesús de Curiepe
	20	Velorio al Niño Jesús de Curiepe en Morón
	20	Reunión del CCyDC
	22	Reunión de la Sociedad de San Juan Bautista del Sector Guaicalaguna
	27	Reunión de la Sociedad de la Virgen del Carmen de Ganga
	27	Velorio al Niño Jesús de Curiepe
	29	Misa del Martirio de San Juan Bautista
Septiembre	2	Velada/Velorios al Niño Jesús de Curiepe
	7	Rosario a San Juan Bautista (familiar)
	9	Velada/Velorio al Niño Jesús de Curiepe
	16	Velada/Velorio al Niño Jesús de Curiepe
	16	Presentación del Grupo de Teatro Curiepe Vivo
	23	Velada al Niño Jesús de Curiepe en Morón
	23	Velorio al Niño Jesús de Curiepe en Birongo
	23	Inauguración casa del partido político
	24	Visita del presidente de la Unión Africana
	25	Rosario Comunitario de todos los sectores en la Cancha de baloncesto. Virgen La Milagrosa

Mes	Fecha	Eventos religiosos-festivos, culturales y deportivos
	30	Velada al Niño Jesús de Curiepe
	30	Reunión Pastoral Afro
Octubre	1	Procesión de la Virgen María. Sociedad Hijas de María y Santa Teresita Rosario Comunitario en el caserío vecino de Ña´ Martina Velada/Velorio al Niño Jesús de Curiepe
	11	Elevación a Patrimonio Cultural Mirandino a la Festividad del Niño Jesús de Curiepe a los 5 niños del Municipio Brión: Birongo, Curiepe, Higueroite; Tacarigua y Sotillo.
	12	Participación del Conjunto Folklórico “Tambores San Juan Bautista de Curiepe” en el II Encuentro de Tambores en honor a la Resistencia Indígena y Afrodescendiente en Guayabal
	14	Velada al Niño Jesús de Curiepe en el sector Osma de Curiepe
	21	Velorio al Niño Jesús de Curiepe
	28	Misa de San Judas Tadeo
	29	Misa del Padre Claret
Noviembre	1	Día de todos los Santos. Misa en la Iglesia. Concurrencia de los Curieperos al cementerio
	2	Día de todos los Muertos. Misas en la puerta del cementerio. Concurrencia de los Curieperos al cementerio
	4	Velada al Niño Jesús de Curiepe
	5	Misa Afroamericana (Encuentros de Pastoral Afro –EPA-. Rfo Chico. Asistencia de la Muchachera)
	5	Misa Afroamericana (Encuentros de Pastoral Afro –EPA-. Rfo Chico. Asistencia de la Muchachera)
	7	Inicio de la Peregrinación del NJC. Salida a Guayabal. Paseo por la parte baja de Curiepe
	22	Visita de la Delegación de Encuentro de Pastoral Afro a Curiepe Rosario a Santa Cecilia. (Día del Músico). Procesión. Paseo de los músicos.
Diciembre	3	Misa de Adviento
	4	Velorio a Santa Bárbara
	10	Misa de Adviento
	17	Misa de Adviento
	17	Paseo de los músicos de la Escuela Pablo Rada. Entrega del programa de las Fiestas Patronales
	16 – 18	Misas de Aguinaldo
	18	Paseo con los músicos de la Escuela Pablo Rada.
	19	Misa de Aguinaldo
	23	Velorio al Niño Jesús de Curiepe en Higueroite
	24	Recorrido del NJC por Higueroite para regresarlo a Curiepe. Encuentro del NJC con el Niño Jesús de Sotillo en el monumento a la Virgen del Carmen de Higueroite. Regreso del Niño Jesús de Curiepe por las haciendas. Recibimiento del Niño Jesús de Curiepe en la Capilla de “El Mamón”. Adoración al Niño Jesús de Curiepe en la Iglesia
	26	Fiestas Patronales. Misa. Procesión de la Virgen de Altagracia y su Sagrada Familia. Actividades con los niños. Actividades en la Casa de la Cultura. Grupos musicales.
	28	Santos Inocentes
	31	31 Año Nuevo. Recibimiento del año en familia y algunos curieperos salen a la plaza
Enero	1 – 7	Recorrido del Niño Jesús de Curiepe por todo el pueblo de Curiepe.
	5	Velada/Velorio al Niño Jesús de Curiepe Reunión en La Casa de la Cultura con autoridades para resolver problema del relleno sanitario

En ese periodo 2006-2007 pudimos participar en dos velorios de San Pascual Bailón; en tres velorios ofrecidos a la Cruz de Mayo y uno a San Isidro Labrador, los cuales estuvieron acompañados de sus respectivas procesiones alrededor del Casco de Curiepe. Presenciamos la exposición del Santísimo Sacramento durante 40 horas. Tuvimos

también la oportunidad de presenciar y participar en las misas y procesiones en torno a la figura de Jesús durante la conmemoración de la llamada “Pasión de Cristo”, concentradas en la Semana Santa o Semana Mayor.⁹⁴ Las vírgenes también fueron objeto de celebración. Por ejemplo, asistimos a la llamada Coronación de la Virgen; a las misas y procesiones celebradas a las distintas advocaciones: como la Virgen del Carmen, La Inmaculada, Santa Teresita y Santa Cecilia; además compartimos durante el llamado paseo realizado a ésta última por los alrededores de El Casco de Curiepe; la Virgen de la Soledad y la Virgen de Coromoto recibieron misa los días correspondientes a su celebración. La Virgen de la Milagrosa fue objeto de rosarios comunitarios en varios sectores del pueblo y caseríos aledaños. A la Virgen de Altagracia y a su Sagrada Familia, se les realizaron misas, procesiones y paseos a lo largo de 3 días a los cuales también asistimos, además de actividades culturales por ser la patrona del pueblo. Supimos de la realización de un velorio celebrado en honor a Santa Bárbara. A otros santos, como por ejemplo San Antonio de Padua, San Pedro, San Judas Tadeo y el Padre José María Claret, se le celebró una misa a cada uno. Pudimos asistir también al cementerio el día de los santos difuntos y el día de todos los santos, ceremonias que fueron acompañadas con sus respectivas misas y pequeños ritos familiares e individuales. Finalmente participamos en las llamadas misas de aguinaldo, las cuales se celebraron los días siguientes a las festividades de la patrona de Curiepe. Por otro lado, asistimos a velorios ofrecidos al Niño Jesús celebrados tanto en el pueblo, como en caseríos y pueblos cercanos, así como a la actividad de despedida de la imagen, conocida comúnmente en Curiepe como la “*ida del Niño a La Costa*”, para su peregrinación hacia los pueblos de la zona centro-norte-costera del país: pueblos del norte del Municipio Brión y algunos pueblos del estado Vargas; acompañamos esta peregrinación hasta el pueblo de Guayabal (último pueblo del municipio Brión), y en el año 2012 hasta el pueblo de La Sabana. Participamos en los velorios y las veladas en honor a San Juan Bautista, así como a las otras ceremonias asociadas a éste santo, como a la misa, al repique de tambores y al *encierro* del santo el último día de la festividad. Participamos también en el velorio en honor a San Juan Congo en el sector La Capilla, así como a las ceremonias realizadas a la imagen de *Sanjuancito*, imagen del Sector Guaicalaguna, sociedad a la cual me hice socia y pasé a formar parte como miembro honoraria.

En cuanto a las actividades organizativas, de planificación, recreación y reflexión propia de los eventos religiosos-festivos, culturales y deportivos, asistimos a distintas reuniones de grupos culturales y deportivos como por ejemplo las del Centro Cultural y Deportivo Curiepe (CCyDC), las de la Asociación Civil Curiepe Somos Todos

⁹⁴ Durante esta semana se celebraron misas y procesiones de las imágenes de Jesús: Jesús en la Columna, Jesús en el Huerto, Jesús de Nazaret, Jesús Crucificado, El Santo Sepulcro; así como a las misas de sábado de Gloria y domingo de Resurrección.

(ACCST), a algunas reuniones de las distintas sociedades, cofradías o hermandades religiosas, actividades pro-fondos, al *agasajo* a “los tocadores”, sesión de la cámara municipal para elevación a Patrimonio Cultural a los 5 niños Jesús del Municipio Brión, mesas técnicas, reuniones con los entes de seguridad para las festividades de San Juan, asambleas con las autoridades del municipio para solventar los problemas con la recolección de basura, entre muchas otras.

III LO COTIDIANO Y LO EXTRAORDINARIO: CEREMONIAS Y EVENTOS RELIGIOSOS-FESTIVOS DE CURIEPE

En toda esta experiencia etnográfica, percibimos una vida social fundamentada en la participación religiosa, cultural y deportiva muy intensa en el curiepero, tanto en lo cotidiano como en lo extraordinario, que parece ser captada externamente. Esta bironguera,⁹⁵ residiada en Curiepe, no los confirma

“Curiepe es histórico, porque a Curiepe se le dice Curiepe cohete, le dicen la gente de al lado. Todo lo que se hace se lanzan cohetes... las parrandas del 1ro de diciembre... En ninguna parte de Venezuela salen parrandas el 1ro de enero. Si Curiepe está ganando en deporte, suena cohete. El Niño Jesús de Curiepe no está aquí en Curiepe, está en Chuspa, La Sabana y sale la parranda. Y tambores, es un sitio donde se han considerado las tradiciones culturales” (BR, 2006).

Esta definición también alcanza el terreno de lo histórico y por supuesto permite la evocación de la memoria en los escenarios religiosos. Elemento este que también parece ser un sello de identidad que no solo lo comparten los “otros regionales” como el caso de Birongo o la zona centro-norte-costera del país, sino que trasciende al discurso del Estado nacional.⁹⁶

A continuación describiremos las principales ceremonias religiosas-festivas que se suscitan en Curiepe dentro del extenso calendario que celebran: misas, procesiones de santos, paseos, velorios, repique de tambores, *encierros* y peregrinación.

⁹⁵ Gentilicio para nombrar a las personas nacidas en Birongo, pueblo vecino de Curiepe.

⁹⁶ La mención que hizo el entonces gobernador del estado Miranda, Diosdado Cabello puede ilustrar esto. Cabello habló de la fundación del pueblo en el contexto oficial de la Declaración de la Imagen de San Juan Niño de Curiepe y la Festividad de San Juan Bautista como Patrimonio Cultural del Estado Miranda. Con la frase “...espero encontrarme aquí de nuevo en el 2021 celebrando los 300 años de Curiepe” terminaba su discurso el exgobernador en el año 2005, durante la sesión extraordinaria del consejo legislativo, en el marco de la Semana Cultural de Curiepe, organizada por la Asociación Civil Curiepe Somos Todos.

LAS MISAS

“Cuando el Niño Jesús se va a recorrer los pueblos vecinos, primero se hace una misa” (AQ, 2006).

Dentro del contexto católico la misa es la celebración de la eucaristía, es decir, el espacio ritual donde el pan -en forma de hostia- y el vino son transformados en el cuerpo y la sangre de Cristo, a través de la intermediación del sacerdote. En Curiepe es una de las ceremonias más importantes que hace parte de los eventos religiosos-festivos de la localidad, bien sea asociada a imágenes o bien a eventos de otra índole, como la muerte.

Las misas generalmente son oficiadas por el cura de la Parroquia Curiepe y suelen realizarse cotidianamente. La mayoría de las veces se celebran en el templo y en ocasiones especiales en otro lugar predestinado por el párroco, o por mutuo acuerdo entre este y los curieperos. Por ejemplo, la misa del día de los muertos es oficiada en las puertas del cementerio. En el año 2005 tuvimos la oportunidad de presenciar una misa en el Sector La Capilla, la cual fue hecha a petición de los habitantes del sector para bendecir una réplica realizada a la imagen de San Juan Congo. En ese momento el cura párroco no se encontraba en la localidad y esta misa fue celebrada por el sacerdote designado por la diócesis como sustituto.

En especial, las misas de los domingos son las más concurridas, al igual que las ofrecidas a los muertos en distintas fechas del año y la misa del 2 de noviembre dedicada a los santos difuntos. A las misas que se ofician para conmemorar el día de la muerte de algún santo, sobre todo las referidas a la pasión de Cristo también acuden gran cantidad de feligreses, así como la misa para celebrar el cumpleaños de San Juan Bautista el 24 de junio. Entre las misas celebradas a las vírgenes, la de la patrona es la más concurrida, al igual que la ceremonia de Coronación a finales del mes de mayo.

Por otro lado, la familia que ofrece algún velorio a un santo o ícono religioso, generalmente acude a la misa que se celebra ese día. Esto suele verse cuando se *“pone una velada”* al Niño Jesús de Curiepe, en donde el devoto que va a pagar la promesa, acude a la misa de la mañana, para luego sacar la imagen de la iglesia. La misa que se celebra el día que el Niño Jesús se va en peregrinaje hacia La Costa y el día que regresa de este, también son muy importantes para el curiepero y suelen ser muy concurridas.

Una de las misas más abarrotadas es la que celebra el nacimiento de San Juan Bautista, a la cual asisten gran número de personas tanto locales, como de la región, así como del país y del exterior. Personalidades de la vida política local y regional suelen asistir a esta misa, como es el caso de alcaldes y gobernadores del estado Miranda, así como candidatos a la presidencia de la República.

En las fiestas patronales de diciembre se observa gran movilización para la preparación de las misas que se ofrecen durante ese mes. Las misas de aguinaldo son ensayadas con meses de anticipación, siendo estas también de gran importancia para el curiepero.

Finalmente, pudimos observar que existe participación variada por parte del curiepero a la misa diaria y dominical. A muchas de ellas se asiste de la manera dispuesta por el dogma católico, y a otras asisten tras adaptaciones que se ejecutan a causa del calendario festivo de los propios curieperos, o a causa de la manera cómo rinden homenaje a los santos e intervienen en la música y en la ornamentación del templo, como sucede especialmente para San Juan Bautista.

LAS PROCESIONES

“...a todos los santos les sacan su procesión” (BD, 2003).

Las procesiones en el sentido católico son actos públicos y solemnes que implican el recorrido de un grupo de devotos de un lugar a otro alrededor de una imagen o ícono religioso. En Curiepe, generalmente las procesiones parten de la iglesia del pueblo y regresan a esta luego de haber transitado las calles principales de El Casco.

Esta ceremonia religiosa-festiva en Curiepe suele ser de gran importancia en la Semana Santa por ejemplo, donde los devotos concurren masivamente a acompañar la imagen de su devoción, con trajes comprados especialmente para la ocasión, a encontrarse con su hermandad de manera colectiva. Para distinguirse de los devotos que no pertenecen a la sociedad religiosa, los miembros activos se colocan una cinta o flor en una zona visible del pecho, y además llevan una vela amarilla para “alumbrar” a su santo durante el recorrido, la cual es entregada a cada socio como parte de los derechos que tiene al ser miembro del colectivo.

Al igual que las procesiones de la Pasión de Cristo, las procesiones que se hacen en honor a la Virgen de Altagracia son bastante concurridas, sin embargo, en los actuales momentos, la procesión de la patrona del pueblo ha disminuido en “popularidad”, elemento que es muy cuestionado por los propios curieperos. Una muestra de este cuestionamiento fue la respuesta ofrecida por algunos de los devotos que se encontraban al frente de la iglesia el día 26 de junio de 2006 ante la pregunta de por qué la procesión se había iniciado luego de la hora pautada: *“No comenzó a las 7:00 p.m. porque no había*

cargadores para sacar la virgen de la iglesia”, fue lo que se escuchó al unísono de la voz de varios asistentes.

Las procesiones de Semana Santa suelen estar acompañadas del párroco, quien hace el recorrido con los devotos y las imágenes. Sin embargo, el regreso a la iglesia casi siempre excede los horarios que son permitidos por la institución eclesiástica y el padre suele acompañar la procesión hasta un punto medio del recorrido. El resto del camino sigue conducido por la directiva de la sociedad religiosa quienes asumen conjuntamente con los devotos, la responsabilidad de la ceremonia y de la imagen. Estos largos recorridos son acompañados por la escuela de música Pablo Rada, con música sacra.

Con respecto a este último punto, es importante destacar que los jóvenes que culminan su aprendizaje musical en la mencionada escuela, lo formalizan interpretando el instrumento escogido por ellos en las procesiones de Semana Santa o en las ceremonias asociadas al Niño Jesús de Curiepe, como nos decía una líder curiepera:

“Esa tradición de que ellos se gradúan el 24 y los que no, en semana santa, pero todo eso es una enseñanza en valores, como decía la gente, los viejos cuando yo era una niña, formar hombres de bien” (DN, 2012).

LOS PASEOS

“...eran las 5:00 a.m., se escuchaba una parranda. Se trataba del paseo anunciando el día de la patrona”
(Nota de campo, Curiepe 2006).

Los paseos en Curiepe se refieren a los recorridos que hacen los curieperos por algunas calles del pueblo, en el marco de alguna actividad religiosa, cultural, comunitaria o deportiva. Se diferencian de las procesiones por el hecho de que puede participar o no una imagen religiosa, porque no son acompañados por el líder católico y por no estar acompañados de música sacra. Pueden estar a cargo de alguna organización religiosa, institución del pueblo, o por algún grupo cultural o deportivo. Ejemplo, el paseo realizado durante el Entierro de la Sardina el mes de febrero durante nuestra estadía en Curiepe; el paseo de la madrugada del 26 de diciembre para animar la participación del pueblo a propósito de la celebración del día de la patrona; el paseo de Santa Cecilia el día del músico, el 22 de noviembre. Este último es muy concurrido y es organizado por la Escuela de Música del pueblo como parte de otra serie de ceremonias religiosas que se organizan alrededor de esta imagen (como una misa, rosarios y procesión).

LOS VELORIOS DE SANTOS

Los velorios son ceremonias religiosas organizadas para pagar alguna promesa, agradecer los favores concedidos a un ícono religioso (por ejemplo La Cruz de Mayo) o a un santo, celebrar el día del nacimiento o conmemorar su muerte. Los velorios se celebraban en varias zonas culturales del país, en especial en Barlovento.

En Curiepe específicamente, los velorios son la ceremonia religiosa más popular para expresar la fe, los cuales casi siempre son acompañados de la liturgia católica (misa). Estos se realizan en las casas de los devotos o en la Casa de la Cultura. Es la estructura ritual central de la vida socioreligiosa del curiepero.

Tradicionalmente los velorios comienzan luego de las 6:00 pm y se prolongan hasta la mañana siguiente. En las últimas décadas, algunos habitantes de Curiepe han realizado esta ceremonia en horarios diurnos, desde las 8:00 a.m. hasta las 6:00 p.m., y la denominan veladas, término con el cual se hace referencia a la misma ceremonia religiosa pero efectuada en horario matutino. En ocasiones, algunos devotos pagan su promesa con una velada y un velorio a la vez, por lo cual la imagen es homenajeada durante todo el día en la casa de los creyentes.

La familia anfitriona “*pone el velorio*” para que un miembro de esta pague la promesa, agradezca los favores recibidos u ofrezca un homenaje al santo. Esto involucra inversión económica por parte del devoto y la familia, puesto que se intercambia comida, bebida y buen trato, a cambio de rezos, toques, cantos y bailes (en los casos que lo amerite). La imagen objeto de devoción es colocada en una mesa, que forma parte de un altar construido por el devoto y su familia, el cual está ubicado generalmente en la sala de la casa. La mesa es adornada con manteles y ornamentos según la creatividad de cada persona o familia; en la pared que corresponde a éste lado de la sala, se colocan cortinas, sábanas o telas, adornadas con motivos que juzgue el devoto (muñecos, globos, lazos, mariposas de tela o de papel, frutos, etc.). El santo o imagen principal a quien se le realiza el velorio puede estar acompañado por otro santo o ícono a quien también se le haya pedido un favor, o sea del agrado de la familia. No faltan en esta composición incienso y flores, uno para limpiar y sacralizar el espacio y el otro para embellecerlo.

Participan dos tipos de músicos, por un lado quienes interpretan los ritmos afrovenezolanos, comúnmente llamados “los tocadores”,⁹⁷ y quienes participan en la

⁹⁷ Los curieperos denominan “tocadores” a los hombres y mujeres especialistas en los ritmos musicales afrodescendientes. Además de la batería de *fulía* que se ejecuta en la mayoría de los velorios, los “tocadores” también son especialistas en la batería de *culo e’puya* o *tambor redondo*, la batería de tambor

formación de la escuela de Música Pablo Rada, a quienes se les imparte lectura musical, comúnmente llamados “los músicos de Perucho”.⁹⁸ “Los tocadores” ejecutan el ritmo de *fulía* en la mayoría de los velorios; en el caso de darse un velorio a San Juan Congo o a San Juan Bautista se ejecuta el ritmo de *culo e ´puya*,⁹⁹ y es permitida la danza; al igual que en el velorio de San Pascual Bailón, donde se ejecuta *fulía*, parranda, *culo e ´puya*, *mina*,¹⁰⁰ *quichimba*,¹⁰¹ y se cantan décimas.¹⁰² Los “músicos” interpretan marchas religiosas (música sacra), aguinaldos y parrandas.

mina o *tambor grande*, en los *quitiplás* u otros géneros afrovenezolanos como la *quichimba*, ritmo al parecer propio de Curiepe.

⁹⁸ El curiepero usa esta expresión para referirse a quienes integran la Escuela de Música Pablo Rada (actualmente denominada Complejo Cultural “Maestro Pablo Rada”, Escuela de Música), la cual funciona en el pueblo para formar niños y jóvenes de la comunidad hace más de 100 años. Al denominarlos “los músicos de Perucho”, se está haciendo referencia al maestro Pedro Rada, antiguo director de la mencionada escuela. Los alumnos que terminan su formación serán parte de la orquesta, ejecutando instrumentos de viento (madera y metal) como por ejemplo clarinetes, trompetas, trombones, saxofones, e instrumentos de percusión, como los bombos, platillos y redoblantes. Se interpreta música sacra denominada marcha religiosa, así como parrandas y aguinaldos. A los músicos de la escuela también se les conoce como “los peruchos”, “los músicos de viento” o finalmente “los paranpampan”, esta última haciendo alusión a la onomatopeya de las trompetas.

⁹⁹ En Barlovento, la frase *culo e ´puya* se refiere tanto a la batería de tambores, al ritmo musical, a la danza como al canto que se realiza en honor a San Juan Bautista, San Juan Congo y a San Pascual Bailón. En cuanto a la batería de tambores, esta está compuesta por tres tambores largos, bимembranófonos que reciben el nombre de *prima*, *cruzao* y *pujao*, los cuales son diferentes morfológicamente a la batería de *fulía* y se les digitaliza también de forma diferente. Así mismo, poseen una configuración, digitación y rítmica distintas entre sí. En el *culo e ´puya* podemos encontrar la ejecución de maracas, un plato de peltre y la voz. Para el detalle etnomusicológico ver Brandt (1987).

¹⁰⁰ En Barlovento la palabra *mina* hace referencia tanto a la batería de tambores, al ritmo musical, a la danza y al canto que se realiza en honor a San Juan Bautista, San Juan Congo y a San Pascual Bailón. En cuanto a la batería de tambores, esta está compuesta por un tambor de gran tamaño llamado *mina*, uno más pequeño llamado *curbeta* o *curbata*, los lares -palos de madera-, cuya función es la de percutir el cuerpo del tambor grande, las maracas, la guarura (especie de caracol marino) y la voz. La ejecución de éste tambor puede estar o no asociada a los velorios, pero en la mayoría de los casos, hay una referencia hacia la imagen de los santos mencionados, aunque en la actualidad espacialmente no estén cercanos. Por ejemplo durante El Repique del 1ro de junio, se ejecuta la batería del tambor *mina* sin que la imagen del santo se encuentre en un velorio. Cosa que sí sucede durante *el encierro*, donde la imagen de San Juan Bautista hace un recorrido por el Casco de Curiepe, conjuntamente con las baterías de tambores: *mina* y *culo e ´puya*. Es importante señalar que la batería de tambor *mina* también se ejecuta en la *quichimba*, sin la presencia de ninguna imagen religiosa y de forma diferenciada, tanto en musicalidad como en distribución espacial de los tambores. Para el detalle etnomusicológico ver Brandt (1987).

¹⁰¹ En Curiepe, La voz *quichimba* hace referencia al baile y el toque de la batería de tambor *mina*, digitalizado de forma diferente a la que se realiza para el velorio de San Juan Bautista, San Juan Congo y San Pascual Bailón. Una de las diferencias más características es que es colocado en el piso para su ejecución. El baile es de tipo cuadrilla, el cual está conformado por una serie de partes o sonos, donde los ejecutantes bailan en parejas sucesivas según lo indica la *tonada* o canción que se interprete.

¹⁰² Las décimas son estructuras poéticas organizadas en 4 cuartetos de 10 versos cada una que se “cantan” (recitan) a imágenes o íconos religiosos dentro de la ceremonia del velorio. El tema de las décimas varía durante el transcurso del evento ceremonial, sin embargo mantienen una estructura temática, especialmente al iniciar. Cada “cantador de décima” debe empezar saludando a la concurrencia y a la imagen, luego puede desarrollar los temas que desee. Se espera que los cantadores de décima improvisen y puedan establecer una especie de conversación entre ellos al crear sus versos.

Al encuentro del velorio asisten amigos, vecinos y cualquier otra persona que desee participar, sin necesariamente estar invitado por el dueño de la casa. Es la costumbre que todo aquel que desee entrar, sea bien recibido, propiciando de este modo el intercambio social y estrechando el vínculo. En dicha ceremonia existen normas que debe seguir el anfitrión, como por ejemplo ofrecer comida y bebida a los músicos y tocadores que lo acompañan y lo ayudan a pagar su promesa, así como a los demás participantes del velorio. Estos elementos componen lo que percibimos como buen trato en el velorio por parte del anfitrión. Conducta necesaria en estas ceremonias.

Los velorios se realizan necesariamente con el apoyo de la familia nuclear, de la familia extendida e incluso de la familia filial que se genera a causa de las vinculaciones sociales que se construyen dentro del pueblo; a saber: hermandad por sociedades religiosas, por sacramento eclesiástico (compadrazgo católico compadrazgo de “muñecas”¹⁰³), y por amistad.

SAN JUAN BAUTISTA Y CONGO: MÁS DE UN MES DE DIVERSAS CEREMONIAS

“Curiepe siempre ha sido un punto de referencia. No en todo Barlovento había culo é puya y mina para la época del Festival de 1942. Tacarigiüita tenía tambor de culo é puya, pero no articulado a un santo. Curiepe es el lugar donde se conforma la fiesta como tal, porque hay imágenes, sentido de organización y además interviene el Festival de Juan Liscano” (SM, 2006).

En Curiepe no sólo es el día 24 de junio el día dedicado a la celebración de este santo, como lo es para el santoral católico, sino que esta abarca varios días del mes de junio e inclusive alcanza otros meses del año. Además de los velorios, las ceremonias involucradas dentro de esta celebración son el repique de tambores, misas y el *encierro* del santo. Los curieperos celebran el llamado Repique de Tambores el 1ro de junio; La Noche Buena de San Juan el día 23, el nacimiento de San Juan Bautista el día 24, estos dos últimos con velorios y veladas, El *Encierro* el 25; y el sábado siguiente al 24 de junio se efectúa El velorio de San Juan Congo. Finalmente, y ya no en el mes de junio, jóvenes curieperos han retomado la conmemoración del llamado “Martirio de San Juan”, cuyo acto religioso se realiza el 29 de agosto según el relato bíblico, para recordar la decapitación del profeta por mandato de Herodes. Así mismo, en los últimos 10 años se han realizado, aunque muy pocos, velorios y veladas a la imagen de San Juan Bautista, en meses distintos a los mencionados.

¹⁰³ Para una generación de curieperos este vínculo se produjo al simular la ceremonia eclesiástica del bautizo como acto simbólico. El compadrazgo que los vinculó en la niñez es recordado en edad adulta con afectividad y tiene el mismo nivel de funcionalidad que el de un compadrazgo “real”.

Las voces: “Los Tambores”, “Los tambores de San Juan”, “la fiesta de San Juan” “San Juan” o antiguamente “El Yaguarambó San Juan”¹⁰⁴ (Monasterio 1989), son usadas por locales y ajenos para nombrar el evento religioso-festivo que se efectúa en honor a San Juan Bautista. Específicamente, se usa la voz: “Los Tambores” para hacer alusión a:

1) el evento religioso-festivo integralmente.

2) las baterías de instrumentos musicales de tipo percutivo como las descritas: *culo e’ puya* y *mina* (Brandt 1987). A pesar que las baterías de tambores *culo e’ puya* y *fulía* pueden ser nominadas bajo éste término, generalmente cuando el curiepero hace mención de “El Tambor” está hablando fundamentalmente del tambor grande o tambor *mina*, sobre todo en el contexto de San Juan. Por ejemplo: para responder a la pregunta sobre el paradero de alguna persona durante la fiesta, se suele escuchar “*yo la vi en el tambor*”, haciendo referencia a que esa persona se encontraba bailando en La Plaza, específicamente alrededor del tambor grande o tambor *mina*. En el caso en que esa persona estuviera bailando en referencia directa a la imagen de San Juan Bautista, se suele responder: “*yo la vi en el culo e’ puya*”, lo cual denota que se encontraba bailando en la sala de la casa donde estuviesen velando al santo, en la Casa de la Cultura, haciendo el recorrido con esta batería de tambores durante el día 25 de junio, en el llamado *encierro*; o cerca del altar de paja que se construye al Congo en el velorio del sábado siguiente al 24 de junio;

3) para denotar formas de bailar y de ejecución diversas, dependiendo de la localidad o el ritmo al que se esté haciendo referencia: “ellos bailan tambor redondo”, “nosotros bailamos tambor grande”, “ella baila tambor de Guatire”; “eso es tambor normal”, etc.; y finalmente,

4) para distinguir la celebración entre localidad y localidad: “los tambores de Curiepe”, “los tambores de Guatire”, “los tambores de la Sabana”, etc.; mostrando así el carácter diferenciador que el mismo evento posee a lo interno de las comunidades afrodescendientes del país.

EL REPIQUE. 1RO DE JUNIO

“Hace 50 y pico de años, íbamos a calentar los tambores, una o dos horas máximos al frente de la iglesia de La Capilla el 1ro de Junio. Había que probar los tambores el 1ro de junio” (BM, 2003).

¹⁰⁴ Esta última expresión, ya poco usada en el pueblo, es un tipo de creación musical de despedida a San Juan durante el 25 de junio en el *encierro*, que se hacía a través de versos entonados por los devotos (Monasterio 1989: 56).

Los curieperos dan inicio a la celebración de San Juan Bautista el día 1ro de junio con el “primer repique”, llamado también “el repique”, “el repique de tambores” o conocido también como la “entrada de mes”. Esta última referencia se hace para connotar la llegada de mes de San Juan, es decir el mes de junio.

El repique ha estado asociado a los tocadores, en especial a los “capilleros” quienes se consideran y son considerados en el pueblo como uno de los sectores que mejor ejecuta la música de origen afro. Al igual que en la actualidad, el escenario del repique era al frente de una iglesia. Para el momento que relata el curiepero de la cita que inicia esta sección, se hacía en el espacio donde estaba ubicada la antigua iglesia, lo que ahora se conoce como el sector La Capilla, actualmente el repique se hace al frente de la Iglesia de Nuestra Señora de Altagracia, que se encuentra en La Plaza Bolívar de Curiepe.

Otra referencia comentada por los curieperos sobre el inicio de esta ceremonia religiosa-festiva está asociada al San Juan Monumental,¹⁰⁵ el cual fue un evento organizado en los años 70 del siglo pasado, en el contexto de la Fiesta de San Juan Bautista que condicionó la llegada desproporcionada de turistas a Curiepe, tras el reimpulso que tuvo esta fuera de Barlovento.

“El repique comenzó en el San Juan Monumental. Se pensó para 1 hora y se hizo ese día porque es el inicio del mes de San Juan. Se terminan los velorios de la Cruz, el 31 de mayo se corona La Virgen y entra junio” (DN, 2006).

Las niñas que forman parte de la Sociedades Hijas de María y Santa Teresita, satisfechas de la misa del 31 de mayo en la cual participaron, salen de la iglesia comentando entre ellas lo bella que estuvo la misa de ese año y las pocas horas que faltan para “el repique de tambores”. Con sus vestidos rosados las más pequeñas y blancos las más grandes, zapatillas del mismo color del traje, con medias largas de nylon, atraviesan la plaza Bolívar de Curiepe luego de las 9:00 pm. Mientras caminaban hacia el *brindis* o agasajo preparado por la Directiva de la Sociedad, las más grandes en edad se despojaban del velo blanco que cubría sus cabezas durante toda la ceremonia eclesiástica. Con

¹⁰⁵ Se le llamó “San Juan Monumental” a un festival folclórico organizado por curieperos en Caracas y en Curiepe durante las festividades de San Juan del año 1972, el cual fue patrocinado por El Ministerio de Turismo de la época (MINTUR). Este patrocinio marcó un momento clave en la forma de concebir éste evento religioso-festivo y la relación entre Curiepe y los otros, dada la cobertura nacional e internacional que MINTUR ofreció al San Juan. La asistencia de personas a Curiepe para estas fechas aumentó considerablemente y se inició una diferencia estructural en el evento luego de San Juan Monumental, que puede situarse como el tercer ícono en la historia contemporánea de Curiepe que ejerce gran influencia en San Juan Bautista luego del festival de 1942 que organizó Juan Liscano para la toma de posesión del presidente Rómulo Gallegos, y luego del rol protagónico que tomó el Conjunto Folklórico San Juan Bautista de Curiepe en 1962 al presentar la celebración de San Juan Bautista con un programa de invitación estructurado (Chacón 1979).

sonrisas, producto de las anécdotas que surgían de la memoria de años anteriores, mostraban impaciencia por lo que iba a suceder del día siguiente. La luz de la iglesia inundaba La Plaza, la cual estaba llena de gente vestida con trajes formales, adultos, ancianos y muchos niños. Destacaban entre estos últimos un grupo de menos de 7 años de edad, vestidos de angelitos, con trajes de colores pasteles y alas blancas pegadas a la espalda. Colores que hacían juego con los adornos de la iglesia con motivo de la ceremonia de Coronación de la Virgen. Esta ceremonia del 31 de mayo cierra un ciclo en Curiepe, el de mayo, el de la virgen y el de la Cruz, y a la vez abre otro, el de junio, el de San Juan, el del Congo... Todos esperaban ansiosamente la convocatoria del tambor *mina* a las 12:00 m del día siguiente.

La iglesia, cerrada, con la luz apagada y aún con los adornos del día anterior acompañará la ceremonia desde el tañer de sus campanas al unísono con el tambor *mina* a las 12:00 m. Los habitantes y turistas, vestidos con alguna prensa de color rojo y blanco, con pañuelos rojos en la mano, se reúnen al frente de esta para dar inicio a la festividad con expresiones de alegría y algarabía. El tambor grande aún no ha llegado, pero todos se disponen de tal forma que van dibujando ese lugar sagrado a medida que se acerca la mitad del día.

En las calles alrededor de La Plaza, comienzan a disponerse expendedores de comida, bebida, dulces, artículos como alpargatas, sombreros, gorras, cintas, pañuelos, vasos, etc. muchos con motivos alusivos a la celebración. Los vendedores de helados son muy significativos, como por ejemplo el tradicional *raspao*,¹⁰⁶ máquinas de hacer barquillas y las empresas de helado comerciales. Comida rápida como parrilla, perros calientes, y comida tradicional en menor cantidad.

A esta hora no se ve a nadie con “traje típico”. En cambio los vendedores de gorros o bandanas alusivas a San Juan Bautista, si vestían ropa con los colores asociados a San Juan y ropa llamada “traje típico”. Faltando 1 hora más o menos para las 12:00 m ya llegaban las delegaciones de estudiantes de diversas carreras y grupos de danza a La Plaza. Individualidades, parejas, grupos de personas interesadas en conocer la festividad, canales de televisión local y nacional, comunitarias, públicas y privadas, así como productoras independientes.

La Sociedad de San Juan en esa visita se instaló en el Museo Lino Blanco, lugar desde donde se organizó toda la logística para los tocadores. La distribución de las

¹⁰⁶ Se trata de una preparación tradicional elaborada con hielo rallado o molido y sirope o jarabe de diversos sabores. Se prepara con una máquina manual que se traslada en un carro de helados ambulante.

bebidas, tanto alcohólicas como refrescantes (cerveza, ron, malta), el préstamo de la batería de tambores, la comida, etc.

Segundos antes de las 12:00 las campanas de la iglesia comienzan su cuenta regresiva... 12, 11, 10... hasta llegar a 0... momento en el que rompe el sonido de tambor *mina* y por acción reacción encadenada, gritos de los participantes. Se mezcla además con el sonido agitado de las campanas y con el ancestral y telúrico sonido del tambor, las expresiones de alegrías, la guarura y las tonadas... baile, pañuelos, cantos, risas, cuerpos forman el momento...

La música continúa sin parar hasta las 6:00 pm. Paralelamente se encuentra ejecutándose el tambor redondo o *tambor culo e' puya*, en una de las esquinas de La Plaza, de modo que exista una separación geográfica entre las dos baterías de tambores. En esta ceremonia no interviene la figura de San Juan Bautista, esta se encuentra en la casa de la familia custodia, quienes permiten que la imagen sea visitada por devotos y turistas.

NOCHE BUENA DE SAN JUAN. PRIMER VELORIO DE SAN JUAN. 23 DE JUNIO

La noche del 23 de junio la imagen de San Juan Bautista se lleva tradicionalmente a una casa para ser velado, por un individuo o familia que "*la pide*" en pago de promesa con mucho tiempo de antelación. Actualmente la familia custodia lleva un registro de las personas o familias que desean velar a San Juan el 23 de junio, dada la demanda de la imagen.

Durante toda la noche se le toca, canta y baila al compás de los tambores redondos o *culo e' puya*. Como se describió en la sección sobre los velorios, la familia tiene la obligación de cubrir con los gastos que acarrea el evento. La imagen se queda en esta casa hasta el día siguiente, para luego ser devuelta, donde la espera una persona para hacer el *amarrao* y ser adornada con las flores que recibe de regalo de los devotos.

MISA DE SAN JUAN BAUTISTA. DÍA 24 DE JUNIO.

Las casas del pueblo están adornadas con motivos agrícolas y/o con adornos relacionados con la celebración, por ejemplo, cacao, mangos, hojas de palmas, muñecas negritas de trapo, etc. Esta decoración varía de acuerdo a los patrones de la sociedad de Sanjuaneros. Alrededor de La Plaza se instalan los llamados kioscos de comida y

bebidas, los cuales llevan la propaganda de una o varias marcas famosas de bebidas refrescantes y alcohólicas.

El día 24 se celebra la misa, la cual comienza alrededor de las 11:00 am., y es oficiada por el cura del pueblo, asiste igualmente el obispo y demás sacerdotes de la región. Además del marco general de esta, se realizan ofrendas al santo y es homenajeado por cantos tradicionales de la localidad. Los lugareños programan la ceremonia para que la misa finalice a las 12:00 del mediodía y así se produzca la salida del santo justo en ese momento, donde lo espera el pueblo y una gran cantidad de visitantes, con pañuelos rojos, al sonido del tambor *mina* y las campanas; con arroz, monedas y caramelos que caen de la parte alta de la iglesia o de la mano de devotos que están en las casas cercanas o en el mismo lugar.

La Plaza se viste de colores y gran parte de la gente se queda bailando y cantando junto al tambor *mina* y otros siguen a la imagen de San Juan, la cual hace un pequeño recorrido al compás del *malembe*¹⁰⁷ para ubicarse en una esquina del pueblo, donde se hacen diferentes *troyas*¹⁰⁸ para bailar *culo e' puya*. Luego es llevado a la casa de un devoto a ser velado como pago de promesa por favores concedidos. A las 6:00 pm, la imagen es trasladada a la Casa de la Cultura, donde prosigue la música, el canto y el baile. Paralelamente el tambor *mina* sigue sonando en la Plaza del pueblo y no se detiene hasta el día siguiente en horas de la mañana.

En ese momento, a la imagen, ya ubicada en la parte alta de la Casa de la Cultura, se le encienden velas y la gente se acerca a hablar con esta, pedir, dar gracias, regañar o a hacerle otra manifestación personal de fe. Esta dinámica continúa toda la noche.

La misa del 24 de junio es importante no sólo por la concurrencia, sino por la elaboración que sobre ella realiza el curiepero, así como por la intervención musical de la cual es objeto. Las funciones son diversas y son asumidas por varias personas. Mujeres y hombres vinculados a las actividades de la iglesia, de las organizaciones religiosas, de alguna organización cultural dentro del pueblo, o miembros de una familia con alguna función especial y de vieja data dentro del evento, como por ejemplo aquel que “...organiza las ofrendas, las cuales son: el pan y el vino, las flores, los cirios, los dulces, las banderas. Estas son como una manera de rendir homenaje a la imagen” (FS, 2006), la ornamentación del templo, la distribución espacial del lugar para los tocadores,

¹⁰⁷ Estructura rítmica que se ejecuta con los tambores redondos o *culo e' puya* durante los recorridos de la imagen de San Juan, pero con una rítmica y digitación diferente a la específica del *culo e' puya*. Tiene un sentido procesional, por lo cual los tambores son cargados y tocados mientras se hace el recorrido.

¹⁰⁸ Ruedas de personas para interpretar el baile donde participan sucesivamente y en forma alternada varias parejas.

los visitantes, los devotos; la logística de recibimiento de los sacerdotes y el obispo, de personalidades políticas, etc.

En la estructura musical que acompaña la liturgia de San Juan Bautista se ejecutan ritmos afrobarloventeños como por ejemplo *culo e'puya*, *mina*, *quitiplás*, parranda, aguinaldo, *fulía* e incluso ritmos afrovenezolanos de otras regiones del país. Con la colaboración de grupos de proyección como por ejemplo Caucaguar, proveniente del pueblo de Caucagua¹⁰⁹ y grupos internos de Curiepe, se han hecho estas adaptaciones musicales a la misa que se celebra en honor a San Juan Bautista, lo que implica que algunos curieperos asumen la organización de esta parte de la misa.¹¹⁰

Esta eucaristía en particular se prepara con meses de anticipación, con ensayos, arreglos de las piezas musicales, preparación de las ofrendas que se entregan, preparación de los trajes que usaran los cantadores y tocadores, así como los niños que participaran en la entrega de las ofrendas. Estos atuendos se basan en el llamado “traje típico” y se espera que sean la referencia para la colectividad que asiste a la festividad, tanto local, como regional, nacional e internacional.

EL ENCIERRO

“El encierro de San Juan es en realidad el encierro del negro” (GV, 2006).

Además de los velorios de santos, los eventos religiosos-festivos en Curiepe están conformados también por otros actos, que varían de acuerdo a la imagen o ícono que se esté adorando. Es el caso por ejemplo del llamado *encierro*, que es realizado solo para San Juan Bautista y más recientemente para *Sanjuancito*.¹¹¹

El santo vuelve a la casa de la familia custodia el día 25 muy temprano en la mañana, luego del velorio en la casa de la cultura para ser adornado nuevamente, y cambiado de ropa para lucirla el último día de celebración. Luego del medio día, alrededor de las 2:00 pm, la imagen sale en procesión a recorrer todo el pueblo: al ritmo del *malembe*, el *culo e puya* y el *mina*. En una dinámica muy compleja entre estas musicalidades.

¹⁰⁹ Centro poblado del Municipio Acevedo, perteneciente a la subregión de Barlovento. Estado Miranda.

¹¹⁰ Antes de la participación de la agrupación Caucaguar, la misa de San Juan Bautista era ya un espacio donde los curieperos habían hecho adaptaciones en la estructura musical. Creemos que la intervención de esta agrupación vecina le imprimió más fuerza en lo que refiere al carácter de integración nacional de la festividad, dado que se le dio cabida a lo afrovenezolano y no sólo a lo afrobarloventeños, inclusive, el uso de las categorías de identidad con el prefijo afro adquirieron mayor visibilidad.

¹¹¹ La imagen de *Sanjuancito* es parte de una Sociedad Religiosa de reciente conformación en Curiepe. Este punto será ampliamente abordado en el capítulo 7 de este trabajo.

El *encierro* consiste en un recorrido de la imagen alrededor de El Caso de Curiepe, y varios sectores de la parte alta del pueblo: Osma, Banco Obrero y La Capilla; hasta llegar a la iglesia para ser *encerrado*, es decir, introducido en la iglesia para sellar la culminación del complejo ceremonial. La imagen dura sólo unos minutos dentro de la iglesia, ya que los cargadores la sacan por la puerta lateral, para regresarla a la casa custodia donde permanece todo el año. Algunas personas definieron esta acción como “*robar el santo*” (FK, 2006).

La estructura básica de este día es la siguiente: la batería de tambores redondos acompaña procesionalmente a la imagen interpretando el *malembe*, en un coro constante que se intercala con la voz del solista: “*malembe, malembe malembe, no má/ hasta el año que viene San Juan volverá*”. Alrededor de los tambores y de la imagen se encuentran los devotos: mujeres, hombres, niños, niñas y muy poco ancianos. Estos últimos generalmente esperan este día para poder ver la imagen desde las puertas y ventanas de sus casas, lanzar arroz, caramelos, monedas y granos a la muchedumbre.

En este punto es importante mencionar a los cargadores de la imagen durante el *encierro*. Se trata de un grupo variado de hombres en su mayoría, entre 18 y 40 años de edad aproximadamente, de condiciones físicas aptas para la batalla corporal que significa el *encierro de San Juan*. Altos, fuertes, robustos y sobretodo con la convicción de poder atravesar –literalmente hablando– un río de gente con la imagen del Santo. Se consideran muy comprometidos con la familia custodia, con la imagen y con la ceremonia, puesto que de ellos depende la integridad física de la estatua y su regreso a su lugar de reposo tradicional. Para el año 2006, los cargadores tenían la inquietud de organizarse legalmente, reproduciendo los modos y formas de vínculo organizacional que prevalecen en Curiepe históricamente. Cada año se van anexando más personas, unos dejan de venir, otros prosiguen. El 25 de junio es el único momento del año en que se ven todos al mismo tiempo; vienen de varias partes: muchos viven en la parroquia Curiepe, provienen del pueblo Curiepe, de Morón, de Vista Hermosa; otros viven en Caracas y algunos, muy pocos, son de otras partes del país.

En un momento determinado del recorrido los tocadores que ejecutan la batería de tambores *culo e' puya* interpretando el *malembe* detienen la música, avanzan en el recorrido dejando a la muchedumbre y al santo atrás, y en la esquina próxima inician el toque *de culo e' puya*. Allí se toca y se baila conjuntamente con la gente que ya estaba aglomerada esperando esta transición. Paralelamente que esto está sucediendo, la imagen se encuentra con la batería de tambor *mina*, que conjuga su toque justo al momento de producirse la transición del *malembe* al *culo e' puya*, por lo cual la imagen no queda sin acompañamiento musical nunca. El tambor *mina* tenía ya gente congregada a su

alrededor, bailando y cantando. Todos esperando al santo. Cuando el santo los alcanza se produce otro fuerza telúrica importante entre los participantes, que en su mayoría son jóvenes que bailar, saltan y cantan agarrados de las cinturas en grupos variados de personas, quienes además agitan fervientemente sus pañuelos. El sonido del tambor *mina* arroja el sonido de procesión del *malembe* que viene con el santo, el cual es cargado por al menos 4 personas que “lo bailan” en medio de esa multitud y custodiado por muchos más para resguardarlo y al mismo tiempo ordenar las fuerzas que vienen de varias direcciones, con distintas intensidades y de variados grupos de personas. En un momento particular orientado por la dinámica misma, el *mina* se detiene y este es cargado a una esquina subsiguiente del pueblo; el santo ya está a la altura del *culo e´ puya*, que había avanzado minutos antes; el toque se hace más intenso, las mujeres aumentan su emoción porque todas quieren bailar con la imagen; algunas logran hacerlo y con la misma lógica de la propia dinámica se paran los tambores y se inicia de nuevo el ciclo con el toque del *malembe*. El santo vuelve a ser acompañado por el *malembe* y llevado en procesión, hasta que los tambores redondos se adelantan en el recorrido, la imagen se encuentra con el tambor *mina*, luego con el *culo e´ puya*, para así repetir el ciclo hasta aproximadamente las 6:00 p.m. durante las principales calles del Caso de Curiepe. El santo hace paradas especiales en algunas casas donde se le ha pedido un favor o se le desea ofrendar algún regalo como pago de promesa. Durante el recorrido San Juan Bautista se encuentra con dos imágenes de San Juan que constituyen dos ejes importantes: *Sanjuancito* (desde el año 2006), en el Sector Guaicalaguna; y con San Juan Congo en el sector La Capilla. El tambor *mina* es la musicalidad que conjuga los encuentros. Todo esto termina en la iglesia, donde se encuentran otros devotos y visitantes aglomerados al frente de esta para esperar el emotivo *encierro*.

La llegada a la iglesia es uno de los momentos más intensos de la ceremonia del *encierro*, y considérese que lo descrito anteriormente, tanto recorrido, como encuentros entre sanjuanes, es bastante intenso. El santo, San Juan Bautista, pareciera estar flotando sobre un mar de pañuelos rojos en La Plaza, se produce un juego simbólico que simula indecisión de la imagen para entrar a la iglesia, el cual es expresado por la gente también de manera eufórica. Se producen muchas emociones, tanto individuales como colectivas. Llanto, gritos, alegría desbordada... Finalmente, a las 6:00 de la tarde, las campanas suenan, la gente grita con mucho furor y el santo termina entrando en la iglesia. Entra con los cargadores, detrás de éstos las puertas del templo se cierran, tratando de que nadie más acceda al recinto. Vuelven a caer caramelos, arroz y monedas y también “llueve”. La gente queda con el ritmo del *mina* y con un dejo de tristeza porque “*San Juan se fue*”. Inmediatamente el santo es “*robado*” por una de las puertas laterales de la iglesia para regresarlo a la casa de donde partió. Los tambores continúan sonando hasta el amanecer.

EL NIÑO JESÚS: VELORIOS, PASEOS Y LA PEREGRINACIÓN A LA COSTA

Primera décima:

1	2	3	4
<i>Salió de una casa hermana el Niño Jesús de Curiepe y las oraciones tejen milagros en cada casa. Hasta al pueblo e' La Sabana vas en peregrinación llenando con bendición a todos tus pueblos negros con pasión y sentimientos de muy larga tradición.</i>	<i>Ni los blancos, ni la Iglesia de un pasado y de un presente pueden más que nuestra gente Unida por tu presencia. Nuestro pueblo es resistencia desde sus raíces negras y amalgaman la creencia de una historia consecuente Que nació de nuestra gente Sin abandonar su esencia.</i>	<i>Desde los barcos llegaron sin decidirlo a la costa a muchos, y a mí me consta la lucha que ellos libraron. Con Juan del Rosario fundaron un pueblo de negros libres sus cartas de gran calibre tenían libertad y ley y antes de llegar al rey Curiepe ya nació libre.</i>	<i>Y es que fue Juan del Rosario con su lucha y resistencia quien nos dejó la latencia de un pueblo creyente y sabio. Pues nunca encontró resabios pa' seguir su tradición con libertad y convicción por su fe en el niño bueno Que unió a todos nuestros pueblos De Vargas, Caracas y Brión.</i>

Segunda décima:

1	2	3	4
<i>La peregrinación te devuelve y empieza la algarabía parranda, canto y fulía te reciben en Curiepe pues ya los pueblos del este te devolvieron aquí y comienza el frenesí que hoy enlaza nuestros pueblos de la costa y los costeños manteniendo la fe en ti.</i>	<i>En la noche está el velorio, le ha seguido a la velada décima, fulía y parranda se da al Niño en repertorio y aunque aquí todo es jolgorio hoy lo importante es la fe, que el Niño Jesús le dé a su gente cosas buenas y ellos devuelvan ofrendas desde el pueblo donde estén.</i>	<i>De Curiepe por el Norte y Capaya hacia el Oeste El Guapo por el Oriente y La Sabana horizonte va el niño tejiendo noches de amor, fe y valentía Cuando la hermandad urgía de Tacarigua llamaron: ¡Niño Jesús con tu manto, únenos en la alegría!</i>	<i>Nos vamos a despedir Niño Jesús de Curiepe agradeciendo con creces que por siempre estés aquí. Y gracias vengo a decir también al pueblo costeño y a todos los curieperos por seguir la tradición de mi Niño en bendición que hace realidad los sueños.</i>

Autora: Celiner Ascanio / Arreglos de la métrica Guiber Mijares. Investigación Meyby Ugueto-Ponce. 2012

En Curiepe se habla de peregrinación para referirse al viaje que hace la imagen del Niño Jesús a la zona centro-norte-costera del país, específicamente al norte del municipio Brión y algunos pueblos del este del estado Vargas. Como ya hemos dicho se le conoce también como la “*ida del Niño a La Costa*”, ya que el punto de llegada de la imagen es al “*pueblo hermano de La Sabana*” (KM, 2006), como refieren los líderes religiosos y culturales y la mayoría de los curieperos.

El peregrinaje del Niño Jesús de Curiepe hacia la zona centro-norte costera del país ha variado mucho, pero nunca, según sus pobladores, ha dejado de salir a visitar a los caseríos y pueblos más cercanos. En las últimas cuatro décadas ha habido restricciones por parte de las diócesis involucradas por cambios en sus jurisdicciones y/o por la creación de nuevas. Específicamente en lo relativo a esta imagen, intervienen la Diócesis de Guarenas y la Diócesis del Estado Vargas, ya que la imagen cruza divisiones políticas-administrativas de dos y hasta tres estados del país (Miranda, Vargas y antiguamente Distrito Capital). Para los años 2006 y 2007, la imagen del Niño Jesús de Curiepe no podía salir de su jurisdicción, es decir, no podía pasar al estado Vargas sin autorización eclesiástica y su recorrido inició en noviembre hasta el último pueblo del

Municipio Brión, es decir, hasta Guayabal, lugar a donde llegaban devotos de las zonas costeras del estado Vargas para agradecer, pagar favores u homenajear al santo.

En años anteriores la imagen salía de Curiepe en septiembre, ya que recorría más pueblos y caseríos, inclusive llegaba hasta Caracas por la vía de Galipán. Nos relataba un viejo mayordomo haciendo esfuerzos en su memoria cuáles eran:

“...Aricagua, Pueblo Seco, La Sabana, Todasana, Osma, Naiguatá, El Playón, hasta el domingo, porque el niño no camina ese día, el lunes entraba en la Guaira. Duraba un mes en la Guaira para recorrer fondo: Punta de Mulato, Galipán, Macuto, El Playón, Caraballeda, San Julián, Filas de San Julián, La California, Carmen de Uria, Cueva y Salto de Urias, el Corozo, Naiguatá, Filas de Coco y Sal, Filas del Indio, Anare, Los Caracas, Osma Oritapo, Todasana, La Sabana, Caruao, Guayabal, Chuspa, Aricagua, Boca del Río, Aricagua, Pueblo Seco, Chirimena, Carenero, Higuero y el 24 de diciembre, Curiepe” (TY, 2006).

A partir del año 2006 jóvenes líderes comunitarios se interesaron por la prohibición de la diócesis; y luego de un trabajo arduo de investigación y negociación con las autoridades eclesiásticas, en el año 2009, ya como miembros de la directiva de la Sociedad de la Virgen de Altigracia y su Sagrada Familia, conjuntamente con el Mayordomo, el niñoero, líderes culturales y comunitarios, devotos de los pueblos costeños, en especial, la directiva de la Sociedad del Niño Jesús de Curiepe de La Sabana, logran reactivar la peregrinación de la imagen hacia el estado Vargas, especialmente hasta el pueblo de La Sabana, luego de 32 años de prohibición. Esto condicionó que la fecha de salida del Niño Jesús de la localidad de Curiepe volviera a darse en el mes de septiembre.

Por otro lado, por ser la imagen patronal del pueblo de Curiepe, conjuntamente con La Virgen de Altigracia y San José, sus actos religiosos-festivos involucran todo el mes de diciembre con actividades *“religiosas y populares”*, llamadas y diferenciadas así por los curieperos. Sin embargo, el día de la celebración del trío patronal es el 26 de diciembre. La iglesia y la Sociedad de Nuestra Señora de Altigracia coordinan las ceremonias religiosas, como lo son las misas a la patrona, las misas de aguinaldos, los rosarios etc. Por su lado, las actividades *“populares”*, además de ser igualmente una función de la Sociedad Religiosa, es una tarea sobre todo de alguna persona o colectivo del pueblo a quien se le destina esa función.

Las ceremonias religiosas de la Sagrada Familia son diferentes a las que sólo se le realizan al Niño Jesús. Este último participa con María y José luego de su llegada del peregrinaje en la misa y procesión destinadas para el día 26. El resto del tiempo la imagen del “Niño” se encuentra sin “sus padres” en velorios, veladas, peregrinajes y paseos. Inclusive en los momentos en que es resguardada dentro de la iglesia, la imagen

se está físicamente separada de las estatuas de María y de José, quienes se hallan en el altar principal de la iglesia. El Niño Jesús, en cambio, se está ubicado en el ala oeste del recinto, específicamente dentro de una estructura de madera, a la cual los curieperos le denominan “*la cuna del Niño*”. En este recinto se encuentran otras imágenes religiosas, ramos de flores y cirios ofrendados a la imagen como agradecimiento o alguna petición.

Dada la relevancia que había adquirido la fiesta de “El Niño” (comúnmente llamada así por los curieperos) durante las últimas décadas, estos comenzaron a separar las actividades internas de ambas fiestas aproximadamente en la década de los 70 del siglo pasado. La logística, gastos y preparación de la peregrinación del Niño Jesús de Curiepe, su recibimiento en Curiepe el 24 de diciembre, el paseo por el pueblo de Curiepe durante los primeros días del mes de enero, así como la celebración de veladas y velorios durante el resto del año dentro y fuera del pueblo, condicionaron la separación informal de la Sociedad de Nuestra Señora de Altagracia por iniciativa de algunos devotos. En la práctica y la percepción de la gente se creó una especie de Sociedad Religiosa para el Niño Jesús de Curiepe, pero sin formalizarse legalmente. Se llegó a pensar que se trataban de dos sociedades, la Sociedad del Niño Jesús y la Sociedad de Nuestra Señora de Altagracia y su Sagrada Familia. Este líder cultural no los explica en detalle:

- *“Cuando hicieron esa Sociedad aparte hace más de 35 años, 35, 40 años atrás, según lo que relatan las personas de este pueblo (...) esa organización que crearon ellos, era porque una serie de personas agarraron un libro y cuando iba el Niño Jesús en enero de casa en casa empezaron a decirle a las personas que si querían ser socios, lo anotaban, su nombre y apellido, su fecha de nacimiento, su número de cédula, cancelaban una cierta cantidad de dinero y eso iba al libro, al fulano libro que si uno se da cuenta ese fulano libro era otra cosa. Entonces así fue que se creó esa Sociedad del Niño Jesús, fueron ellos de arbitrarios, ¿Por qué digo arbitrario? (ZU, 2006).*

. ¿No está registrada? (investigadora, 2006).

- *No. No está registrada (...). Quitarle a las personas ese chip de la cabeza cuesta, o sea, si le hemos dicho a una que otra, a las personas que se la dan de fuertes, resabiados, que se matan por el Niño Jesús, si se los digo: <No pelee tanto porque eso no existe, la Sociedad del Niño Jesús... eso no existe, eso es embuste>; entonces se guindan a pelear con uno; <Que eso si existe, que esto, que van a separar al Niño Jesús de Altagracia, que esto...>, <Usted lo hace y nosotros hacemos algo fácil y sencillo, agarramos al Niño Jesús que está en la cuna, lo sacamos, lo ponemos en la sillita, que es la que está puesta en el trono donde él sale en procesión el 26 de diciembre con San José y Altagracia y lo montamos en el altar que es donde debe ir o donde estuvo por un tiempo, desde que construyeron la Iglesia hasta hace tiempo, que de tanto que las personas dueños de lo ajeno y robaban al Niño Jesús se quitó de ahí, pero ese es su lugar>” (ZU, 2006).*

En un trabajo publicado por la universidad Católica Andrés Bello, se reseña como una sociedad aparte: “Su culto se desarrolla a lo largo de todo el año y está bajo la responsabilidad de la Sociedad del Niño Jesús... (Blanco Rodríguez 1993: 9). Durante nuestro trabajo, presenciamos el esfuerzo de los jóvenes líderes en evidenciar que el Niño Jesús de Curiepe no tiene una sociedad aparte, sino más bien su amparo a través de la Virgen y San José, conformando la Sagrada Familia, imagen patrona de Curiepe.

Igual que en las sociedades anteriores, en la Sociedad de Nuestra Señora de Altagracia y su Sagrada Familia existe la figura de la Junta Directiva, la cual está compuesta por los cargos de presidente, vicepresidente, secretario, subsecretario, tesorero, comisiones y vocales. La diferencia que existe en esta sociedad es la participación del mayordomo, el pastor y el niñoero, quienes custodian la imagen durante sus salidas de la iglesia y recorridos por el pueblo de Curiepe y la zona centro-nortecostera del país. Esta es una de las principales diferencias con las imágenes de San Juan (Bautista y Congo), que suelen ser custodiados por una familia, u otras imágenes que están a cargo de las sociedades religiosas o la iglesia. Y recordemos que estas dos imágenes comienzan a tener sociedad religiosa a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, respectivamente.

Además de la mayordomía, intervienen en la toma de decisiones sobre la imagen del Niño Jesús de Curiepe, el párroco de la iglesia y las distintas diócesis (de Guarenas y de Vargas) en las figuras de los obispos, también participan la sociedad y el pueblo en general, e incluíste los pueblos vecinos que reciben “al Niño” durante la peregrinación, los cuales han creado una Sociedad que se encarga de la logística de recibimiento de la imagen en cada pueblo costero donde llega.

En cuanto al “*paseo del Niño*” en Curiepe, este se trata de un recorrido que se realiza los primeros días del mes de enero por toda la población de Curiepe (Pueblo, Casco, “Parte alta”, “las afueras”, nuevos asentamientos urbanos y las haciendas). La duración del recorrido varía la cantidad de casas que debe visitar la imagen. A medida que pasan los años y la población de Curiepe aumenta, ésta fecha suele rodarse ya que el Niño Jesús tardará más días en visitar a todas las casas del pueblo. En el año 2006 el recorrido se hizo hasta el 7 de enero, en el año 2012 ya el recorrido alcanzaba hasta el día 15.¹¹²

Finalmente, queremos describir un aspecto importante referente a la vocación de peregrinación de la imagen de Jesús Niños en otros pueblos de Barlovento, en tanto apoya nuestro planteamiento analítico de esta ceremonia religiosa-festiva como

¹¹² Es importante denotar que luego del 7 de enero el paseo por el pueblo sólo se hace los fines de semana, ya que el resto de los días de la semana, son días laborables.

aglutinadora de lo regional en la subregión barloventeña. Según conversaciones con los curieperos durante nuestro trabajo de campo, el Niño Jesús de Capaya, Tacarigua y el Guapo realizaban un recorrido similar al del Niño Jesús de Curiepe, pero dirigiéndose hacia los estados llaneros y hacia el oriente del país, mostrando así la relevancia de la figura del Niño Jesús, las actividades asociadas a éste y las dinámicas sociales construidas a partir de su devoción, como un símbolo de vínculo, interconexión entre Barlovento y el resto del país. Se sabe que el Niño Jesús de Capaya realiza su peregrinación hacia los pueblos vecinos como El Café y Marasmita, entre otros, según el trabajo de Mestas realizado entre 1997 y 1999 (Mestas Pérez 1999; 2007).

“En años anteriores lo sacaba un señor a caminar. Iban a Guatire, iban al oriente, iban a Higuerote, a todas partes, pero después, a partir de un tiempo, los recogieron, no solamente a él sino a todos los niños, pero nosotros nos quedamos con su tradición de irlo a recibir. El sale a unas partes donde lo quieren muchísimo, por lo menos Araira, lo llevan allá, con permiso del Padre y con mi permiso, con autorización de que ellos respondan por el Niño. Se le hace su tradición. Yo, María Losada de Rengifo, me encargo de llevarlo a El Café, adonde yo tengo una casa. Allí pasa el día, el 23 y el 24 en la tarde nosotros nos los trajimos para su fiesta. Informante: María Losada de Rengifo. Capaya. Miércoles 11 de febrero de 1998” (Mestas Pérez 1999: 82-83).

Y se tiene noticia, a través de un testimonio de campo que la autora recoge en su estudio, de la peregrinación del Niño Jesús de Capaya hacia el Municipio Brión, donde se encontró con el Niño Jesús de Curiepe en el caserío de Las González:

“En una oportunidad llevaron al Niño Jesús de Capaya a Las González. Allí estaba también el Niño Jesús de Curiepe. En el altar colocaron en la parte de arriba al Niño Jesús de Curiepe, en la parte más alta y ocurrió que el Niño Jesús de Capaya se movió en la cuna, se estremeció. A la media hora, aproximadamente, se produjo un incendio que destruyó todo menos las dos imágenes. El Niño Jesús de Capaya es muy celoso. Informante Carmen Marcano. Capaya. Jueves 12 de febrero de 1998” (Mestas Pérez 1999: 77).

Hasta aquí hemos descrito los principales eventos religiosos-festivos de Curiepe y los que son el centro de nuestra investigación. Vimos el despliegue de imágenes, íconos, ceremonias y eventos religiosos, así como de actividades organizativas que se suscitan a lo largo del año en la vida del curiepero. Advertimos cómo son dos los personajes que resaltan dentro del gran panteón de imágenes e íconos objeto de devoción en la comunidad. Pudimos constatar que estas dos figuras son Juan y Jesús, dada la intensidad y la participación con la cual se viven las ceremonias que se hacen alrededor de ellos. Por ejemplo, pudimos ver la especial capacidad que tiene El Bautista para convocar visitantes externos, tanto nacionales como internacionales, así como a sectores culturales no afrodescendientes. Por su lado y en un nivel intermedio, percibimos el alcance y el acercamiento del curiepero con su espacio regional inmediato, a partir de las ceremonias

vinculadas al Niño Jesús, desde la especial lógica de vecindad hacia la región centro, norte-costera del país. Eso sin contar lo reiterado de los velorios hacia la imagen durante todo el año. Finalmente, esta preponderancia de Jesús y Juan en Curiepe, también pudimos percibirla a través de la significación histórica y volitiva que tiene la imagen del Congo para la reafirmación de los elementos culturales de origen africano del curiepero y su especial convocatoria a nivel local e interno del pueblo.

Por ello, concluimos que estas tres imágenes religiosas constituyen los escenarios propicios para el intercambio entre curieperos y el intercambio con los otros - participantes regionales, nacionales e internacionales a las ceremonias-, por lo cual es sustancial revisar y reflexionar sobre el sentido de lo religioso en las poblaciones afrovenezolanas, tanto en su papel articulador de las identidades, como en su papel como evocador de la memoria social. Lo primero, la reflexión sobre lo religioso-festivo, será abordado en el capítulo 5, y las posibilidades de evocación y resignificación que posee lo religioso para la construcción de las memorias sociales en las comunidades afrovenezolanas, en el capítulo 6. El capítulo 7, abordará el análisis integral de estos elementos desde la perspectiva concreta de las identidades políticas.

**CAPÍTULO 5. LO RELIGIOSO-FESTIVO EN
LA AFROVENEZOLANIDAD. REFLEXIONES
DESDE EL CASO CURIEPE**

Fiesta, tambor y rito

*Fue el vaivén del rojo como marea efervescente junto al sonido del mina hablante.
Aquel aletear de las faldas que se fusiono con su opuesto en el recorrido elegante, en la vuelta y en
el abrazo del culo e' puya.*

Fueron los rostros provenientes de un pasado palpitante de sangre luchadora y espíritu alegre.

Las miradas, la devoción, las risas. Fue el cacao, el canto, el sudor, el cuero y la madera.

*Esa constante necesidad de sumergirse en el límite en que lo sagrado y lo profano se unen, y en un
presente; alegoría del pasado, se transforman en magia...*

*Magia materializada en lo humano y vuelta etérea en los ojos de San Juan, que concentra y
devuelve su energía en esa fiesta que es rito, fusión, pueblo, libertad, alegría; que es sonido de tambor
que llama al espíritu y lo hace palpable en el cuerpo a través de esa fuerza expresiva y creadora que es
el baile.*

Celiner Ascanio. 24 de junio de 1998

En el desarrollo del manuscrito y luego de nuestra descripción etnográfica detallada de los eventos religiosos-festivos que se realizan en Curiepe, se nos hizo imperativo introducir una reflexión sobre el hecho religioso en la afrovenezolanidad, precisamente al tratar de conceptualizar las expresiones de fe en Curiepe. En ese sentido, este capítulo, titulado *Lo Religioso-Festivo en la Afrovenezolanidad. Reflexiones desde el caso Curiepe* disertaremos sobre las dificultades que se presentan para conceptualizar los procesos religiosos profesados y practicados por las poblaciones negras en el país. Se mostrarán algunas de las principales categorías usadas para tales fines como la de sincretismo, religiosidad o catolicismo popular, apropiación cultural, afrocatolicismo y paralelismo religioso. Esta última categoría conceptual, propuesta por el curiepero Juan Pablo Sojo nos permitirá comprender la creación reciente (finales del siglo XX y primera década del siglo XXI) de las sociedades religiosas para tres de las principales figuras objeto de devoción en la comunidad: San Juan Congo, el Niño Jesús (un intento de autonomía de la Sociedad Nuestra Señora de Altagracia) y San Juan Bautista. Nos preocuparemos finalmente por relacionar la creencia y práctica religiosa con la construcción de identidades en las poblaciones negras venezolanas, especialmente en Curiepe.

I ENTRE SINCRETISMO, RELIGIOSIDAD POPULAR, AFROCATOLICISMO Y PARALELISMO RELIGIOSO

El marco histórico-contextual que le da origen a la conformación de las creencias religiosas afroamericanas se fundamenta en la violenta imposición cristiana que sobre las poblaciones africanas se realizó, en tanto arma ideológica de la colonización y la conquista del continente a partir del siglo XVI. Este escenario de transculturación ha sido el marco para pensar los procesos que dieron cabida a la reelaboración y resignificación religiosa afroamericana en general y afrovenezolana en particular. Para el caso de Venezuela, por ser colonia española, fue el catolicismo la doctrina religiosa que se impuso masivamente a indígenas, esclavitudes y negros libres, originarios de distintos grupos, naciones africanas y con distintas permanencias en tierra firme o en las islas de esta región (negros ladinos o bozales).

Basados en los debates teóricos que fueron examinados en el capítulo uno - continuidad africana, aculturación, creolización y etnogénesis- se han elaborado algunas tesis explicativas de las expresiones religiosas afroamericanas. Una de las principales es la noción de sincretismo religioso (Martin 1986; Pollak-Eltz 1994b), la cual proviene de los marcos conceptuales de corte culturalista del paradigma afrocentrado. Este concepto, así como el de enmascaramiento (Bastide 1967), el de correspondencias e identificación (Ascencio 2007; Bastide 1967), mestizaje o mosaico cultural (González Ordosgoitti 1998b), han sido extrapolados de las formulaciones que se han hecho para explicar por ejemplo la Regla de Oscha cubana, el candomblé brasileiro o el voodoo haitiano. Otra forma de abordaje ha sido a partir de las características animistas, y las concepciones sobre la muerte y otros entes de la naturaleza (González Ordosgoitti 1998b; Pollack-Eltz 1989), los cuales se han asociado a la vida indígena americana y africana ancestral aún vigente en América. Acosta Saignes por ejemplo apuntaba al respecto que "...el mundo de esas comunidades que celebran a San Juan o a San Benito, está lleno todavía de *encantos*, culebras que son *madres de agua*, tesoros escondidos, deidades acuáticas y terrores a los eclipses, que tienen raíz africana" (Acosta Saignes 1980:274).

Por otro lado los sistemas de creencias de las poblaciones afrovenezolanas, se han definido como formas populares del catolicismo ortodoxo bajo la categoría de religiosidad popular (Pollack-Eltz 1989; Pollak-Eltz 1972c), sobre todo desde la visión propia de la institucionalidad católica. En esta misma línea se hacen clasificaciones que caracterizan lo sagrado y lo profano dentro de los rituales y actividades practicadas por los afrovenezolanos. También se han empleado categorías provenientes de la tradición de los estudios antropológicos como la idea de cultos (Ascencio 2007; Martin 1986) y rituales mágicos-religiosos (Chacón 1979; Martin 1986; Martín 1983a). Por ejemplo

Ascencio distingue las prácticas religiosas del Caribe insular, de aquellas que se dan aquí en Venezuela: “Las religiones afroamericanas son diferentes de los cultos afroamericanos como el de San Benito y San Juan en Venezuela, en los que no existe un panteón de dioses, sino la devoción a un santo en particular” (Ascencio 2007:16). Precisamente por establecer esta comparación, se ha tendido a pensar en la inexistencia de una religión afro en nuestro país: “La presencia de los cultos afros no es tan importante en Venezuela como en otras regiones de América Latina” (Martin 1986:68).

Distanciándose un poco de este planteamiento comparativo, se han empleado nociones más procesuales para dar cuenta de estos sistemas religiosos entendidos como creaciones nuevas que surgen de fuertes impactos transculturales. Es así como cobran relevancia las ideas de apropiación y recreación cultural para dar cuenta de estas maneras particulares de religiosidad en Venezuela. En ese sentido se han desarrollado dos conceptos desde el propio seno de las poblaciones afrodescendientes, por un lado se encuentra el “paralelismo cristiano” (Sojo Cardozo 1986) y el de afrocatolicismo (García 2005d). En estos dos últimos intentos se quieren enfatizar los grados de autonomía política y aporte cosmogónico de las poblaciones afrovenezolanas en la construcción y ejercicio de sus creencias religiosas.

Cabe resaltar que en casi todas estas interpretaciones se destaca el componente católico impuesto como elemento central en la conformación del sistema de creencias afrovenezolano. En la mayoría de estas interpretaciones, sea cual sea su énfasis, se suele aseverar lo difícil que es declarar la existencia de una religión afrovenezolana distinta y separada a la doctrina católica impuesta.

La noción de sincretismo religioso, particularmente surge para dar cuenta de los sistemas religiosos afroamericanos considerados como representativos de la herencia africana en América. Ascencio recurre a Marzal para dar la definición de este proceso:

“Cuando dos religiones se mantienen en largo contacto, ocurre una de tres cosas: la primera, que ambas religiones se conviertan en una nueva y produzcan una *síntesis*; la segunda, que se superpongan y conserven, cada una su propia identidad, produciendo una simple *yuxtaposición*; y la tercera, que se integren en una nueva religión, en la que se puede identificar el origen de cada elemento de la misma, produciéndose un verdadero *sincretismo*” (Marzal 1993 en Ascencio 2007:16-17).

El sincretismo ha sido revisado por practicantes y/o investigadores de las religiones afroamericanas, poniendo en cuestión el carácter academicista del término. Se ha planteado el abuso de esta noción para caracterizar por ejemplo la Regla de Ocha cubana, aceptando que el enmascaramiento de los santos fue una estrategia que funcionó en un momento del proceso de imposición religiosa, pero que no puede extrapolarse a todo el

sistema y menos reducir su filosofía y contenido a las yuxtaposiciones entre santos o íconos, tal y como ha sido hecho en la literatura especializada (Solís 2014). Esto ha llevado a revisiones del concepto donde se critica la unidireccionalidad con que se ha planteado la relación de enmascaramiento descrita entre los sistemas de creencias. Estos críticos se preguntan por los intercambios religiosos en otras direcciones y en otros sentidos y con variados sistemas. Por ejemplo, ¿Por qué se asume que las relaciones se establecieron vertical y jerárquicamente y no se da cabida a sincretismos horizontales entre indígenas y africanos? ¿O intercambios entre los mismos africanos? (Solís 2014). Este concepto se ha usado también para explicar los aspectos más fenoménicos del sistema de creencias, como por ejemplo la escogencia de ciertos íconos, símbolos, colores, ofrendas; así mismo se ha interpretado como forma de resistencia religiosa, entendiéndolo como una estrategia de supervivencia de las creencias africanas a lo largo del tiempo (Ramos Guédez 2001).

Sabemos que tras los procesos de transculturación experimentados entre europeos, africanos e indígenas ya reseñados en la literatura antropológica, se produjeron apropiaciones y resignificaciones culturales en diversos y múltiples sentidos, así como en diferentes momentos. La relación de imposición religiosa de españoles hacia africanos e indígenas no ocurrió en un solo sentido y tampoco de una sola manera. Los intercambios religiosos ocurrieron también entre diversos actores que compartían la misma situación política y también la misma condición étnico-racial, además de no presentarse siempre de manera horizontal. Por ejemplo, pensemos en los posibles intercambios interafricanos con asimetrías en ámbitos de poder concreto como el caso de los negros criollos y los negros luangos de Curiepe. O situaciones donde la mayor densidad de un grupo étnico sobrepasaba a otro, como en los intercambios afroindígenas. Estos matices generan una gama mayor de posibilidades en los procesos de reconstrucción y resignificación que trascienden la idea funcional y coyuntural de ocultamiento de unas instancias religiosas por otras.

Por lo tanto, a nuestro modo de ver la categoría de sincretismo religioso actualmente no resulta suficiente para explicar intrincados, complejos y variados procesos de intercambio simbólico entre distintos grupos étnico-raciales con diferenciados niveles de poder en el transcurso de las coyunturas históricas. Las ideas de mosaico cultural o sincretismo religioso fueron un recurso analítico que dio cuenta de las estrategias puestas en práctica por las poblaciones de origen africano para solventar el rechazo y la prohibición de sus expresiones religiosas en un primer momento. Sin embargo, su anclaje como recurso utilitario puede resultar limitado y a su vez nos remite a una visión fragmentada de la cultura por el hecho de haberse producido la identificación de unos elementos con otros.

En otro orden de ideas, encontramos que la religión profesada por las poblaciones afrovenezolanas, ha sido también definida dentro del universo del catolicismo impuesto en América durante la época colonial, pero como una expresión diferente que se desprende de la doctrina institucionalizada de la iglesia. Se ha usado para ello la noción de religiosidad o catolicismo popular, el cual se ha entendido como “Las diversas maneras como los sectores populares se relacionan con el sentido de lo sagrado presente en la Iglesia Cristiana Católica Apostólica Romana” (González Ordosgoitti 1998c: 9).

Es común ejemplificar estas “diversas maneras” con las expresiones de fe en honor a San Juan Bautista, San Benito, San Pedro y San Antonio, entre otros, que se realizan en los pueblos definidos como afrovenezolanos, entendiendo a estas figuras como ejes que gravitan alrededor del catolicismo institucional. La acentuación que se hace al diferenciar las formas de expresión religiosa de los pueblos afrovenezolanos en contraposición a la institucionalizada en este concepto, encierra criterios de clase social, que no dan cuenta de las relaciones de poder cuestionadas por los sectores afro. Desde esta misma visión, se podría inferir que ante la imposición religiosa institucional, las poblaciones afrovenezolanas han diseñado expresar de “diversas formas” la fe que profesan. Creemos que este es un nivel de la interpretación, pues no solo se trata de una expresión variada de la religión católica, sino de la apropiación y resignificación de elementos católicos en franca interacción con elementos construidos en los procesos de creolización y etnogénesis durante el período colonial y su transformación continua hasta el presente.

Por otro lado se han extrapolados marcos conceptuales que han sido útiles para analizar las transformaciones experimentadas por las poblaciones indígenas en contextos coloniales, como por ejemplo la teoría del control cultural (Bonfil Batalla 1989; Bonfil 1991), a las realidades de las poblaciones de origen africano (Torres Reis 2016), con el fin de desprenderse de la idea forzada de encontrar supervivencias africanas en los sistemas religiosos de nuestras poblaciones.

“Si se ven estos sistemas religiosos concretos como resultado de una larga historia de dominación e imposición en el ámbito de la religión, el llamado sincretismo se entiende como una amalgama indiscriminada de elementos de diversa procedencia (una especie de collage de devociones) y no como producto de un complejo proceso de apropiación mediante el cual, las diversas sociedades indias han hecho suyos símbolos, signos y prácticas de la religión impuesta y la han reorganizado y reinterpretado en el seno de su propia matriz religiosa; es decir, los han aceptado, por necesidades de la situación colonial, pero los han supeditado a un esquema que no es cristiano y que tiene su origen en la religión mesoamericana” (Bonfil Batalla 1987: 196).

Para el caso de las poblaciones africanas forzosamente traídas a las Américas y el Caribe, no podemos hablar exactamente de matrices religiosas previas como se ha

descrito para la población indígena, pues la desarticulación étnica fue la principal consecuencia de la extracción violenta de personas en la trata negrera. Sin embargo, hemos discutido en capítulos anteriores que la (re)construcción cultural desde espacios ecológicos y con actores nuevos fue el camino seguido por la diáspora para su reconstitución. Por lo tanto, la apropiación de los símbolos y significados católicos adquirieron diversas formas de acuerdo a las formaciones culturales que se iban gestando en América y el Caribe.

Finalmente, en el trabajo de algunos intelectuales orgánicos podemos ver la necesidad de hacer énfasis en los grados de autonomía de la diáspora africana en su reconstitución espiritual. García por ejemplo, desde hace más de diez años ha hablado de las expresiones o fiestas religiosas de las poblaciones de origen africano como “afrocatólicas” (García 2002b; 2005d), definiéndolas como el producto de “...las relaciones que durante el proceso histórico se fueron entretejiendo entre las culturas de origen africano y la religión católica” (García 2005d: 143); continua en otro lugar diciendo que el afrocatolicismo se sustenta en los “códigos ancestrales afrosubsaharianos” que sobrevivieron a las imposiciones culturales en la población afrodiáspórica. La forma como lo describe García, se apega a los planteamientos iniciales que rastrean un origen ancestral de la cultura afrodescendiente que se “readaptó” en las Américas, susceptible a innovación pero apegada a esencialismos africanos.

Otros autores, queriendo resaltar el carácter de las religiones afroamericanas han preferido llamarlo como “aculturación antagonista” (Martin 1986). Este concepto ha sido trabajado para las religiones afrobrasileñas (De Mello e Souza 2002) por la cercana relación establecida entre africanos y brasileros durante todo el período colonial, la cual se mantuvo inclusive luego del cese del tráfico negrero y la abolición de la esclavitud. La presencia del catolicismo en la región del antiguo reino del Congo, desde finales del siglo XV es una clara invitación para el análisis de los casos brasileros, por lo cual nos preguntamos si puede ser igual en Venezuela. Por ejemplo, no es fácil determinar la procedencia de los africanos llegados a la provincia de Venezuela, como se ha hecho para el caso de reyes Congo llegados a Brasil. Sin embargo, la fuerza de la religión católica en Curiepe, permite que este concepto nos resulte relevante para analizar en el futuro las conexiones de los ancestros curieperos con esta región del Congo.

En la misma búsqueda de García encontramos una tradición de estudios afrovenezolanos, pero para Curiepe en la figura de Juan Pablo Sojo durante los años 40 del siglo pasado. Sojo desarrolla la noción de “paralelismo cristiano” para dar cuenta de la creación de sociedades y cofradías “paralelas” a las “...agrupaciones de blancos” (Sojo Cardozo 1986:168-169). Al igual que hace el historiador Ramos Guedez para el concepto

de sincretismo, nosotros le damos énfasis al carácter político de la religión en tanto estrategia de resistencia como mecanismo para (re)significación de los símbolos y significados de orden espiritual que se conjugaron para crear un sistema paralelo de creencias curiepero. Este abordaje político de los procesos de resignificación religiosa como una política de la alteridad es compartida por otros autores, sin embargo el sentido principal que estos le dan se sustenta en las ideas de sincretismo y el resguardo de supervivencias africanas (Bermúdez 1994). Nuestro objetivo en cambio, no es verificar qué tanto de África pervive, sino el significado que sobre África es actualmente proporcionado por los practicantes de ese sistema religioso.

Para el caso específico de Curiepe, la creación de otra institucionalidad con el fin de administrar sus prácticas religiosas, obedece a una racionalidad que los condujo a consolidar el proyecto de negociación-inserción a la sociedad envolvente, y en la actualidad seguir ejerciendo grados de autonomía en la práctica de su fe. La experiencia de campo nos permitió actualizar ésta noción e interpretarla como una actitud constante del curiepero para edificar, tangible y simbólicamente, estructuras y relaciones con distintos niveles de estatus, prestigio, alcances políticos y económicos, similares a las de los blancos criollos en otrora y de la sociedad mestiza en los actuales momentos.

Este concepto implica la adhesión al sistema católico por parte de la población negra luego de transitar por procesos de imposición-apropiación y luego de (re)creación y (re)significación cultural. Cómo vimos en la descripción y el análisis de la conformación de la comunidad afrodescendiente libre de Curiepe en el siglo XVIII, la asunción de la doctrina religiosa católica por sus actores fue una “necesidad” para lograr el establecimiento de la comunidad dentro del régimen esclavista. A su vez, estos símbolos y contenidos católicos fueron reinterpretados durante el proceso de recreación cultural.

La institucionalidad creada en Curiepe, como las sociedades y hermandades y demás formas espontáneas de ordenación y administración religiosa por un lado, como la religiosidad que resultó de los intercambios culturales durante el siglo XVIII por el otro, conforman lo que Sojo llama paralelismo cristiano, el cual no es excluyente del dogma católico, sino al contrario, es un sistema que posee profundos y complejos vasos comunicantes imprescindibles para el funcionamiento y ejercicio de la religión en la comunidad. Esta sutil diferenciación entre lo institucional católico y lo institucional curiepero da cabida a grados de autonomía en el ejercicio de la fe en Curiepe, en el manejo de sus modos y prácticas religiosas-festivas independientes pero en conexión con la iglesia.

Los africanos y sus descendientes que participaron en la conformación de lo que actualmente conocemos como Curiepe, tomaron como suyos, símbolos, signos, prácticas, estructuras de la religión católica impuesta, para reorganizarlos y reinterpretarlos en el sistema cultural en construcción. En ese sentido, la idea del mosaico de religiones enmascaradas detrás de los símbolos e iconos católicos, para dar cuenta de una relación con África nos parece forzada para el caso de Curiepe. Hubo una necesidad condicionada para aceptar la doctrina católica pero luego, el ejercicio de la autonomía se asumió para revestirlos de una lógica propia.

Las cofradías religiosas han sido trabajadas por la literatura especializada, sobre todo bajo la lupa del sincretismo (Acosta Saignes 1955b; Mora Queipo 2007; Sojo 1952; Troconis de Veracoechea 1972; 1976; Vilchez Cróquer); valdría la pena estudiar la conformación de estos espacios religiosos y su desarrollo desde la tesis de la apropiación cultural, partiendo de la idea de que la religión católica, proveniente de la sociedad dominante se modificó en las cofradías, hermandades y/o sociedades religiosas, las cuales poseían

“...implicaciones económico sociales dentro del ámbito de su jurisdicción. Eran instituciones reguladas por la iglesia, que constituían núcleos cerrados de determinados grupos étnicos y dentro de ellos se notaban múltiples grados en la escala de jerarquización social” (Troconis de Veracoechea 1976).

Las normas que regían estas instituciones religiosas contemplaban la posibilidad de incursión de miembros de cualquier estrato social, sin embargo, debido a las estructuras de casta de la sociedad colonial esto no sucedía frecuentemente, fortaleciéndose los procesos de diferenciación y discriminación, por ende de contrastación de las alteridades y producción variada de identidades. Los africanos y sus descendientes formaban parte de las festividades -comedias, entremeses, coloquios y pandorgas, bailes, fandangos y danzas, rosarios públicos, romerías, juegos de títeres y pruebas, altares, velorio de párvulos difuntos, fiestas de toros (Acosta Saignes 1967) durante el siglo XVI y gran parte del siglo XVII, con las reglamentaciones que dictaba el Cabildo. Ya en la segunda mitad del siglo XVIII, los esclavizados usaban estos momentos para confundirse con los negros libres y así escaparse. Esto trajo como consecuencia que se limitaran estos eventos, pero

“Si bien se modificaron en las ciudades, (...) las fiestas populares en los campos continuaron vivas, las fiestas de S. Juan, de S. Benito y de otros santos a quienes veneraban los esclavos...” (Acosta Saignes 1967: 204).

En Curiepe, no fueron los esclavizados quienes agenciaron estas organizaciones religiosas, sino los negros libres, lo que generó que se crearan otras formas de

administrar los actos religiosos. Estas otras formas creemos que tenían un carácter más espontáneo, igualmente con un funcionamiento paralelo a la institucionalidad de la iglesia, pero de conformación más flexible que las sociedades y demás figuras organizativas. Un ejemplo lo encontramos en los eventos organizados en honor a San Juan Bautista, donde la creación de la sociedad religiosa para este santo se inicia a finales del siglo XX, específicamente en el año 1994 y no como podríamos esperar durante el período colonial, pero sí su celebración. Esto muestra que los modos de representar, construir, valorar y ejecutar ese mundo espiritual, así como su administración se hicieron de forma paralela a la institucionalidad católica, bien bajo la forma de la cofradía y sus derivados o bien bajo otras formas de organización más espontáneas.

Para el caso específico de los curieperos, se produjo una fuerte alianza entre la simbología asociada a San Juan (Bautista y Congo) y el momento de su fundación en 1721 (Castillo Lara 1981a), al ser esta última ritualizada el día 24 de junio por los ancestros de los curieperos -día seleccionado por la iglesia católica para celebrar el nacimiento de Juan El Bautista-. Se consolida el nacimiento de Curiepe con el tamiz de la espiritualidad como fondo. La religión católica entonces trasciende la idea inicial que venimos sustentando como un recurso utilitario para la consolidación del pueblo libre, sino que fue adquiriendo, tras su resignificación, estatus de verdad para los curieperos, ya que el evento religioso-festivo en honor a San Juan Bautista, le dio sentido espiritual a su nacimiento como una comunidad libre. Una amalgama sólida entre religión y política, la sacralización del nacimiento de Curiepe como comunidad afrodescendiente libre con cierto grado de autonomía en la sociedad esclavista.

Creemos que ésta es una de las razones fundamentales que se pueden argüir para comprender la importancia de la religión católica en Curiepe, pero entendida de forma particular, es decir, la religión concebida y vivida desde pautas particulares creadas tras los procesos de transculturación desde los referentes étnicos-raciales y sociopolíticos que como negros libres asumieron en la conformación de la comunidad de Curiepe.

II LOS SANTOS Y LAS IDENTIDADES AFROVENEZOLANAS

Existe un imaginario nacional que relaciona a las poblaciones negras del país con la veneración de San Juan Bautista, y del mismo modo a Curiepe con este santo, hasta el punto de confundirlo como su santo patrón,

“San Juan Bautista no solamente está en Curiepe, sino también en todo Barlovento y la mayoría de las comunidades afrovenezolanas. San Juan Bautista es por lo tanto, la interpretación que los negros africanos y sus descendientes hicieron de esta imagen católica” (García 1982).

Ciertamente, encontramos en las fiestas en honor a este santo un elemento unificador de las poblaciones pertenecientes al horizonte cultural afrovenezolano, dado que es venerado en las comunidades que son consideradas representativas de la afrovenezolanidad. Sin embargo, como posicionamiento identitario San Juan no ha sido siempre el elemento escogido por este segmento étnico-racial. En el país se pueden encontrar varios casos donde el santo, el ícono religioso o la diversión de mayor devoción, raigambre y/o popularidad no es precisamente San Juan Bautista, aunque ciertamente ocupe un lugar importante dentro de la vida interna de dicha localidad. Por ejemplo, la Parranda de San Pedro en las comunidades urbanas de Guarenas y Guatire, del estado Miranda, constituye el referente histórico, religioso y festivo principal de la localidad, la cual está asociada a la historia de esclavitud de quienes habitaron ese territorio y que es reactualizada cada año dando cuenta de las vivencias actuales de sus habitantes (Caballero 1991).¹¹³ Por otro lado, la celebración carnestolenda de “la Hamaca” en el barrio de San Millán, en Puerto Cabello, en el estado Carabobo, ha sido un marcador de identidad importante en esta localidad:

“San Millán es la única comunidad en Venezuela en donde permanece esta tradición. Por su peculiar forma de procesión, su naturaleza dinámica y la expresión caótica del ritual, la Hamaca se sitúa en el corazón de la identidad cultural de San Millán” (Ishibashi 2001a: 156).

Para el caso de algunas comunidades como Naiguatá (estado Vargas), San Francisco de Yare (Miranda), Cata, Cuyagua, Ocumare de la Costa, Turiamo, Chuao (todas estas del estado Aragua) y Patanemo (estado Carabobo), la devoción al Santísimo Sacramento, a través de los Diablos Danzantes, parece ser la expresión identitaria reinante. Específicamente en las haciendas de Chuao:

“...trabajaban los negros esclavos, que lograron conservar la tradición hispánica de los diablos hasta nuestros días, quizás por el relativo aislamiento al que estuvieron sometidos. Ellos encontraron en la mascarada y en la devoción al Santísimo Sacramento, una forma de recreación y un sentido de identidad comunitaria” (Alemán 2001: 168).

No son menos resaltantes las expresiones de devoción y festividad asociadas a San Benito de Palermo en las comunidades del Sur del Lago de Maracaibo, como Bobures,

¹¹³ La Parranda de San Pedro de Guarenas y Guatire fueron elevadas como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO el año 2013.

Gibraltar, El Batey, Santa María, entre otras (Ascencio 1976; Casanova 2012; Mora Queipo y col. 2012).

Sostenemos que esta diferencia en los posicionamientos identitarios de las comunidades afrovenezolanas, a partir de su vinculación con diferentes figuras religiosas, está dada en un principio por las diferencias históricas de cada población, las cuales pueden encontrar diferencias en los modos de aplicación del sistema esclavista, el tipo de unidad de producción económica colonial y los rubros de explotación predominante, la agencia de los actores africanos y sus descendientes ante la situación de opresión, las distintas alianzas y fricciones entre los actores, las órdenes religiosas que colonizaron, etc., pero sobre todo a los procesos de imposición-apropiación de la doctrina católica, suscitados en las distintas regiones donde hubo población africana y afrodescendiente en el país.

Lo que si alcanzamos a precisar es que existe una relación muy cerrada entre la adopción de una imagen o ícono religioso y los posicionamientos identitarios de las varias comunidades de origen africano en el país, así como una expresión de fe diferenciada de la liturgia católica institucional, la cual varía de acuerdo a la historia y desenvolvimiento contemporáneo de la comunidad de la que se hable.

Nótese además que los diferentes autores mencionados resaltan dos dimensiones centrales en la descripción y definición de las expresiones de fe de las poblaciones afrovenezolanas; Caballero por ejemplo, al hablar de La parranda de San Pedro la caracteriza como una expresión “culto-festiva” del pueblo de Guatire (Caballero 1991:133); Alemán nos habla de los diablos de Yare como expresión devocional y al mismo tiempo recreacional (Alemán 2001: 168). Nuestra experiencia de campo nos ofrece datos para, al igual que estas investigadoras, atender al menos dos dimensiones de este hecho social, la propia actividad espiritual de congregación religiosa, católico o no, y las actividades o eventos que se estructuran alrededor de lo estrictamente religioso que tienen un carácter festivo, recreativo y político primordial. Es por ello que para nosotros las expresiones de fe en Curiepe son llamadas ceremonias y eventos religiosos-festivos.

Todas estas ceremonias religiosas, en sus distintos formatos -misas, rosarios en comunidad, paseos, veladas y velorios, peregrinajes, repique de tambor, *encierro* del santo, etc., así como las reuniones de las sociedades religiosas, las jornadas de reflexión como la Semana Cultural, los *brindis* o agasajos a los distintos grupos de expertos, las actividades culturales, comunitarias y deportivas, las reuniones con distintos agentes externos, etc., dan forma a la totalidad de lo que aquí llamamos ceremonias y eventos religiosos-festivos.

Los eventos a los cuales hacemos referencia no sólo son aquellos que se expresan en los llamados momentos clímax de la celebración de algún santo o ícono religioso, sino también al proceso organizativo de estos, aquellos que se orientan en función de las celebraciones o se derivan de estas. El interés de participar y observar, obedeció a que durante el trabajo de campo comenzamos a percibir que estos también estructuraban tanto la cotidianidad de los curieperos, como sus momentos recreativos y de interacción (ejemplo el *brindis* o agasajo,¹¹⁴ los compartires, las reuniones de socios, los encuentros festivos, las actividades de preparación de los eventos, etc.), así como también la agenda de intercambio entre los curieperos y los actores externos como las alcaldías, los investigadores y los medios de comunicación (reuniones operativas, mesas técnicas, intercambio de saberes, visitas guiadas, entrevistas, etc.).

Estos eventos religiosos-festivos abarcan la totalidad del ciclo anual del curiepero, como vimos en la Tabla I. Durante todos los meses del año, los curieperos se vinculan a las actividades religiosas-festivas del pueblo, bien sea como devotos, como socios, como organizadores, como promotores, como encargados o simplemente como curieperos, con derecho a opinar sobre estos y su realización. Dada su naturaleza y a partir de lo observado y vivido durante la experiencia etnográfica en Curiepe, en este trabajo los denominamos eventos religiosos-festivos, puesto que ordenan las relaciones entre los curieperos, estructuran la vida social y las relaciones de poder entre ellos, y definen las formas de relacionarse con los otros.

III EL PARALELISMO RELIGIOSO EN CURIEPE

Ahora bien, para Curiepe específicamente hemos hablado de tres figuras que resaltan en el diverso panteón de imágenes religiosas católicas que veneran y la relevancia del desarrollo conceptual hecho por Juan Pablo Sojo para dar cuenta de la creación de recientes organizaciones religiosas, como expresión del paralelismo religioso que acuñó

¹¹⁴ Se refiere al festejo que realizan los curieperos a través de la circulación y el intercambio de comida y bebida por canto, toque, baile y demás acciones, asociadas a las veladas y los velorios de santos, o bien por alguna otra actividad colectiva. El *brindis* acontece en dos momentos importantes, el primero durante el velorio de algún santo, en el cual el anfitrión ofrece bebida y comida a los músicos, tocadores, cantadores (de *fulía* o *culo e' puya* y décima), rezadores, devotos y asistentes en general, como retribución por el apoyo en el pago de su promesa. Y el segundo, durante la organización de una actividad especial por las cofradías, hermandades y sociedades religiosas, los clubes deportivos y los grupos culturales, para sus miembros, bien sea para agradecer su participación, homenajear su trabajo o simplemente compartir a propósito de la filiación que ofrece la membresía. A este *brindis* también se le denomina agasajo. Ejemplo de ello es el agasajo que ofrece la sociedad de San Juan Bautista a los tocadores los días posteriores a las ceremonias y demás eventos religiosos-festivos.

este autor. Exploraremos los acercamientos conceptuales que se han desarrollado para definirlos en el contexto de los estudios sobre religión en las poblaciones afrovenezolanas.

EL SAN JUAN CONGO Y LA AUTONOMÍA RELIGIOSA

“Dios crea al hombre según su imagen
y los negros de Curiepe crearon a San Juan Congo según la de ellos”
(García 1982).

La imagen de San Juan Congo está custodiada, al igual que la de San Juan Bautista por una familia, la cual dispone de la imagen según las alianzas matrimoniales que se suscitan, los cambios de residencia de los miembros de la familia encargada de su cuidado, o los decesos de sus miembros. Esto ha determinado períodos de ausencia de la imagen en el pueblo y su ausencia también durante el velorio que se le realiza el sábado siguiente a San Juan Bautista. Algunos autores denominen a esta imagen como cimarrona (Guss 2005) por estos momentos de ausencia; a diferencia de esto, nuestra postura se dirige más hacia la explicación que da cuenta de la distribución del poder en Curiepe sobre los eventos religiosos-festivos, los cuales no dependen de un solo grupo o facción, sino que la injerencia sobre estos eventos y ceremonias es heterogénea y con distintos grados.

Este evento religioso-festivo, tiene similares características a lo realizado para San Juan Bautista en lo que se refiere a la ceremonia central que los acoge: el velorio, las formas expresivas de la fe como el baile, toque y canto de *culo e puya*, y las prácticas asociadas al ornamento de la imagen, entre otros aspectos. San Juan Congo es una figura de madera recubierta con yeso (Guss 2005) que posee un origen diferenciado y un significado cultural distinto al que se le atribuye a San Juan Bautista. Es una imagen y una celebración que sólo existe y tiene lugar en Curiepe. García afirma que San Juan Congo es “...una de las pocas imágenes de San Juan que hemos conseguido con falo, en las costas de Venezuela” (2005e: 140); y la relaciona con representaciones de grupos étnicos congolese del continente africano que según él, fue reproducida en el San Juan Congo de Curiepe. Esta imagen ha sido dada a conocer como el “mulato que parió Curiepe” (García 1985: 4). García destaca la agencia de los curieperos al crear un santo mulato del cual se desprende la herencia de estos pobladores.... (García 1985; García 1982; 2002b). Existen pocas referencias acerca del origen y la historia de esta imagen, inclusive, la familia custodia desconoce grandes aspectos del origen y el propio ritual realizado a la imagen.

“Haciendo este proceso de reconstrucción histórica provisional, creo que los negros libres de apellido Blanco, con las ganancias producto de sus cosechas, mandaron a fabricar la imagen de

un santo, pero no escogieron ninguna de las 190,000 figuras del panteón cristiano, sino que crearon la imagen de San Juan Congo” (García 1982).

Dentro de la localidad existen distintas versiones sobre el origen de la imagen de San Juan Congo, siendo la que publicó Juan Pablo Sojo (Sojo Cardozo 1986) manejada por algunos de los líderes culturales y comunitarios de pueblo. Sin ánimos de presentar aquí la versión “real” sobre estas imágenes, ya que no se trata de hacer verificación del relato o compararlo con documentos antiguos, fechas y/o eventos, sino más bien, de explorar los significados resaltados en el presente por los curieperos, lo que para nosotros resulta interesante de esta versión es su conexión nuevamente con el pasado colonial de Curiepe. Sojo relata la compra de dos hermanos africanos provenientes del Congo por un hacendado de apellido Blanco. Uno de estos hermanos muere y el otro, tras profunda tristeza es liberado por el amo luego de varios años. A la muerte del hacendado el esclavizado, de apellido Blanco adquiere el dinero y la hacienda que tanto él y su hermano, habían trabajado en condición de servidumbre. Tras esta nueva condición económica Blanco hace dos cosas, se propone liberar a más esclavizados y “encargar” la hechura de una imagen religiosa, la de San Juan Congo.

“El señor Blanco se asignó una fuerte suma, suficiente para liberar a dos o tres del mejor precio. Y aún más, hizo encargar a un santero de color una imagen costosa de San Juan, en cuyos materiales de modelación entró oro en polvo. Por un valor de dos mil pesos, vino el nuevo santo, pequeñín, gracioso, sin embargo con una dulce tristeza en los ojos bajo sus rulos dorados. Tez de morenas amapolas y cabellos de oro, la pequeña imagen se llamó 'el San Juan Congo'. El señor Blanco, se valió de influencias y dinero, hasta obtener licencias de la iglesia, enseguida de la bendición, para los festejos en los días ya acostumbrados. El San Juan Congo –pequeñín, gracioso, con dulzura triste en la mirada-, es el Santo de los negros, el santo del pueblo mestizo” (Sojo Cardozo 1986: 172).

EL NIÑO JESÚS DE CURIEPE Y SU ROL EN LA INTEGRACIÓN REGIONAL

La Navidad y por ende la celebración en honor al Niño Jesús, posee gran importancia y popularidad en Venezuela (Aretz 1969; Hernández 2007; Mestas Pérez 1999; 2007). Se celebra en la totalidad del territorio nacional de formas variadas, las cuales dependen de la región y el segmento cultural del cual se esté hablando, hecho que realza la diferencia en los procesos de apropiación cultural de las distintas poblaciones que conforman el país.

La celebración del Niño Jesús el 25 de diciembre, se enmarca dentro de la liturgia de la iglesia católica que honra el nacimiento del Mesías, conocida como la natividad de Jesús, el hijo del Dios cristiano en la tierra. Por otro lado, se considera la época del

solsticio de invierno, aquella donde el sol está más alejado de la tierra a diferencia de solsticio de verano, época que la iglesia católica destinó para la celebración del nacimiento de San Juan el Bautista, fecha donde el sol está más cerca de la tierra.

Tales referencias indican la existencia de rituales religiosos asociados a estos momentos del año antes de la implantación del cristianismo en Europa y prácticas relacionadas con la fertilidad y las cosechas (García 1982; Liscano 1973; Mestas Pérez 1999; 2007).

La construcción del Pesebre o del llamado nacimiento (construcción de la escena de nacimiento de Jesús en Belén), suele ser uno de las ceremonias o actos religiosos que se practican con más frecuencia en los hogares venezolanos. También se advierte la asistencia a las misas de adviento, misas de aguinaldos, las romerías de pastores, procesiones, velorios, robo y búsqueda del niño y paraduras; además del obsequio de diversos regalos a los niños la noche del 24 de diciembre en la llamada nochebuena. Las mencionas ceremonias están enmarcadas en los últimos días del año y principios de enero del siguiente, donde se hace gala de ropas nuevas, se comparte comida entre familiares y amigos, se disfruta de música y baile propio de cada región.¹¹⁵ En la zona barloventeña, las fiestas en honor al Niño Jesús están enmarcadas principalmente bajo la estructura del velorio, de la cual se desprenden otras ceremonias o actos religiosos-festivos como las peregrinaciones, procesiones, paseos, misas, fiestas patronales, etc. Los velorios del Niño Jesús, a diferencia de los velorios ofrecidos a San Juan Bautista o a San Juan Congo se distinguen por la ausencia de la interpretación de la danza como homenaje a la imagen; además se le incorpora la batería de tambores de *fulía* y el canto de *décima*; no así la batería de tambores *culo é puya*. El peregrinaje es otra de las distinciones importantes que hay que resaltar de ésta imagen en Barlovento, el cual se realiza en el ámbito regional desde distintos pueblos, acompañado de parrandas y aguinaldos como música característica de esta ceremonia religiosa.

Tras las observaciones de campo en Curiepe, referidas al peregrinaje de la imagen del Niño Jesús, y los relatos de los curieperos y de los devotos de localidades vecinas en la zona norte-costera del país, sostenemos que esta imagen contribuye a la conexión simbólica de los estados, pueblos y caseríos de Barlovento entre sí y de esta subregión con el resto del país. La peregrinación traza una ruta que dibuja un territorio socioreligioso de carácter étnico-racial, desde donde parten y a su vez se desprenden relaciones socioculturales entre los habitantes de la subregión de Barlovento. Así mismo,

¹¹⁵ En los estados andinos es popular la realización de la Paradura del Niño, Las Posadas, el Robo y Búsqueda, y Los Reyes Magos, actos que se realizan entre los meses de diciembre hasta el 2 de febrero día de la Virgen de la Candelaria.

este recorrido nos permite plantear una especialización socioreligiosa de las identidades políticas a nivel regional, al menos desde lo que pudimos ver-vivir en Curiepe.

Pudimos obtener relatos sobre antiguos peregrinajes de otras imágenes del Niño Jesús en Barlovento, lo que nos hace pensar en esta ceremonia religiosa-festiva como un elemento de integración simbólico de esta subregión hacia los estados vecinos, en una especie de forma de expansión y a la vez inclusión en la nación. De lo que hablamos es de un vínculo de integración regional a partir de la medicación simbólica que ofrece el peregrinaje del Niño Jesús. El trabajo que más se acerca a esta hipótesis, que resalta al Niño Jesús como vínculo regional, es el elaborado por María Elena Mestas en varias zonas del país y en especial en el pueblo barloventeño de Capaya (Mestas Pérez 2007).

“Allí [en Barlovento] disfrutan de una particular devoción regional de antigua data diversas imágenes del Santo Niño: una venerada en Curiepe, otra en Caucagua, una en Guatire y otra, de gran estima, reverenciada en Capaya. Todas estas piezas tienen en común que son llevadas en peregrinación por diversas localidades desde el mes de noviembre hasta el día dos de febrero. Durante estos meses la feligresía de los caseríos vecinos, como pago por favores recibidos, les reciben y además les ofrecen velorios” (Mestas Pérez 2007:128).

Por otro lado, los estudios que se han realizado sobre el Niño Jesús en los Altos mirandinos, otra subregión del Estado Miranda, específicamente en Guareguare, se destaca la re-interpretación local que hacen los habitantes de este lugar y sus alrededores, de algunas historias que refieren al Niño Jesús a partir de los elementos indígenas que pueden caracterizarse a través del estudio de la historia local (Biord 2004). Se resalta la vinculación del Niño Jesús con especies de fauna y flora nativas americanas (la guacharaca, los quinchonchos y la Ceiba), siendo diferente a lo que sucede en Barlovento, donde se enfatiza la vinculación de tipo social y afectiva a partir de la peregrinación de la imagen con los pueblos cercanos. Se puede ver sin embargo, la magnitud y diversidad de las tradiciones asociadas al Niño Jesús, o como menciona el autor: “...versiones cristianizadas de antiguas tradiciones indígenas” (Biord 2004: 111); y a su vez la diversidad de formas que tomó el proceso de apropiación cultural dada la imposición cristiana.

Ahora bien, particularmente los estudios sobre el Niño Jesús de Curiepe que hemos encontrado con mayor relevancia para nuestro trabajo, la califican como una fiesta afrocatólica, al igual que la de San Juan Congo y la de San Juan Bautista (García 2002b). Por otro lado, en el trabajo de Chacón es definida como un acto doméstico-comunal (Chacón 1979) sin necesariamente resaltar su relación con los componentes culturales afrodescendiente de la comunidad que la sustenta, sino lo describe como un evento de gran importancia dentro de la amplia cantidad de actividades “mágicos-religiosas” que realiza la población de Curiepe. Esto nos deja en evidencia que el carácter de

interconexión regional que vemos potencialmente importante en esta actividad religiosa-festiva en Curiepe y el resto de la subregión de Barlovento, no han sido lo suficientemente explorados dentro de los trabajos mencionados.

EL SAN JUAN BAUTISTA Y SU CAPACIDAD DE EXTERNALIDAD

Con la celebración a San Juan Bautista, considerada como una de las fiestas de más vieja data dentro del catolicismo, se predice y anuncia el nacimiento del hijo de Dios. Además de encontrarse estratégicamente dispuesta para el 24 junio, esta fecha coincide no casualmente, con un período cósmico importante para las civilizaciones antiguas, la entrada del solsticio de verano, el 21 de junio que se caracteriza por la preponderancia del sol sobre el planeta, donde se vive el día más largo del año e inicio del verano, condiciones climáticas que determinan épocas de fertilidad y de cosechas, a la par que se han determinado asociaciones simbólicas con fuego, agua, adivinación, inversiones de roles, etc. Esta coincidencia ha permitido a varios estudiosos determinar su aparición mucho antes del cristianismo en Europa (Frazer 1974) y considerar la fecha como conveniencia de la iglesia para fomentar los procesos de imposición católica. Precisamente éste elemento ideológico que caracteriza la difusión de la festividad puede aplicarse también a América y el Caribe al momento de la colonización, donde se utilizó a San Juan como el receptor de todo aquello “pagano” que podía y debía ser canalizado por el cristianismo.

En Venezuela, la celebración en honor a San Juan Bautista es conocida como una de las fiestas tradicionales más populares y es una de las fiestas afrovenezolanas más descritas (Alemán y Suárez 1998; Aretz 1969; Ascencio 2001; Best González 1969; Chacón 1979; Fernández y Porras s/f; Fundación Bigott 1996; García 1986b; 2002b; 2006a; González Ordosgoitti 1998c; Guss 1993; 1996; 2005; Liscano 1973; Monasterio 1989; Pollak-Eltz 1972a; 1994b; Sojo Cardozo 1986; Sojo Rada 2003). La Fiesta del “Santo Blanco de los Negros” (Monasterio 1989) como se le ha denominado en el país, está presente en el 86,9% de los estados (González Ordosgoitti 1998c). Se efectúa en 198 comunidades distribuidas en 20 entidades federales, en especial a lo largo de los pueblos de los estados Miranda, Aragua, Carabobo, Vargas, Distrito Capital, Yaracuy y Falcón. Miranda es el estado donde mayoritariamente se celebra: 37 localidades. El 60% de los estados que celebran el San Juan lo hacen sin la ejecución de instrumentos de percusión (tambores).

Los trabajos iniciales sobre esta celebración la abordan desde la perspectiva folclorista. El investigador David Guss por su parte, inserta a la celebración a San Juan

Bautista de Curiepe como una “forma festiva” que posee significados múltiples de la relación con el Estado y su accionar como “representación [performance]”¹¹⁶ de las realidades contemporáneas, históricas y sociales (Guss 2005). Para Guss, la fiesta de San Juan Bautista constituye la performance de la historia para los curieperos, aquella que ha sido doblegada por la historia oficial, destacándola como expresión de resistencia al asociarla como espacio de libertad dado por los amos durante 3 días a los esclavizados, es decir, como una especie de “ilusión” de libertad, o como espacio propiciador de insurrección y huida (Guss 2005: 41). En la mayoría de los casos se asume automáticamente que la fiesta en honor a San Juan Bautista es sinónimo de la africanidad en Venezuela dada la presencia de tambores, cantos y danzas, en asociación con la estructura católica, resultando en lo que se suele nombrar, espiritualidad africana.

Desde el punto de vista de la historia del arte se ha denominado como “...una manifestación de carácter teatral colectiva” (Monasterio 1989: 49) que por ser ésta una forma de arte generada por el pueblo y consumida por el pueblo mismo, contextualizado dentro del marco de las relaciones económicas y políticas de los actores barloventeños, se convirtió en una manera de representar a través del lenguaje simbólico la realidad vivida. Monasterio igualmente la caracteriza como una “fiesta popular venezolana de carácter católico-pagana” (Monasterio 1989: 107). Por otro lado, para Chacón la fiesta en honor a San Juan Bautista de Curiepe es concebida como una de las más populares de la comunidad, y la define como un “acto religioso multitudinario” ajustado a las fechas litúrgicas de la iglesia católica, que abarca además, una serie de eventos que no se circunscriben a la fiesta, como lo son, los “actos mágicos” realizados durante los tres días destinados para la celebración, denominados prácticas adivinatorias (Chacón 1979).

Las diversas ceremonias y eventos que se le realizan a San Juan Bautista durante los cuatro días destinados para su adoración (1ro, 23, 24 y 25 de junio) ciertamente han constituido una referencia nacional en tanto manifestación de lo negro en el país, sobre todo a partir del conocido festival llamado *La Fiesta de la Tradición*, ya comentado, que organizara el escritor y folclorista venezolano Juan Liscano, para la toma de posesión del presidente Rómulo Betancourt en el año 1948. Esto determinó que el imaginario nacional sobre los componentes de la diversidad cultural se circunscribieran a las “manifestaciones culturales” presentadas en el Nuevo Circo de Caracas ese año. En ese momento las fiestas en honor a San Juan Bautista fueron fuertemente asociadas con las poblaciones de origen afro y en especialmente con Curiepe, lo que determinó un paulatino incremento de la política cultural de la nación dirigida a promover el turismo

¹¹⁶ La versión consultada para el presente trabajo es la traducida por Yolanda Salas, quien equipara la palabra “representación” a la de *performance*.

nacional, y en consecuencia el conocimiento sobre esta comunidad hasta entonces poco conocida.

Esta referencia nacional e incluso internacional que pasó a tener El San Juan Bautista de Curiepe ha desdibujado, a los ojos externos, las estructuras internas que articulan la celebración para convertirla en una fiesta, un festival, una celebración multitudinaria, etc., que abarca sobre todo los tres días de la última semana del mes de junio. Para nosotros, es sustancial retomar el análisis de esta celebración desde el marco ceremonial que la estructura, es decir, desde el velorio del santo como pago de promesa: Y dado a que no desconocemos estos cambios, visiones y nuevas significaciones respecto a la tradición religiosa, hemos querido aquí llamarlo como el Gran Velorio de San Juan, puesto que a partir de la estructura ceremonial y ritual del velorio, los curieperos han hecho ajustes en la medida en que la celebración se ha convertido en referencia nacional. Sostenemos entonces que el velorio de santos es el escenario desde donde sigue teniendo sentido para la comunidad la celebración de San Juan Bautista; y desde donde se articulan los cambios, reacomodos y resignificaciones que la dinámica de externalidad que la caracteriza actualmente, se producen.

Para cerrar este capítulo, finalmente debemos decir, que es a partir de estas tres expresiones religiosas que examinamos las identidades políticas en Curiepe, las cuales encuentran en lo religioso un febril campo de particularización, dado que lo religioso va cobrando significación en los contextos específicos en los cuales son practicados estos eventos y ceremonias, de acuerdo a las historias de origen, intercambio, transculturación que han experimentado las comunidades afrovenezolanas que las sustentan. Nos muestra a su vez, que la discusión teórica actual sobre la religión, lo religioso y/o la religiosidad de las comunidades de origen africano en Venezuela sigue siendo un camino fértil y con preguntas aún sin contestar, que merece la conjunción de distintas perspectivas y disciplinas para su dilucidación.

A continuación, examinaremos cómo se producen, transforman y resignifican los recuerdos compartidos que sobre su pasado tienen los curieperos, en función de explorar su contribución en la conformación de sus identidades. Para ellos privilegiaremos la política de la memoria que es usada principalmente por los líderes culturales, comunitarios y religiosos en contextos ceremoniales y organizativos, pues pareciera que existe un uso jerarquizado del recuerdo de la fundación de Curiepe como pueblo de negros libres, en tanto ideología de reafirmación, cohesión y posicionamiento externo de las identidades.

CAPÍTULO 6. RECUERDOS Y USOS DEL PASADO: MEMORIAS DE LIBERTAD EN CURIEPE

Durante el trabajo de campo en el año 2006, asistimos a una reunión convocada por las autoridades nacionales encargadas de los asuntos turísticos, quienes estaban interesados en ofrecerles a los habitantes de Curiepe un proyecto en esta materia. La intervención de los funcionarios se basó fundamentalmente en los beneficios que traería a la comunidad la activación de un plan turístico concebido por el Ministerio del Poder Popular para el Turismo. Al finalizar su intervención, la funcionaria extendió la invitación a los curieperos a que se organizaran para que dicho plan pudiera llevarse a cabo, partiendo del principio que no existía en la comunidad ningún tipo de articulación colectiva previa. La invitación, formulada de forma condicional generó la reacción de varios curieperos, entre ellos un joven activista, militante y líder comunitario, quien muy respetuosamente pero con tono irónico, respondió apelando a la tradición organizativa de la comunidad: *“Curiepe está organizado desde 1721”* (BM, 2006). Estas palabras fueron reforzadas con la descripción de las características de esa pasada y aún vigente organización. Otros asistentes a la reunión reafirmaron la intervención del joven ejemplificándola con las organizaciones religiosas existentes en Curiepe y luego con las deportivas y culturales que detentan con gran orgullo, mostrando de esta manera, que la tan ansiada “organización” demandada por la funcionaria pública, era una característica de vieja data y continua en el pueblo.

Este evento y otros que sucedieron durante nuestra estadía en el terreno, nos llevaron a preguntarnos acerca de la relevancia en la producción de sentidos que el pasado tiene entre los curieperos para la construcción de sus identidades en la actualidad, en especial, basándonos en la información que sobre el origen fundacional se tiene de Curiepe, la cual le proporciona una forma local de interpretación histórica, para darle sentido a las estrategias de inserción de Curiepe en la sociedad nacional. En este caso, el joven curiepero actualizaba y jerarquizaba con orgullo el recuerdo del hecho fundacional para asegurar la posibilidad de seguir inscribiéndose en los proyectos políticos de la sociedad envolvente.

Consideramos entonces las siguientes interrogantes: ¿De qué manera el repertorio de recuerdos compartidos que surge sobre el pasado fundacional de los curieperos puede ser una vía de análisis de sus identidades políticas actuales?, ¿Hasta qué punto el contexto religioso-festivo funciona como vehículo para la evocación de la representación histórica

de los curieperos?, ¿Cómo los mecanismos socioculturales y políticos usados por los curieperos durante su devenir histórico, han sido olvidados, recordados, silenciados, revisados o refutados actualmente?

En este capítulo se responden estas preguntas a partir de los testimonios y relatos de los líderes culturales y comunitarios, expresados principalmente en los contextos religiosos, puesto que parecen ser estos los espacios socioculturales para acceder a la memoria social (sin descartar su evocación en otros escenarios). Mostraremos, a partir de la importancia que tiene el pasado y la religión para el curiepero, la profundidad histórica de las identidades de un pueblo descendiente de negros libres.

I LA RELIGIÓN COMO MEMORIA

Los jóvenes al mando de las directivas religiosas o de los eventos religiosos-festivos que se realizan alrededor de las imágenes, buscan dar explicación a preguntas aún no resueltas, incompletas o hasta olvidadas sobre el pasado sociopolítico del pueblo y sobre los momentos religiosos que marcaron pauta en el desarrollo de la fe. Se interesan por darle sentido a sus modos de actuar, renovar prácticas, insertar nuevas y descartar aquellas que consideran erradas. Esto lo hacen entre otras cosas, apelando a la tradición oral y a la investigación en documentos de primera y segunda fuente. Por ejemplo, se interesan por establecer relaciones entre el origen de Curiepe y la llegada de las imágenes religiosas que son objeto de devoción en la comunidad: *“Las 3 imágenes no llegaron juntas. San José y Altagracia llegaron juntas después que Juan del Rosario fundó a Curiepe”* (KM, 2006), nos decía uno de líderes religiosos de la comunidad al conversar sobre las imágenes patronas del pueblo. La referencia temporal de este activo joven es la fundación de Curiepe, aunque no se precisa cuántos años después, ni si fue en el mismo siglo XVIII o en el siguiente, lo que estructura su relato es el hecho fundacional. Este otro testimonio, nos permite ver como se encadena la memoria social para historiar a Curiepe a partir de los episodios religiosos que están reconstruyendo:

“En la época de la iglesia del Guárico vino el Niño Jesús de Curiepe, la Virgen de Altagracia y San José. Juan del Rosario Blanco hizo una iglesia en la actual plaza, de paja; y por otro lado, la compañía Guipuzcoana hizo el depósito. Los barcos negreros se establecían en Carenero y los hacendados de Caucagua, Capaya, Panaquire, El Clavo, etc., en mula traían el cacao a la 2da iglesia, al depósito. Después se termina el tráfico de cacao y la casa se le dio al pueblo y que para que la utilizaran como iglesia. En el terremoto de 1812 el depósito se partió. Se llevaron los santos de La Semana Santa a La Capilla y los socios le buscaron su casa a cada santo” (JD, 2006).

Así mismo, encontramos otros testimonios que atinan a ofrecer una fecha de la inclusión de las imágenes al pueblo; y para los efectos de conformación cultural pareciera que marcaran tanto el inicio fundacional, como los procesos de negociación, imposición-apropiación religiosa:

“El Niño Jesús de Curiepe no es de aquí, lo trajeron de España. Alguien que viajaba trajo a la Sagrada Familia de España. Fueron donados para la iglesia. Los dieron para que fueran los patronos. Llega más o menos en 1830, 1820. Llega mucho después que San Juan Bautista....” (DC, 2007).

La producción de significados colectivos se encadena a la evocación de sucesos del pasado relacionados con el origen fundacional y los procesos de transculturación que ha vivido el pueblo a partir de lo religioso. Por ejemplo, existe controversia interna sobre la fecha de fundación del pueblo; unos inician su relato en 1715, haciendo alusión al año en que Juan del Rosario envía el Memorial al Rey solicitando permiso para poblar un pueblo; otros se apegan a 1721 como la fecha de origen y su asociación con la celebración de San Juan Bautista; *“...la fecha de fundación de Curiepe fue el 24 de junio, porque fue el tiempo que les tomó a Juan del Rosario Blanco y a los demás llegar de Caracas a Curiepe, más o menos 10 a 14 días” (ES, 2006).* Otros desconocen las fechas anteriores y se apegan a las revisiones historiográficas de destacados folcloristas venezolanos. Y finalmente, se hacen algunas importantes menciones sobre 1732, pues fue esta la fecha de fundación eclesiástica de Curiepe.

-“Estamos en el 2012, si mal no me equivoco dentro de nueve años se cumplirán los 300 años del pueblo de Curiepe, primer pueblo afrodescendiente en toda América Latina hasta donde llegan nuestros conocimientos. A raíz de todo eso pasan 10 años y en 1732 se hace el primer bautizo en el pueblo de Curiepe, que es lo que sale registrado aquí en la iglesia de Curiepe, sale registrado en la Diócesis de Guarenas. No recuerdo exactamente los nombres, sí sé que el padre era llamado Félix... ¿Félix? Sí, Félix. Era el sacerdote que llegaba. Era doctor sacerdote, Félix. Algo así era que se llamaba. No me acuerdo exactamente cómo es que era. Claro, ese registro tuve la oportunidad de leerlo en dos ocasiones gracias al padre Tartak que una vez me lo mostró. (SZ, 2012).

-¿Lo tiene Tartak? (Investigadora).

-Sí, él tiene todo eso. Eso está en la Iglesia. (SZ, 2012).

-¿De 1732? (Investigadora).

-Sí. Salen todos esos registros y sale el bautizo cuando es decretada la parroquia Curiepe..., cuando es decretado Curiepe como parroquia, fue legado eclesiásticamente a parroquia, 1732, bajo el nombre de Nuestra Señora de Altigracia y la Villa de San José, o la Villa de San José y Nuestra Señora de Altigracia, si mal no me equivoco es así. 20 años más tarde llega al pueblo

de Curiepe las tres imágenes que eran Nuestra Señora de Altagracia, San José y el Niño Jesús...” (SZ, 2012).

Otros, además de usar las mencionadas referencias, recurren a otras imágenes para estructurar la historia del pueblo:

“...que yo sepa la imagen de Curiepe llegó a Curiepe en 1800, y a través de esos años, que son 260 años ya de parroquia eclesiástica, donde se ha venido trayendo la fe con el Niño Jesús y la Sagrada Familia, aquí vino también igualmente la virgen del Carmen, para esa época llegó de España...” (QS, 2012).

El testimonio del cronista de pueblo nos orienta bastante sobre la información historiográfica que circula en Curiepe de estos temas, principalmente por ser él una referencia importante para las nuevas generaciones:

-“...yo doy como fecha fundada 1721 a pesar de que se han conseguido documentos de Curiepe de 1715. Hay un libro, ahorita no recuerdo pero fue editado por una universidad extranjera de Estados Unidos, en inglés, que habla sobre documentos de Curiepe que se localizan no solamente acá en Venezuela sino que también se localizan en Santa Fe de Bogotá. Santa Fe de Bogotá si más no recuerdo, en Cartagena de Indias; también él estuvo y algunos otros que los consiguió en el antiguo Santo Domingo que ahí también había el otro Virreinato. Ese investigador también tuvo la oportunidad de estar en el Archivo de Indias y allí él menciona sobre algunos documentos que se localizaron sobre estas comunidades. (Adrián Monasterio, 2012).

-¿Antes de 1715? (Investigadora).

-Desde 1715 en adelante, 1710-1715. Donde él empieza a narrar algunas cosas que se consiguen allí, cómo empieza allí el carácter fundacional, si bien oficialmente se dice que fue fundada en 1721, la iglesia católica hace vida a partir de 1732 por eso algunos historiadores, o pseudo-historiadores, o cercanos a la historia, dicen que realmente la fundación es en 1732 porque es cuando llega la iglesia católica, y dicen ellos que con la iglesia católica es que se le da una especie de mayor formalidad al pueblo” (Adrián Monasterio, 2012).

Es decir, en Curiepe hay una base religiosa de la memoria social; la forma colectiva de recordar se adapta y toma la perspectiva del ejercicio de fe, no solo en el acto ceremonial, sino también en los procesos de organización social que se articulan a partir de lo religioso. Los curieperos sintonizan las reconstrucciones del pasado, las ideas que sobre ellos tienen, los recuerdos y los olvidos, con su presente, mostrando de esta manera una priorización de lo que se evoca, y el sentido de como concebimos aquí a la memoria: como un proceso colaborativo y creativo que conecta el pasado con el presente y permite la “reconstrucción retrospectiva” de la comunidad y de las identidades, es decir, la

memoria social es la vía que puede conducir a formas locales de interpretación histórica de las identidades políticas.

II LA MEMORIA COMO RECURSO DE REAFIRMACIÓN IDENTITARIA ENTRE LOS CURIEPEROS

Fue el trabajo de campo etnográfico el que nos mostró una fuerte relación entre el ámbito religioso y el ámbito de la memoria como recurso de reafirmación identitaria entre los curieperos; y nos hizo preguntarnos por los procesos, proyectos y las políticas involucradas en la producción de la memoria en esta localidad de origen africano. El abordaje histórico y antropológico sobre Curiepe, hecho por la literatura existente, ciertamente ha descrito el desarrollo particular de este pueblo dentro del horizonte cultural afrovenezolano como una experiencia de poblamiento distinta a los cumbes o cimarroneras, así como a las comunidades producto de plantaciones o unidades productivas como hatos, obras pías, haciendas, fundos, etc. (Castillo Lara 1981a; b; Chacón 1979). Nos interesaba entonces, conocer cuál era la relación que los curieperos hacían de estos eventos pasados con su acontecer actual, qué aspectos polimórficos, sociales, intersubjetivos incorporaban y producían a sus recuerdos, cuáles prácticas de significación y representación tenían sobre su pasado.

Estudios antropológicos anteriores ya habían analizado la vinculación existente entre los procesos históricos y el comportamiento festivo específicamente en la celebración de San Juan Bautista; espacio considerado propicio para la batalla cultural, la construcción y la consciencia colectiva de esta comunidad (Guss 1993; 2005). Sin embargo, proponemos que la pregunta sobre las relaciones entre recuerdo y olvido en espacios más micros de la vida religiosa del curiepero, los cuales son los lugares privilegiados para el intercambio sociocultural, no han sido lo suficientemente estudiados para comprender la construcción de las múltiples subjetividades y el encuentro con las diferentes alteridades: los otros barloventeños, los venezolanos y extranjeros que visitan la comunidad para disfrutar de los eventos religiosos-festivos.

Los curieperos recuperan memorias sobre su pasado libertario para sentar las bases de sus identidades políticas actuales, frecuentemente vinculadas a la organización religiosa-festiva. Así, para los hombres y mujeres de Curiepe, sus narrativas resaltaban principalmente el origen distintivo como comunidad política afrodescendiente libre y como una comunidad pionera en las formas de organización religiosa y comunitaria. Los relatos hacían referencia a la llegada o incorporación de íconos o imágenes religiosos

asociada a la construcción y consolidación del pueblo; así como a la autonomía, práctica y administración de su fe o espiritualidad. Todos estos aspectos son revelados haciendo uso de la noción del pasado para posicionarse en el presente.

Encontramos que las referencias recurrentes hechas por los curieperos acerca de la condición de negros libres de sus antepasados, distinta y única a otros pueblos negros o afrovenezolanos del país, nos habla de una representación histórica compartida que los define de forma particular dentro del universo de los estudios afrovenezolanos. Este recuerdo no sólo provenía del relato historiográfico oficial, sino también del recuerdo e interpretaciones de aquello que por tradición oral se había asociado a la génesis de Curiepe. Las dinámicas de intercambio religioso, así como los íconos mismos fueron también evocadores y dinamizadores de esta memoria.

A partir de la particularidad de las imágenes religiosas y su práctica ceremonial, de la organización social que se teje alrededor de estas para resolver problemas comunitarios, y a partir de conocer los actores externos que se involucren en los eventos, pudimos evidenciar que la mayoría de los líderes jóvenes, construían un relato del pasado que les permitía desplazarse desde la historia colonial, la historia contemporánea y su presente actual para hablar de quiénes son ellos. La siguiente reflexión de una líder comunitaria nos deja ver aspectos sociales, psicológicos, contextuales que son retomados de las acciones que los ancestros de los curieperos hicieron, reinterpretados para enfrentar el presente:

“Ahora Curiepe no está en el aire, ni es un planeta extraño. Curiepe está en Venezuela y tiene todos los males que tiene Barlovento, que tiene Venezuela. Y en este momento que hay un proceso de reorganización mundial, no solamente en Venezuela ni en América Latina. Yo creo que el mundo está en un proceso de cambio de reordenamiento, y hay fuerzas en pugna, como siempre las fuerzas opresoras y las fuerzas oprimidas. Pero creo que ahí es que nosotros los curieperos, una vez más, debemos reorganizarnos para que lo mejor de nosotros sea el núcleo duro para los cambios que han de venir, lo que tenemos que reorganizar, reorientar. Y con ese mismo espíritu de Juan del Rosario Blanco y sus compañeros..., porque yo, cada vez que alguien me dice 'pero eso es difícil', yo le digo, nosotros no estamos en una situación más adversa y nunca hemos estado en una situación más adversa que la que estuvo Juan del Rosario Blanco con sus compañeros. La situación que vivieron nuestros ancestros como esclavizados no tiene parangón y si en medio de una sociedad colonial y esclavista fuimos capaces de crear un pueblo que se convirtió en referencia hasta hoy, como no lo vamos a hacer hoy cuando tenemos todas las de ganar” (FH, 2012).

Al principio no estaba muy claro para nosotros la fuente o el origen de estas representaciones del pasado; ¿se presentaban cómo relatos orales transmitidos de generación en generación?; o ¿se trataba de la apropiación de la historia oficial que, a principios de 1980, había divulgado la academia en la localidad a partir de los trabajos

del historiador Lucas Guillermo Castillo Lara?¹¹⁷ Los referentes y argumentaciones sobre el origen de Curiepe parecían que estaban bajo el cuidado de algunos portavoces locales encargados de dar cuenta de estos aspectos históricos durante los contextos ceremoniales de los velorios y las veladas, peregrinaciones, paseos, recorridos y *encierros* de santos. Estos eran los líderes religiosos, culturales, comunitarios y deportivos, quienes al ser interpelados por los visitantes relataban sus versiones del pasado, haciendo público el recuerdo que sobre la historia fundacional tenían. Mostrando de algún modo la consciencia que tienen estos actores sobre la política del recuerdo, en especial en su incidencia en la construcción de las identidades. Estos jóvenes líderes no solo echaban mano de la información que habían obtenido de los textos historiográficos, sobre todo de los producidos luego de los años 80 del siglo pasado, sino que casi siempre eran contrastados con lo que sabían de la historia oral que les había llegado por tradición o por búsqueda personal en sus propias familias, en las familias de familiares o entre amigos del pueblo; en juego complementario y crítico entre la memoria “oficial” y la memoria oral de la comunidad. Este juego nos mostraba cómo funcionaban procesos de orden colectivo y religioso fundamentalmente, para unificar un mito de origen, o suceso comunes que se articulaban para dar respuesta al gran relato nacional sobre la homogeneización de las poblaciones de origen africano en Venezuela. Como bien lo explica la literatura especializada, estábamos viendo un uso selectivo de ciertos pasajes de la historia fundacional de Curiepe para construir un relato de las minorías afro, y a su vez, de una experiencia de origen afro particular.

La información podía estar también en otros actores curieperos, con menos o sin ningún peso en la conducción de la vida comunitaria y religiosa del pueblo, pero de forma menos precisa, con menos profundidad y quizá con menos intención de contribuir directamente a proporcionarle sentido de unificación a Curiepe como sector étnicamente diferenciado. Por ejemplo, si un visitante, investigador, turista, periodista, político o cualquier otro actor externo de los que frecuentemente pasan por la comunidad, interpela a algún curiepero que no cumple funciones de liderazgo, por lo general éste ofrecería información de manejo común y general. En el caso de que el actor externo quisiera profundizar, probablemente sería conducido a un joven líder del pueblo, a un adulto con conocida trayectoria comunitaria, cultural, religiosa o deportiva, o hacia un anciano reconocido con conocimientos sobre este tipo de asuntos, como por ejemplo antiguos cronistas. Así mismo, personas vinculadas con imágenes religiosas, con las sociedades, u otra instancia relevante para la historia del pueblo.

¹¹⁷ En el contexto de la Semana Cultural del año de 1981, el trabajo de Castillo Lara titulado “Curiepe, Orígenes Históricos” fue presentado a la comunidad (Castillo Lara 1981b).

Esto nos mostró varios escenarios para el análisis del pasado en relación con el presente entre los pobladores de Curiepe. En primer lugar que existe variedad en los actores que manejan los temas históricos, ofreciendo una primera organización de los relatos del pasado del pueblo a partir los grupos etarios, es decir, un criterio generacional. En segundo lugar, otro criterio que daba cuenta del nivel de participación comunitaria de los curieperos, es decir, manejo consciente de la información del origen de Curiepe dentro de las personas que liderizaron o liderizan procesos culturales, comunitarios, deportivos y religiosos en el pueblo, lo cual nos mostraba un tipo de dinámica para la cual es usada la información histórica: la de cohesión interna, y la de fortalecimiento identitario. Aquí se evidencia un uso político del pasado al servir como reconfigurador de las relaciones pasado-presente. Esto percibe a través de lo que Alonso llama el binomio ruptura –continuidad para sostener su lugar como comunidad política imaginada como pueblo de negros libres. Los testimonios hasta ahora citados muestran un discurso particular sobre la libertad, la autonomía y la resistencia, que no solo rompe con el discurso de la sociedad nacional mestiza, sino que también rompe con las nociones de pasividad y de cimarronaje que hegemonizan la visión sobre las poblaciones afrovenezolanas. Este nuevo testimonio ayudará a ilustrar estas ideas:

“En situaciones adversas Curiepe se ha refugiado en su fe y en sus expresiones simbólicas, en la música, la danza, y está tocando el tambor desde el mismo año en que se aprueba la fundación del pueblo por la corona española, y llueve, truene o relampaguee lo hace, en un momento con los realistas con Boves, en otro momento con los patriotas con Bolívar, pero manteniendo..., con Zamora, con los sucesivos gobiernos de la República, pero manteniendo lo suyo...” (TY, 2007).

De la misma forma, nos dimos cuenta que la información recolectada en los testimonios abordaba diferentes temas, los cuales fueron agrupados de acuerdo a las representaciones que los curieperos tienen sobre su origen. Es decir, encontramos que existía una selección temática de lo recordado de esa historia fundacional, que se asociaba con características que resaltaban aspectos del comportamiento actual del curiepero, de su relación con los otros y de su estado sociopolítico y económico actual. Pudimos percibir que estas representaciones aparecían en la medida que eran relevantes para dar cuenta de situaciones, por ejemplo de petición de derechos hacia alguna institución del Estado u organismo público o privado, o para recalcar aspectos identitarios locales, en una especie de uso político de la historia, para la consecución de beneficios comunitarios o para el encuentro con los vecinos de los pueblos y caseríos cercanos o de estados colindantes, así como cualquier visitante de dentro y fuera del país.

Otros de los temas recurrentes con los cuales nos topamos durante nuestra estadía fueron los relativos a la libertad alcanzada por los ancestros curieperos; Juan del Rosario Blanco como figura protagónica de los hechos fundacionales del pueblo; el paralelismo

religioso ejercido en tiempos coloniales por los ancestros de los curieperos al asumir la institucionalidad católica y establecer mecanismos propios de autonomía en este ámbito; y por último su diferenciación con otros pueblos afrovenezolanos de la región dada el origen fundacional. Pudimos derivar de esto que las interpretaciones históricas parecían asumirse de dos formas, una para darle valor al pasado histórico propiamente dicho y la otra para tomar el pasado y posicionarse en el presente con un concepto particular de comunidad afrovenezolana o negra.

CRITERIO GENERACIONAL: TERTULIA SONORA ENTRE LA HISTORIA ORAL Y LA ESCRITA

Como ya hemos dicho, la asistencia de entes externos a Curiepe con objetivos investigativos, periodísticos o académicos, es un hecho bastante familiar para sus habitantes. Existe entre ellos una especie de protocolo que coloca la relación con estos actores académicos en un constante diálogo, que va desde intercambio de preguntas, información, libros, referencias, nombres de estudiosos y de lugares, hasta interpelaciones hacia los investigadores con el propósito de guiar la búsqueda por una ruta dirigida por ellos.

En el caso de la pregunta por las identidades, encontrábamos que los curieperos vinculaban este tema con ciertos autores de la historiografía oficial, la literatura, la antropología y de disciplinas afines que han hablado sobre Curiepe. Durante los primeros meses de nuestro trabajo de campo, diversos autores claves nos fueron recomendados a fin de alcanzar un conocimiento más profundo sobre esta comunidad. Líderes de las actividades comunitarias y religiosas, ancianos apasionados de la lectura, estudiantes universitarios, liceístas y agricultores interesados en el tema, citaban obras de consulta que según sus palabras eran “obligatorias” para conocer a Curiepe.

Como vimos en el capítulo metodológico, la obra del historiador Lucas Guillermo Castillo Lara era la primera sometida a examen por las personas de la comunidad, con el fin de constatar su previa lectura. Para muchos curieperos se trataba de un antecedente que debía ser manejado por la investigadora, para luego pasar a las entrevistas en la localidad y profundizar su estudio. Trabajos publicados en épocas anteriores al realizado por Castillo Lara, eran sobre todo referidos por ancianos quienes refutaban las ideas de la fundación tal y como la exponía este historiador. Esta objeción, presentada por un sector de curieperos, se debía básicamente a lo que ellos definían como “*confusión*” entre las

fechas de 1721 y 1732 como años de fundación del pueblo,¹¹⁸ en contraste con la fecha de la abolición formal de la esclavitud en Venezuela en el año de 1854. Entre los autores citados por este sector de ancianos podemos mencionar a Pedro de Arcero y Arístides Rojas, quienes habían realizado sus investigaciones históricas entorno a la noción de folclor, el costumbrismo y los orígenes culturales venezolanos.

Los adultos y jóvenes solían citar a Juan Pablo Sojo, Fernando Madriz Galindo y Lino Blanco, curieperos de origen, conjuntamente con Juan Liscano como autores prioritarios a consultar. Luego, las referencias alcanzaban a los barloventeños Jesús "Chucho" García como un investigador y militante clave sobre el tema afrodescendiente, y Bartolomé García Moscoso por su ascendencia como profesor universitario y de educación media en la región. Alfredo Chacón le seguía por ser considerada su obra, de gran valía para la sistematización que sobre Curiepe se ha hecho en la academia y por la cercanía y el aprecio que los actuales adultos y personas mayores de la comunidad tuvieron con este antropólogo durante su investigación de campo en la década de los '60 del siglo pasado. Miguel Acosta Saignes, José Marcial Ramos Guedez y Esteban Emilio Mosonyi también eran referencia para los curieperos, sobre todo los adultos y las personas mayores; los dos últimos, por su acompañamiento en las luchas reivindicativas que por la negritud o la afrovenezolanidad han emprendido algunos líderes curieperos con ellos.

Fueron también mencionados Gabriel Acosta Márquez y Fernando Ivosky Morales, este último por el montaje teatral de la obra titulada "Capitán de Negros Libres" que dirigió en la localidad en el año de 1992.¹¹⁹ No faltaron en esta lista, autores curieperos quienes han realizado trabajos de grado, de ascenso y de maestría sobre Curiepe, o bien literatura, poesía y ensayo, estos últimos recomendados para percibir el pensar y el sentir de los curieperos a través de las letras. Finalmente, fueron citados otros tantos que han abordado aspectos más puntuales sobre las festividades de San Juan y el Niño Jesús como por ejemplo Freddy Best González. En una ocasión se me fue mostrado una copia del texto del antropólogo David Guss (Guss 2005).

Es importante mencionar que estas referencias iban acompañadas de las visiones personales que cada curiepero tenía sobre los autores, encontrándonos algunas veces con enconadas críticas sobre los modelos de producción de conocimiento en ciencias

¹¹⁸ La primera fecha corresponde al auto que otorga a los morenos libres el reconocimiento a las tierras; y la segunda corresponde a la fundación eclesiástica del pueblo. Para recordar el detalle ver el capítulo histórico de este manuscrito.

¹¹⁹ Esta obra formó parte del Sistema Regional de Teatro del Estado Miranda, específicamente del Centro de Creación Teatral de Barlovento – Curiepe, del programa de la Dirección de Cultura del Estado Miranda en el año de 1990.

sociales, críticas y/o apoyos hacia los enfoques folcloristas aplicados al estudio de las comunidades afrovenezolanas. También encontramos opiniones positivas en torno a algunas de las obras.¹²⁰ A pesar de esta diversidad de criterios, en general podemos desprender dos grandes tendencias en las opiniones de los curieperos sobre estas fuentes.

En un primer momento la diferenciación viene dada por los grupos etarios, tal y como mencionábamos. Fue significativo por ejemplo que un grupo de ancianos ponía en duda la condición de libertad de Curiepe antes de la fecha formal de abolición de la esclavitud en Venezuela; para otro sector de ancianos, constituyó una agradable novedad lo reconstruido por Castillo Lara; y finalmente un tercer sector veía corroborada la información que por tradición oral, había escuchado de sus antepasados en la reconstrucción historiográfica.

Ante la exposición de su obra “Curiepe: Orígenes Históricos” (1981b), que diera el historiador Castillo Lara en el contexto de la semana cultural del año 1981 en el pueblo, la mayoría de los ahora ancianos que entrevistamos durante el periodo de trabajo de campo entre 2006 y 2007, tenían 25 y 26 años menos de lo que tenían en esos años. Para ese momento, las fuentes historiográficas que ellos manejaban, por su puesto anteriores a la de Castillo Lara, contradecían o no hablaban de los hallazgos que el historiador presentaba. No podían por lo tanto aceptar la reconstrucción que de sus orígenes se daba, fundamentalmente por el apego a la historiografía oficial que estos tenían. Inclusive, el trabajo de Alfredo Chacón no alcanzaba a mencionar a 1721 como posible fecha de fundación, sino reafirmaba a 1732 como el año de asentamiento del poder religioso en Curiepe. Un anciano del pueblo aseveraba con fuerza su opinión sobre la imposibilidad de la condición de libertad de un grupo de negros en los primeros años del siglo XVIII. Al respecto comentaba que:

“La fundación fue en 1734, como Villa de San José de Curiepe; existen otras versiones como la de Pedro de Arcero quien dice que en 1736 fue la fundación; Aristides Rojas dice que fue en 1732 (...) 1721 es una fecha confusa, ya que no coincide con la fecha de abolición de la esclavitud y no creo en la versión de que Juan del Rosario Blanco era un negro libre...” (KN, 2003).

Para este anciano no era posible comprender la fundación del pueblo como un acto de libertad conseguido por la agencia afrodescendiente, sino más bien como un acto ejecutado por el poder republicano. A su vez, este comentaba que su aprendizaje de

¹²⁰ Destaca entre estas los trabajos de Jesús “Chucho” García y de Lucas Guillermo Castillo Lara. Las obras de divulgación también fueron objeto de valoraciones positivas, como el catálogo del patrimonio cultural de Venezuela (2005). Es importante destacar que en un principio estas valoraciones fueron hechas a la investigadora considerando su rol de actor externo vinculado a la academia; las cuales variaron hasta vincularla con familiares del pueblo.

temas históricos no surgía sólo de los libros, sino que tenía información proveniente de la historia oral que obtuvo de sus abuelos y demás ancianos de la localidad: *“Yo aprendí de los viejos porque a mí me gustaba hablar con ellos, les compraba algo y me ponía a preguntarles; así como tú”* (KN, 2003). Este intercambio le permitió contrastar las informaciones que leía, con lo que sus “viejos” le decían, como por ejemplo el lugar donde se asentó Curiepe al momento de su fundación: *“A Curiepe lo fundaron al lado del río, después lo cambiaron a donde está actualmente, porque ese terreno era muy fértil para haciendas de cacao”* (KN, 2003).

La información que los adultos manejan sobre estos temas, suele estar más apegada a los datos que el historiador Castillo Lara reconstruye en sus textos sobre Curiepe, la cual estuvo agenciada a través del trabajo de divulgación que hizo el cronista del pueblo Tomás Ponce durante la década de 1980. Entre las elaboraciones históricas hechas por el antiguo cronista en relación con los actores externos gubernamentales, encontramos que vinculó esta información con la política cultural de la gobernación de ese entonces, lo cual dio como resultado varias obras de teatro que versaban sobre la historia local de varios pueblos de Barlovento, como ya se mencionó arriba, para el caso de Curiepe fue “Capitán de Negros Libres”, de Fernando Ivoski. Es decir, en el momento de plena juventud de los ahora adultos, contrastaron la información que por tradición oral habían recibido en su niñez y adolescencia con la información que particularmente la historiografía local había publicado sobre su comunidad y con la formación académica que estaban recibiendo en las universidades.

Los birongueros que participaron en esa época en proyectos comunitarios alrededor de la problemática ecológica de la región con los curieperos, también refirieron que los datos proporcionados por la historiografía oficial fueron orientadores en las actividades emprendidas en esa época. Un destacado profesor de la zona nos decía: *“Castillo Lara escribe en su libro de la Hacienda Villegas. Te recomiendo que pases por allá y veas la Oficina Villegas, que actualmente tiene otros dueños...”* (CH, 2006).

Finalmente, los jóvenes se apropian y reactualizan la información histórica en los espacios donde se agencian actividades de orden religiosa, cultural y deportiva. Por ejemplo un joven artista y tocador nos muestra cómo para él es relevante, tanto la información bibliográfica como la que proviene de la tradición oral, la cual se enriquece y se transforma en los espacios donde hace vida cultural. En el siguiente ejemplo vemos como lo hace en un contexto internacional con africanos, específicamente a través del teatro:

“...en los libros de Castillo Lara, en Juan Pablo Sojo padre e hijo, en los de Chucho García, aparece que los dueños de la hacienda Blanco Villegas fueron a Chuspa -camino de 15 días- a

buscar 50 hombres y escogieron a los dahomeyanos. En Barlovento dominan 2 razas: Bantú y Mina o Dahomeyana. Dentro de esos 50 esclavos escogió una negra, que es la mamá de Juan del Rosario Blanco (...) En un viaje que hice con el Teatro... a México, donde compartí con delegaciones africanas, pude intercambiar con un africano que llevaba un ropaje amarillo, simbolizando las riquezas saqueadas del África. San Juan Congo fue regalado a los negros esclavos porque uno de éstos, quien era Rey de África pedía algo para adorar esos 3 días que lo dejaban libre. El español le mandó hacer un santo parecido a los negros. Éste africano mandó a colocarles cosas amarillas. Por eso la ropa amarilla del africano que conocí en México y ese príncipe africano le colocara detalles amarillos al San Juan Congo (...) (GR, 2006).

Este criterio general nos muestra la necesidad que tienen los curieperos de diferentes grupos etarios en elaborar y reelaborar los discursos históricos tanto oficiales como de la tradición oral, como parte de un proceso de revisión epistemológica desde adentro, tal y como nos advertía el líder y profesor que nos daba la bienvenida en esos primeros días de febrero de 2006, que describimos en el capítulo metodológico.

CRITERIO TEMÁTICO

Pudimos encontrar 5 grandes temas que aglutinaban los recuerdos y referencias sobre el pasado, los cuales no pueden separarse tajantemente uno del otro por lo imbricado que se encuentran, pero lo hacemos para fines analíticos: 1) las referencias a Juan del Rosario Blanco como líder del proyecto fundacional; 2) la libertad como condición adquirida por los ancestros de los curieperos o como un momento particular desde donde lo religioso adquiere sentido; 3) la legalidad de las instituciones, como un capital cultural de los ancestros curieperos que sigue caracterizándolos en la actualidad; 4) el paralelismo religioso como una forma de agenciar autonomía; y 5) lo colectivo, como las formas de organización de otrora, pero amenazadas en la actualidad.

A continuación, veamos la movilidad de las evocaciones del pasado fundacional de Curiepe, también influenciado por los distintos grupos etarios que intervienen en los momentos donde dichas representaciones se producen.

JUAN DEL ROSARIO BLANCO: ENTRE “REBELDE, ALZAO” Y “ASIMILACIONISTA”

Las variadas referencias sobre la figura de Juan del Rosario Blanco durante el año 2006, como por ejemplo la discusión sobre cómo podría haber sido el busto del capitán fundador que debía existir en el pueblo por un grupo de ancianos en La Plaza Bolívar de la comunidad, los dibujos de los niños de la escuela Juan Pablo Sojo exhibidos durante

las ceremonias en honor a San Juan Bautista en la casa de la cultura, la inauguración de la biblioteca pública con el nombre de Juan del Rosario Blanco, la referencia a la obra teatral creada en los años noventa del siglo pasado por Fernando Ivosky y su re-montaje ese año 2006 durante la celebración de la Semana Cultural antesala de San Juan Bautista, el bautizo de una de las Unidades de Batalla Electoral (UBECh) del pueblo con el nombre del capitán fundador, además de escuchar diversas conversaciones sobre él, su empresa y las consecuencias en el presente de haber tomado la decisión de haberse hecho súbdito del Rey para poder fundar a Curiepe y a su vez las opiniones de halago a través de frases que lo caracterizan como “...un negro rebelde y alzoa” (DR, 2006), por un lado, o su contraste, acusándolo de “asimilacionista” (ID, 2006) por el otro, por negociar con el Rey; nos muestra que éste personaje histórico y los procesos que llevó a cabo durante la colonia, son actuales y vívidos en Curiepe. La frase de un adulto, conductor de procesos culturales en la comunidad durante su juventud fue representativa de esto: “*por culpa de Juan del Rosario es que estamos como estamos en Curiepe*” (ID, 2006).

Las conversaciones sobre la figura del capitán fundador se daban en los momentos de algún encuentro colectivo, en espacios formales y no formales entre distintos actores curieperos, e incluso en las unidades domésticas. Las representaciones que obtuvimos sobre esta figura fueron contradictorias unas de otras, desde diferencias sobre su origen étnico, pasando por dudas acerca de su lugar de origen, sus padres, hasta cuestionamientos al proyecto fundacional que este emprendió en el siglo XVIII. Aunado a esto, el criterio generacional también marcaba una diferencia sobre los modos en qué es visto Juan del Rosario Blanco entre los curieperos.

Un anciano por ejemplo, quien manejaba información sobre el poblamiento tardío de Barlovento y en especial el de Curiepe, introducía en su relato un elemento novedoso sobre la identidad étnica del capitán fundador. Este aseveraba que “*Juan del Rosario Blanco y José Juan Tovar eran indios casiquiáres. El padre Jiménez consiguió 400 indios. Estos indios fueron invadidos por negros: la invasión demográfica de negros desde Cumaná*” (KN, 2003). De esta manera este curiepero, le confería a Juan del Rosario Blanco, características étnicas diferentes a las encontradas en los documentos oficiales de archivo y a la representación general que sobre esta figura había hallado entre los curieperos, sobre todo entre los jóvenes. Fue interesante escuchar esta versión indiada sobre Juan del Rosario Blanco, en especial por las pocas referencias al componente indígena que localizamos durante nuestra participación en la vida del curiepero.

Así mismo, nos topamos con la versión de un líder adulto, que aseveraba que “...*Juan del Rosario Blanco no era negro*” (ES, 2003). No ofrecía ningún dato que aportara otra característica sobre su ascendencia étnica pero su seguridad al respecto no deja de llamar la atención.

Una larga e intensa conversación que se produjo entre varios líderes comunitarios de manera informal justo en La Plaza Bolívar, cerca de la iglesia un día sábado de mucha concurrencia en la calle, día de velada y velorio del Niño Jesús, puede ilustrarnos cómo la figura de Juan del Rosario es uno de los referentes temáticos a los cuales se asocia la identidad del curiepero, y es la vía para evocar momentos del pasado del pueblo.

En esta conversación no se cuestionaba el origen étnico de Blanco, sino más bien la región de la diáspora africana a la cual pertenecía el capitán de milicias. En este grupo no parecía haber la duda sobre su negritud. Con mucha firmeza un educador y líder le daba origen curazoleño al miliciano y no origen “criollo” como orgullosamente defendían otros en la referida tertulia, quienes acentuaban que su origen estaba situado en las mismas tierras donde está asentado el pueblo de Curiepe en la actualidad. El educador argumentaba que Juan del Rosario Blanco había “...*huido en 1711 de Curazao y había entrado a las costas venezolanas por Coro con 30 personas, 16 hombres y 14 mujeres*” (CW, 2006). Todas estas ideas se entretrejan con conversaciones sobre varios temas, donde resaltaban también recuerdos del quehacer religioso del pueblo. Por ejemplo, uno de los participantes contaba que cuando niño, más o menos de 10 años de edad, iba de casa en casa recogiendo la limosna del Santísimo Sacramento todos los jueves y los domingos. La gente le pedía que pasara la imagen del Santísimo por la zona del cuerpo que estaba enferma y él lo hacía sin problema. Su relato se entremezclaba entre orgullo y cierta risa, como si lo estuviese relatando desde la picardía infantil, pero sin negar su fe, o más bien podríamos decir, desde su fe en la tradición del pueblo. Enfatizaba el poder que poseía la organización religiosa sobre las ceremonias del pueblo, diciendo que quien lo “...*mandaba [a él] era la cofradía*” (ID, 2006) y no el sacerdote, destacando la ausencia del párroco en la petición de la limosna, mientras llevaba al Santísimo Sacramento sobre una bandera. Contaba que la frase que acompañaba ese acto de fe era: “*Alabanzas al Santísimo*” (ID, 2006); a lo cual uno de los asistentes en la conversación, de mayor edad le respondió que dicha frase se usaba cuando el Santísimo no tenía cofradía, que luego fue sustituida por otra frase que reza lo siguiente: “*Por la cura del Santísimo*” (BM, 2006).

Aparentemente no parecía tener mucha relación la descripción que sobre el Santísimo Sacramento se hacía y las frases que acompañaban el acto ritual del niño de 10 años con Juan del Rosario Blanco y menos con el proceso de fundación del pueblo,

hasta que otro de los ancianos de manera muy firme mostró el vínculo. Esta diferencia de las frases rituales obedecía a los cambios jurídicos que había sufrido la organización de los fieles ante la imagen del Santísimo Sacramento del Altar, la cual se establecida a partir del momento en que Curiepe se había hecho de los derechos a tener una institución religiosa como esa en el año de 1817. Para este anciano era importante evocar nuevamente ante los adultos y los jóvenes que allí se encontraban, el viaje de un grupo de curieperos a España, con el dinero necesario para hacerse cófrades de una de las figuras más importantes del catolicismo.

Por otro lado, resultó interesante también, una conversación que sostuvimos en el sector La Capilla. Sorpresivamente, un agricultor se acerca sigilosamente y me dice en voz baja una especie de secreto, paralelamente al desarrollo de la conversación con los otros participantes del mencionado sector. Para el momento en que se devela esta especie de “secreto”, estábamos conversando sobre la figura del capitán de milicias, específicamente sobre la identidad de su padre. La mayoría de los curieperos tiende a estar de acuerdo con la idea inferida del texto de Castillo Lara, que relaciona a Blanco con el dueño de la hacienda de la familia Blanco-Villegas, es decir, se deduce del texto que el padre de Juan del Rosario Blanco es Don Alejandro Blanco-Villegas. Sin embargo, y para nuestra sorpresa, este agricultor tenía otra versión de la paternidad de Juan del Rosario, al parecer no muy bien acogida por el resto de la comunidad dada la forma como nos fue contada: “*Juan del Rosario Blanco es hijo de Doña Catalina Blanco de Villegas*” (BM, 2003), fue la frase emitida en voz baja para indicar que la madre de Juan del Rosario Blanco era la esposa mantuana del dueño de la hacienda. Se revelaba ahora otro cuestionamiento sobre el origen del Capitán fundador, tanto su posible origen indígena, como la no caracterización como negro, o su posible nacimiento en el Caribe Insular, específicamente en la isla de Curazao, ahora parecía existir la posibilidad, al menos en las representaciones de este agricultor, que la madre de Juan del Rosario Blanco no haya sido una esclavizada, sino más bien la mujer blanca, dueña de las tierras, con un negro, dado su condición de moreno.

Estos aspectos subjetivos que sobre los recuerdos del capitán fundador se producen en Curiepe, nos muestran cómo son las prácticas de significación y reproducción de la memoria social en Curiepe. ¿Por qué se seleccionan aspectos como la etnicidad y la raza, la ascendencia y el origen de Juan del Rosario Blanco para ser recobrados? ¿Por qué los curieperos no están satisfechos con la versión de la historiografía oficial que da por sentado que es un moreno criollo hijo de padre de la hacienda? Sostenemos que el papel de la memoria social producida en comunidades políticas locales como Curiepe, es la de servir como un mecanismo de ruptura ante la producción de tropos étnicos, raciales y de

género homogeneizantes de los discursos sobre la afrodescendencia en general y sobre los discursos que el Estado-nacional crea sobre estas poblaciones.

Las capacidades que fueron desarrolladas por el fundador de Curiepe, tales como leer y escribir, no comunes dentro de la población descendiente de africanos, parecen ser las características que permiten crear sospechas sobre el origen de cualquiera de sus padres. Castillo Lara nunca asevera el vínculo filial entre él y la familia Blanco-Villegas, pero puede inferirse que es producto de una relación entre una esclavizada y el dueño de la hacienda. La otra posibilidad existente: ser hijo de la mantuana con un esclavizado, parece menos factible de inferir del texto histórico y dentro de la lógica de la mayoría de los relatos sobre esclavitud que se tienen, así como dentro de la mayoría de los curieperos; sin embargo, este agricultor evocaba la posibilidad, y más interesante aún lo hacía en el contexto del secreto y la intriga. Tal aseveración la hacía mientras un líder comunitario, que participaba en la conversación recalca lo contrario: “...*en Birongo había una hacienda que era de Don Alejandro Blanco de Villegas, padre de Juan del Rosario Blanco...*” (ES, 2003).

En todo caso, la idea de la genealogía de Juan del Rosario Blanco y un posible parentesco por la línea paterna o incluso materna, su indianidad, el cuestionamiento a su criollidad o su adosamiento como curazoleño, hace que la figura del fundador esté en constante reinterpretación y resignificación para los habitantes de Curiepe. Continuamente se jerarquizan selectivamente relatos sobre él y sobre el proceso histórico, para darle sentido al conglomerado social que fue y que es Curiepe, en consonancia con el discurso de inclusión de la diferencia que sostiene la política de identidad del Estado-nacional actual. Quizá esto responde a que las representaciones del pasado local de Curiepe están revalorizándose, transformándose, jerarquizándose en función de la lógica inclusiva de una nación multiétnica y pluricultural.

Ahora bien, volviendo a nuestra conversación de La Plaza, la mañana de ese concurrido sábado, mientras la aclaratoria sobre las formas rituales del Santísimo Sacramento ocurría, un agricultor atravesaba La Plaza cerca de la rueda de las personas que tertuliaban sobre estos temas, con un objetivo: recordarles que la velada/velorio programada para ese sábado estaba en plena ejecución en una de las casas cercanas. Solo esto fue suficiente para discutir nuevamente sobre el tema religioso, esta vez, sobre los costos a los cuales había ascendido hacer una ofrenda de ese tipo al Niño Jesús, en contraste con la “verdadera” expresión de fe.

Ahora bien, pudimos encontrar también críticas al proyecto fundacional de Juan del Rosario Blanco, las cuales vimos insertadas en las discusiones que los curieperos

sostenían para organizar actividades religiosas, culturales, políticas y deportivas en el pueblo. Por ejemplo, en reunión de uno de los grupos que hace vida en la comunidad para canalizar procesos educativos y control sobre las ceremonias religiosas, especialmente las referidas a San Juan Bautista, surgió el cuestionamiento hacia el capitán de milicias por parte de uno de los integrantes de la organización cultural y comunitaria (OCC). Este curiepero argumentaba que el estado actual, socioeconómicamente hablando de Curiepe, se lo debían precisamente al “*pacto*” (ID, 2006) que otrora había realizado Juan del Rosario Blanco con la corona española, lo que implica una especie de “*traición*” (ID, 2006) al pueblo, puesto que los ancestros de los curieperos se condicionaron al Rey y a los blancos criollos. La cadena de argumentos de este líder cultural se organizaba a partir del diagnóstico que los integrantes hacían sobre el nivel socioeconómico de la población y el estado actual de las ceremonias en honor a San Juan Bautista. Se quejaba del poco control que sobre esta tiene la propia comunidad, dando pie a, por ejemplo, la intervención desmedida de las empresas de venta de licor y bebidas gaseosas, de un turismo mal conducido, tergiversaciones de la tradición, entre otras, como ejemplos de un comportamiento sumiso del curiepero actual, tal y como se “*vendió*” (ID, 2006) Juan del Rosario Blanco en el siglo XVIII.

Otros asistentes en la reunión refutaban acaloradamente tal argumento diciendo exactamente lo contrario, y engalanando la gesta de este grupo de milicianos negros durante casi todo el siglo XVIII. En el relato que sigue se resaltaba las razones por las cuales Juan el Rosario Blanco se había “aliado” con la Corona Española:

“... la gracia de Juan del Rosario Blanco estuvo en el hecho de que este aprovechó las contradicciones los blancos criollos y la corona. Juan del Rosario Blanco se pone en contra de los mantuanos. Al final Juan del Rosario Blanco defendió a la Corona, ya que quien llevaba el látigo era el mantuano. La Corona se convierte en un aliado para Juan del Rosario Blanco...” (DN, 2006).

Los más jóvenes tendían a seguir este último argumento y resaltaban la proeza del capitán fundador. La siguiente conversación la sostuvimos con un joven muy comprometido con las actividades religiosas durante las festividades de San Juan en el año 2003, y nos muestra como para él se trató de una acción comprometida:

“A Juan del Rosario Blanco se le metió entre ceja y ceja la libertad. Transitó por el Cabildo, por la Corona y le aprobaron la fundación. Lo que convierte a Curiepe como el 1er pueblo latinoamericano fundado por negros libres. Los días 24 -yo no me calo más éste sometimiento-. Se volaban pa’ la montaña, cumbe o quilombo. Fue nombrado por su forma de escribir, de redactar. Fue vívido, lo hacían por su experiencia propia. Fue como Ezequiel Zamora. Aprovechaban el 24 de junio -yo me voy de aquí porque no aguanto ésta represión- (...) los negros que se escapaban de las islas Antillas a la Provincia de Caracas” (ES, 2003).

Denotando con este relato, no precisamente una traición sino una hazaña de gran astucia que hizo puntear a Curiepe con una característica particular no sólo en el contexto imperial español, sino a nivel de la región caribeña.

El líder comunitario que inició la discusión, a pesar de que estaba poniendo en cuestión el carácter liberador del proyecto fundacional, por el vasallaje de Juan del Rosario, la aparente traición al pueblo y en consecuencia su entrega, estaba al mismo tiempo construyendo y produciendo colectivamente un discurso y un imaginario de distinción interna de la comunidad, el cual además hacía presente al analizar el estado actual de cosas que suceden en la comunidad a la luz de las acciones del pasado. De alguna manera la conversación que entre estos líderes se desarrollaba, producía un relato del pasado contra-hegemónico y categorías sociales de distinción afrovenezolana de la comunidad política y libre de Curiepe, pues su argumento era rebatido con la idea contraria de que fue más bien un hecho liberador, una estrategia llevada a cabo con mucha astucia para mantenerse como curieperos hasta los actuales momentos. Este líder estaba resaltando “los olvidos” que dentro del pueblo se tienen de la propia historia fundacional, como por ejemplo el vasallaje al Rey y las condiciones que ello implicó entre los otros sectores subordinados.

Caracterizaciones negativas hacia Juan del Rosario Blanco también las escuchamos en una reunión entre líderes culturales quienes reflexionaban acerca de los temas que debían formar parte de la agenda de la Semana Cultural del año 2006. Había quienes sentían que tales críticas constituían el insulto más grande dado al fundador de Curiepe, que alcanzaban a desconocer su origen curiepero, como lo mencionó uno de los asistentes, quien decía que Juan del Rosario Blanco “...fundó a Curiepe pero él no era Curiepero...” (ID, 2006); eso se complementaba con varios testimonios que oscilaban desde desconocer la existencia de éste personaje, pasando por dudar sobre el proyecto que se decía había logrado, hasta negar sus existencia: “Juan del Rosario Blanco no existe” (BH, 2003); un viejo tocador nos decía: “No conozco la historia de Juan del Rosario Blanco” (JS, 2003); y conversando con barloventeños vecinos de Curiepe, un líder comunitario interesado en temas de historia nos comentaba sobre sus investigaciones hechas en la localidad, denotando su asombro al preguntarle sobre el capitán fundador, a lo cual le respondían: “Juan del Rosario Blanco no era de Curiepe porque era muy sagaz e inteligente...” (CH, 2006).

En fin, estos testimonios nos hacen sostener que las memorias que actualmente se producen en Curiepe sobre su pasado colonial y postcolonial permiten legitimar, reproducir y o crear nuevas jerarquías étnicas, de clases, en consonancia con sus

realidades actuales y con los discursos producidos por el Estado en tanto aluden a la reivindicación e inclusión de los sectores de origen africano en Venezuela.

LA LIBERTAD

El testimonio de un viejo agricultor, quien considera que su línea familiar es directa de familias africanas en Curiepe, nos describía cómo funcionó la lógica de la compra de la libertad realizada en colectivo, la cual fue muy practicada por la población esclavizada desde la figura económica de la arboledilla, el conuco o la haciendilla:

“...mi papá contaba que sus papás le contaban que Curiepe era el 1er pueblo de negros libres de Venezuela. (...) ese negro se hizo libre, él, pagó 200 pesos y compró la libertad. Trabajaba los días domingos que era el único día libre que tenía. Después ayudó a 4 negros más para que se hicieran libres también; los ayudó a pagar su libertad. Después que quedó libre trabajaba la semana completa para ayudar a los 4, y luego trabajaban 2 y ayudaban a los 3 que quedaron y así sucesivamente. Seguramente con ayuda de un español hicieron su petición al Rey para que cediera un espacio del Valle de Curiepe”. (EC, 2006).

Aunque el agricultor nunca mencionó el nombre de Juan del Rosario Blanco, este relato caracteriza muy bien el proyecto colectivo emprendido por los ancestros de los curieperos, donde se garantizó que distintos hombres y mujeres en distintas condiciones de existencia (esclavizados, cimarrones y negros libres) alcanzaran un estatus de legalidad colectiva para la época. Además resalta las alianzas entre blancos y negros para dar pie a la legalidad de la acción ante las autoridades reales.

Vemos establecido un diálogo entre la tradición oral y la historiografía oficial delineando un discurso identitario de agencia y de libertad entre los curieperos.

LA LEGALIDAD

Los adultos encuentran en la reconstrucción histórica hecha por Castillo Lara, en especial en el procedimiento seguido por los fundadores para lograr su objetivo, la explicación a comportamientos contemporáneos de los curieperos. Ejemplo, el apego que a las leyes estos procuran y a las normas organizacionales, locales, regionales y estatales, así como la aceptación de la institucionalidad. De la misma manera que en otrora Juan del Rosario Blanco se basaba en la legislación oficial para pedir ciertos derechos, en la actualidad algunos curieperos ven que su necesidad de asumir la membresía, la incorporación y la inclusión de ellos como sujetos de derechos en planes y

políticas locales, regionales y nacionales, es una herencia que proviene del siglo XVIII. Esta líder comunitaria nos los resalta de la siguiente manera:

“Juan del Rosario Blanco parte de una ley que plantea que hay que fundar pueblos de negros libres. Eso explica lo leguleyo que somos los curieperos”. (DN, 2006).

Esta frase parece dar continuidad a una manera de ser del curiepero que se inscribió en 1721, donde el conocimiento de las leyes, su adopción y luego su manejo según las necesidades propias, parecen ser características que han transversalizado los mecanismos de incorporación de los curieperos a la sociedad envolvente desde el siglo XVIII.

Por su parte, los más jóvenes también parecen actualizar estas representaciones sobre la legalidad que se tienen en Curiepe y parecen ejercer esta relación ante un ente que podemos considerar árbitro entre las relaciones entre los propios curieperos. Nos referimos a las organizaciones religiosas como las sociedades, cofradías o hermandades. Un grupo de jóvenes, organizados tras el objetivo de constituir una nueva sociedad religiosa en Curiepe, hacen notoria su preocupación sobre la legalidad de ésta en el marco de una de sus reuniones mantenidas durante el año 2007. El punto principal que los congregó aquel mes de enero de 2007 fue el registro de la Sociedad ante la notaría pública, así como sus estatutos. Tras la discusión sobre la pertinencia del registro para el funcionamiento “correcto” de la sociedad, de la validación de las reglas internas que les permitiría una buena convivencia y la validación en el pueblo, una de las jóvenes asistentes recalca este requisito administrativo como el garante de llevar a la vida pública a la novata sociedad religiosa. Enfatizaba: *“Esta sociedad existe para nosotros, pero no para la luz pública” (ZX, 2007)*. Para ella, como para muchos de los miembros de la joven sociedad, era un problema que debía ser solventado lo más pronto posible, resumiendo en esa frase la necesidad de todos, de efectuar el registro y de llevar los estatutos que los regían internamente a rango de “ley” por la administración del Estado nacional. Así mismo, encontramos que entorno a la figura del Niño Jesús de Curiepe, esta tendencia a la “legalidad” se expresa muy bien. La figura del mayordomo por ejemplo, nos mostraba con orgullo el permiso obtenido por parte de las autoridades municipales para que la imagen del Niño Jesús de Curiepe hiciera el acostumbrado peregrinaje por los pueblos de la costa.

PARALELISMO RELIGIOSO: AUTONOMÍA CULTURAL DESDE LA LÓGICA DEL NEGRO LIBRE

Las estatuas o íconos religiosos, las sociedades, cofradías o hermandades, los libros donde se asientan los actos que sus miembros realizan, los objetos que poseen las imágenes, pero también, y de un modo muy sustancial, las relaciones socioculturales que

se propician dentro y a propósito de las ceremonias y eventos religiosos-festivos, son los sitios privilegiados donde reside la memoria social en Curiepe. El espacio de autonomía que propinó la creación de formas de organización espontaneas para el ejercicio de la fe desligadas de la iglesia, o la consolidación de sociedades, hermandades o cofradías religiosas articuladas pero no dependientes en su totalidad de la institucionalidad católica, ofrecen en sí mismas un relato del pasado, que se presenta de manera continua en Curiepe.

“Aquí los santos son independientes a la iglesia. La casa de jueves y viernes¹²¹ antiguamente era de bahareque y hace 10 años se hizo la actual. El padre tiene que seguir la tradición del pueblo. En Tacarigua es igual, los santos tienen su casa; en cambio en Caucagua, los santos están en la iglesia. El Niño Jesús de Curiepe tiene una casa, la de Altagracia; vive en la iglesia por seguridad. San Isidro, 17 de mayo, vive en la casa de Lunes Santo. Esta casa está después de la Casa de la Cultura. Antes había muchos santos, pero los sacaron de la iglesia. San Pedro la tiene Rafael Díaz. Santa Ifigenia, la tiene Alicia Mendible. La Virgen de la Soledad la tiene Rafael Díaz... La Cofradía del Santísimo Sacramento de Curiepe fue la Ira de Venezuela, la de Coro fue la 2da y la de Caracas, fue la 3era” (JH, 2006).

La frase: *“El padre tiene que seguir la tradición del pueblo”* (JH, 2006) es clave para ilustrar cuánto y cómo delinear las referencias sobre su pasado los curieperos. El sacerdote debe reconocer y aceptar que existe una forma dilatada de hacer las cosas en la localidad y es allí precisamente donde radica la pugna entre ambos actores. Curieperos y sacerdote se disputan constantemente formas de hacer (prioridades entre velorios y misas por ejemplo), nociones de espacio y de tiempo litúrgico y sagrado (tiempo de veneración en el templo versus tiempo y espacio de veneración en peregrinajes, *encierros*, etc.), verdad ritual (la preponderancia de unas imágenes por otras, contrariando el dogma católico por ejemplo), y jerarquía de actores (la autoridad del sacerdote versus la autoridad del mayordomo del Niño Jesús por ejemplo). Esta disputa hace que los recuerdos de “cómo se hacía antes” se evoquen constantemente y se actualicen en el presente para poder articular con la institucionalidad católica.

Las cofradías, sociedades y hermandades religiosas en Curiepe poseen un cuerpo directivo que toma decisiones autónomamente sobre las formas que van a adquirir las ceremonias religiosas, los modos de organización interna, mecanismos de inclusión y exclusión de sus miembros, la administración de la limosna que se obtiene de los devotos, etc., aspectos que, sin embargo, intentan estar en armonía con la dinámica eclesial de la parroquia y sobre todo con las formas de guiar la fe por parte del sacerdote. Es decir, aunque el paralelismo religioso existe en Curiepe, y una de sus expresiones más importantes es el ejercicio de autonomía, no se puede hablar de una

¹²¹ Se hace referencia a la Gran Sociedad Católica Apostólica y Romana de Jueves y Viernes Santos de la Semana Mayor de Curiepe.

separación radical entre estas dos instancias, sino más bien de procesos de “negociación” entre ellas, que permiten su con-vivencia, como en otrora funcionó.

Por ejemplo, vamos a transcribir un fragmento de una carta que envía una generación de líderes curieperos en el año de 1981 al Obispo de la Diócesis de los Teques, el Monseñor Pio Bello con el fin restituir *la ida del Niño Jesús* a La Sabana. Esta generación precedió, sin lograr el objetivo, a los jóvenes que en el año 2010 si pudieron restituir la peregrinación. Conocemos de la existencia de esta carta debido a que se nos fue referenciada por una curiepera que participó en “la comisión” creada en esa oportunidad para lograr nuevamente la conexión de Curiepe con La Sabana a través del Niño Jesús. Nos interesa en especial, mostrar cómo tratan de hacerle explícito al Monseñor la forma particular, y también válida, de homenajear como curieperos al Niño Jesús:

“Ojalá, Monseñor, hubiese tenido Ud. La oportunidad de ver alguna casa donde se velaba al Niño como a veces llegaban personas calladitas, se acercaban cuánto podían a la imagen y mirándola calladitas lloraban pidiéndole algún favor. Todos respetábamos estos momentos. Cuando esta persona se calmaba, se quitaba de allí y sus amigos más allegados y los dueños de la casa se le acercaban para consolarle del algún modo. Y oía Ud. decirles más o menos lo mismo: no te preocupes, pídele con fervor que El Niño te va a ayudar: Cristo tiene que oírte, y más luego podía Ud. oír a esa misma persona que antes lloraba: No me puedo ir sin cantarle un aguinaldito al Niño (Sin haber ingerido alcohol, se lo juramos)” (Curiepe 1981).

Esta carta empieza invitando al Obispo a una reunión en Curiepe para tratar el tema de la peregrinación y además se le extiende la invitación a participar en un velorio de *El Niño* para que viva en carne propia cómo es la forma de profesar la fe. La carta lo precisa muy bien:

“Delante de esta imagen nosotros le rezamos porque ahora Dios nos oye mejor; pero también tenemos que cantarle en voz alta y con mucha alegría todo lo que sentimos, porque si no lo haces así nos parece una falta de cortesía, de amabilidad, de hospitalidad para con Jesús. Y los aguinaldos, y las fulías, y las décimas, las cantamos con tamborcitos, furrucos, cuatro, guitarra, maracas y charrasca, porque creemos que con nuestra alegría él también se alegra. Y no podemos entender que nuestra música es más bien bulla que irrespeta al Santísimo Sacramento, como no los dice el padre Alfonso” (Curiepe 1981).

Esta relación “necesaria” produce tensiones constantes entre los curieperos y el sacerdote de la localidad, donde se ponen en juego el alcance que cada actor tiene en la toma de decisiones sobre las ceremonias y las imágenes religiosas del pueblo. Ambas partes –organizaciones religiosas e iglesia- poseen una participación que depende de las interacciones entre estas, las cuales para alcanzar el éxito deben garantizar entre otras cosas, respeto para no sobrepasarse en la injerencia de cada uno, cumplimiento de los

acuerdos, respecto de las lógicas internas de expresión de fe asociadas a cada santo o icono religioso, etc.

Una de las principales preocupaciones del curiepero radica en la legitimidad espiritual que ofrece la iglesia católica a las diversas ceremonias religiosas que ellos realizan, las cuales están vinculadas en su mayoría con los mandamientos u otros ritos de la liturgia católica. Los bautizos, confirmaciones, primeras comuniones, matrimonios, extremaunción, misas, rosarios y bendiciones de imágenes, están asociados a ceremonias religiosas no oficiadas por la iglesia católica directamente, las cuales se administran desde este paralelismo religioso al cual hemos estado haciendo referencia. Por ejemplo los velorios están precedidos de misas o de rosarios; la mayoría de las personas que participan de una sociedad religiosa al menos han realizado el sacramento del bautismo; la mayoría de los curieperos considera necesario que en el cuerpo de los difuntos debe entrar al templo para recibir la bendiciones del párroco antes de la inhumación; las imágenes o iconos religiosos deben recibir la bendición del sacerdote en una misa, entre otros.

La petición del bautismo de la imagen de San Juan Congo por parte de los habitantes del sector La Capilla, nos ilustra muy bien el último ejemplo. En el año de 2009 los representantes de la recién formada Sociedad de San Juan Congo solicitan una misa en honor a la réplica de la imagen de San Juan Congo que ellos tienen en su sector, con el propósito de que sea bendecida. El párroco en ejercicio formal de la Parroquia Altagracia –con más de 30 años- se encontraba fuera del país, cumpliendo compromisos familiares, por lo cual la solicitud la elevan a un sacerdote que suplía las funciones del cura párroco. La misa se organizó fuera de la iglesia, específicamente en la calle donde se realiza el velorio del “conguito” el sábado siguiente al 24 de junio. Los capilleros reunidos, algunos vestidos con camisas de flores y colores vistosos, tal cual usan durante la celebración en honor a este santo en el mes de junio, se encontraban muy contentos de haber logrado realizar la ceremonia. El sacerdote, durante el sermón, dejó ver su incertidumbre ante la situación, la cual estaba dentro de las normas eclesiásticas católicas, pero que él intuía que no. Sus palabras reconocían las expresiones de fe de los curieperos y celebraba la participación de todo un sector en el sacramento de la misa; sin embargo, al mismo tiempo sus palabras advertían de los peligros de la brujería, de las malas acciones y del cuidado de escoger un camino distinto al de Dios. El sacerdote no sabía exactamente que estaba ocurriendo, pero podía advertir que si la bendición no había ocurrido antes, obedecía a unas razones que les eran desconocidas. Él era el único que no sabía que el sacerdote de Curiepe no permitía la entrada a la iglesia de la imagen de “San Juan Congo” porque ésta la esculpieron con pene. A pesar de eso, estaba allí, oficiando una misa en el Sector La Capilla para bendecir la réplica del “Congo”, luego de

haber sido convencido por las palabras insistentes, muy respetuosas y cargadas de fe de los capilleros, quienes repetían: “...*padre, nosotros sólo queremos que nos los bendiga*”.

Ciertamente no pasaba nada, no se trataba de brujería, ni de magia negra o de ninguna de las sospechas que al novato cura le pudieron haber pasado por la cabeza, se trataba sólo de poder legitimar el paralelismo religioso característico de los curieperos y los lazos comunicantes entre ambas instancias de poder. Los curieperos procuraban administrar y oficiar una ceremonia en nombre de San Juan Congo con características propias, con un discurso histórico propio, en un lugar diferente a la iglesia y sin la injerencia del cura párroco, como sucede con la imagen de San Juan Bautista los 24 de junio.

Creemos que con la figura de Jesús se estableció el paralelismo religioso del cual habla Juan Pablo Sojo, comenzando con la cofradía del Santísimo Sacramento, la Sociedad de Nuestra Señora de Altagracia; pasando por todas las sociedades que conforman la Semana Santa y la recién cuestionada y extinta sociedad del Niño Jesús de Curiepe. Para el caso de San Juan al parecer no fue necesario equipararse desde tiempos coloniales con los criollos desde esta misma lógica de las organizaciones religiosas; al parecer los curieperos comprendieron la centralidad del ícono de Jesús, y desde éste iniciaron el paralelismo religioso, que luego se extendió hacia otros íconos. San Juan se fusionó con elementos asociados a la libertad, relato entronizado desde la segunda década del siglo XX con los trabajos de Juan Liscano, Isabel Arentz, Luis Felipe Ramón y Rivera, Rafael Strauss y hasta el mismo Juan Pablo Sojo, entre otros (Aretz 1969; Sojo Cardozo 1986; Sojo 1943; 1986) conseguida por ellos mismos, por lo cual crearon un ícono propio.

En fin, los significados que se reelaboran de los procesos históricos asociados a la organización religiosa y la intervención de la institucionalidad católica en la vida cotidiana del Curiepero, tienen su referente en la necesidad que los curieperos tuvieron de dejar que la iglesia formara parte de su mundo de la vida, para poder hacerse parte del sistema, pero a la vez, recobran modos de agenciar la fe y las relaciones con el poder impuesto a partir de la creación de una institucionalidad paralela que sigue creándose en Curiepe.

Ahora bien, veamos un ejemplo más para visualizar cómo desde la memoria social se construyen argumentos que justifican la creación de un paralelismo religioso. Para ello retomemos algunas ideas sobre la imagen de San Juan Congo a la luz de la premisa del paralelismo religioso. La imagen del “conguito” no ha estado a la disposición de los curieperos de manera continua como lo ha estado la imagen de San Juan Bautista, que en

palabras de los propios curieperos esta nunca ha dejado de salir a su celebración en junio. De manera diferenciada, la familia custodia de la imagen se ha reservado el préstamo de esta al sector La Capilla para ofrendarle homenajes. A pesar de ello, la celebración se ha dado, unas veces con la imagen de San Juan Bautista (la que llaman también *El San Juan del Pueblo*) y otras veces con la imagen de San Juan Bautista de la reciente Sociedad de San Juan Bautista del Sector Guaicalaguna llamada *Sanjuancito*. La sustitución de una imagen por otra, sin aparente contradicción, puede estar apuntando a un paralelismo entre las dos imágenes que tiene dos sentidos. Uno dirigido hacia la fe y la otra hacia la administración de lo religioso como hemos dicho en esta sección.

Se parte del principio que son diferentes imágenes, que provienen de distintas voluntades (la de europeos y la de afroamericanos), que su forma es distinta: con o sin pene, pero sin embargo, una puede ocupar el lugar de la otra sin alterar los procesos asociados a éstos: la ceremonia en su sentido estricto: baile, canto, toque, estructura de las veladas o velorios, forma de adornarlo, etc. Es decir, que aunque el objeto materializado de la fe cambia, que en este caso es la estatua, se accede a la fe de la misma forma, pero el relato que evoca es distinto. Allí es donde las representaciones del pasado asociadas a la afrodescendencia, a la agencia de los ancestros de los curieperos emergen para ofrecer una narrativa distinta a la que se asocia a la ceremonia que tiene un lugar y tiempo distinto al del “Congo”. En este sentido encontramos que las versiones en torno al origen de la imagen de San Juan Congo, aunque son pocas, son variadas, pero guardan en común la certeza de que esta fue encargada por un curiepero, lo que nos permite ver cómo funciona la autonomía cultural y el paralelismo institucional en materia religiosa en Curiepe, en este caso, el Congo se percibe como aglutinador de lo afro y la capacidad de crear y gestionar instituciones propias.

Para concluir con esta idea, creemos que para el curiepero existe un valor sustancial en la institucionalidad –sea esta oficial o paralela- para reafirmar el sentido de la inclusión social y contar con los beneficios que por derecho tiene, para ejercer autonomía y para mediar conflictos, tanto los internos como los externos. Existen las sociedades religiosas que median las relaciones entre el pueblo, las familias cuidadoras y las imágenes. Esto evita conflicto de intereses, aunque existe la posibilidad de que se creen otros, pero siempre existe la búsqueda institucionalizada de la solución de la querrela, que se resuelve por tradición histórica. Es un juego de poder, el cual está repartido en distintos actores: el pueblo, las sociedades religiosas, los custodios, los grupos culturales, la iglesia, el padre, las amistades, el Estado, etc. Esto garantiza un resguardo más democrático de las imágenes, de la celebración de las ceremonias y eventos religiosos-festivos y de las relaciones religiosas.

LO COLECTIVO... NOCIÓN DE PUEBLO COMO PROYECTO

Hay una multiplicidad de sitios donde reside la memoria en Curiepe, anteriormente hablábamos del ámbito procesual, narrativo, corporal y simbólico. En este apartado resaltaremos los sitios materiales donde reside el relato sobre el pasado, el cual es constantemente reactualizado por las generaciones nuevas, apelando a formas de organización social que ya poco se ven, y que están asociadas a la herencia cultural que dejó el siglo XVIII en la localidad. El siguiente comentario lo ilustra:

“Muchos de los últimos cultivos de la gente que tiene cultivos en estas tierras de aquí de Curiepe, empezó a dejarlas a través de ese arrase. Eso que se había sembrado en la época colonial con Juan del Rosario... compartir..., de establecer ese vínculo amigable porque estamos trabajando para una sola cosa, y bajo una sola cosa, y bajo un mismo objetivo que es fundar un pueblo, y ven en esa fundación de ese objetivo de ese pueblo lo fundamos con Nicomedes Blanco, pero además ese mismo objetivo nos dio para fundar la iglesia de Curiepe, que también fue hecha por el mismo pueblo, y nos dio para fundar la Casa de la Cultura que también la hizo el mismo pueblo, y nos dio para fundar por ejemplo el Museo Lino Blanco ¡que también lo hizo el mismo pueblo!; hoy en día se disipa, hoy en día el pueblo te dice “no, ya va que lo haga el gobierno no lo voy hacer yo, eso lo tiene que hacer es el gobierno, eso no lo voy hacer yo ¿por qué lo voy hacer yo?, el gobierno que se ocupe de eso”, ya eso se ha perdido en el tiempo” (BN, 2012).

El conuco, la iglesia, La Casa de la Cultura, el Museo Lino Blanco son unas cuantas de las estructuras materiales que son producto del trabajo colectivo de los curieperos. El curiepero citado anteriormente apela al legado fundacional de Juan del Rosario Blanco para alertar cómo están amenazados por la lógica asistencial del Estado nacional. Su representación del proyecto del capitán fundador es aquella donde una práctica que unía al pueblo hasta finales del siglo pasado: *“el compartir”*, como él lo llama. La vieja generación se enorgullece de haber construido la casa de la cultura, luego de la donación del terreno por parte de un querido Dr. de la comunidad, el Dr. Felipe Martín Piñate y del dinero que restó de la celebración de una fiesta de carnaval. Muchos curieperos piensan que el haber construido de esa manera la Casa de la Cultura, les adjudica autonomía total sobre la estructura. Fue interesante escuchar estos relatos, evocados varias veces por varios curieperos durante nuestra estadía a propósito de los cambios que, en el año 2002, hiciera la gobernación del estado, a la Casa de la Cultura para su remodelación. La queja denotaba que la autonomía que ya tenían sobre la edificación y las actividades que allí se hacen se había socavado por la intervención de la gobernación del estado. La autonomía fue percibida de manera menoscabada, dejó de ser total, lo que se tradujo en lo que el curiepero de la cita anterior describe, en una especie de desidia en el cuidado hacia la edificación; y en contradicciones a lo interno del pueblo por la administración de esta, como por ejemplo si debía ser un líder de la comunidad elegido por esta, o un líder de la comunidad elegido por la gobernación.

Así como hemos visto que la resignificación del pasado ha servido para cohesionar internamente a los curieperos, o para fortalecer referentes particulares sobre sus identidades locales y respecto a la afrovenezolanidad, vemos en este caso, que la referencia al pasado se usa para denunciar cambios culturales producidos por los procesos de reconfiguración de las políticas culturales de los Estados nacionales. En este caso el esfuerzo colectivo y colaborativo de Juan del Rosario Blanco y sus compañeros materializado en la fundación del pueblo, se vuelve un recuerdo predominante para este líder curiepero, quien lo usa para denunciar dificultades de orden económico que la comunidad está experimentado sobre la base de quiénes son.

CRITERIO DE PARTICIPACIÓN COMUNITARIA

Si se mira con detalle la *Tabla I. Eventos Religiosos-Festivos Celebrados en Curiepe. 2006-2007*, incluida en el capítulo anterior, se podrá notar no sólo la participación religiosa de los curieperos en la celebración de algún ícono o imagen, sino en diversas actividades preparatorias y posteriores a los momentos de conmemoración. A continuación un extracto de la mencionada tabla, donde solamente mostraremos las actividades de esta naturaleza que pudimos asistir, estando conscientes que se dieron otras, como por ejemplo, todas las reuniones preparatorias de las Fiestas Patronales del pueblo acaecidas los meses anteriores a diciembre por no tener acceso a ellas. Así mismo no se reflejan otras actividades asociadas a eventos deportivos y culturales que se solaparon en tiempo, o aquellas que no consideramos relevante para este estudio.

Tabla
II. Extracto de los eventos religiosos-festivos realizados entre 2006-2007

Mes	Eventos Religiosos-Festivos
Febrero	Reuniones de las organizaciones culturales y deportivas: Centro Cultural y Deportivo Curiepe (CCyDC)
Marzo	Reuniones de las sociedades de Semana Santa Reuniones de las organizaciones culturales y deportivas: Centro Cultural y Deportivo Curiepe (CCyDC); Asociación Civil Curiepe Somos Todos (ACCST) Reuniones de la sociedad de San Juan Bautista
Abril	Reuniones de las sociedades de Semana Santa Reuniones de los grupos culturales (CCyDC y ACCST) Reuniones de la sociedad de San Juan Bautista
Mayo	Reuniones de la Sociedad de San Juan Bautista Reuniones de los grupos culturales (CCyDC y ACCST)
Junio	Reuniones de la sociedad de San Juan Bautista Reuniones de la sociedad de San Juan Bautista del Sector Guaicalaguna Semana Cultural de Curiepe Semana Cultural de la Escuela Juan Pablo Sojo
Julio	Reunión de la sociedad de la Virgen del Carmen Reunión de la sociedad de San Juan Bautista del Sector Guaicalaguna Agasajo a Tocadores
Agosto	Reunión Pastoral Afro Reunión del CCyDC Reunión de la Sociedad de San Juan Bautista del Sector Guaicalaguna Reunión de la Sociedad de la Virgen del Carmen de Ganga
Septiembre	Inauguración casa de partido político Visita del presidente de la Unión Africana Reunión Pastoral Afro
Octubre – Noviembre	Reuniones preparativas para las Fiestas Patronales
Enero	Reunión en La Casa de la Cultura con autoridades para resolver problema del relleno sanitario

A simple vista podemos observar la existencia de un espacio de debate y participación social constante del curiepero, que se estructura fundamentalmente a partir de las actividades religiosas, de las cuales se desprenden o se asocian actividades culturales y deportivas, que según ellos son todas para beneficio mutuo. Por ejemplo, el cronista del pueblo retoma la apropiación cultural que los africanos hicieron del sentido de las sociedades religiosas para comprender de dónde viene esta necesidad de “apoyo mutuo” que fundamenta ideológicamente las organizaciones religiosas, culturales, comunitarias y deportivas en Curiepe. Este argumento del pasado también lo usa para cuestionar el carácter individualista al cual está tendiendo la vida del curiepero actual, a pesar incluso, de la cantidad de actividades sociocomunitarias existentes y la creación de nuevas organizaciones religiosas en forma progresiva:

“...las sociedades que se crean en Curiepe, estas sociedades religiosas que si bien es cierto tienen que ver con las organizaciones que venían desde España, las organizaciones que se crean dentro del mundo negroide aquí en Venezuela, aquí en Barlovento, dentro del mundo afro, dentro de este mundo, tienen que ver mucho con la unión, con el colectivo, con la fraternidad, con el atender al otro cuando aquel lo necesita. (...) el colectivo curiepero cuando se une ¡no es para echarle broma al otro!, se une porque va a celebrar o porque va a un convite, inclusive las sociedades religiosas (...) ¿Qué pasaba aquí por ejemplo si usted era dueño, era socio de una determinada sociedad y aquel caía enfermo?; la sociedad iba a casa de la familia, visitaba la familia pero al visitarla también le preguntaba '¿tienes ropa sucia?', mira ¿tienes unos trastos que fregar?', la sociedad se encargaba de ayudar, de asistir aquel. '¿No tienes comida?', -mira aquí te traje unos plátanos, unos topochos, aquí te traje un trozo de equis..., de pollo', lo que tuviera al alcance porque sabía que aquella persona no podía estar atendiendo al mundo agrícola, o atendiendo si tuviera algunas crías de animales, ¿por qué?, porque estaba ocupado atendiendo el enfermo; la sociedad servía para eso y así se va creando ese vínculo constante entre una gente y la otra... (2012).

Las ideas que sobre Curiepe existen del vínculo social están muy ligadas a esas estructuras coloniales que se crearon dentro de la comunidad política en el siglo XVIII. Si bien con una fuerte influencia española, cargadas, como resalta el cronista de elementos “negroides”. La esclavitud en las haciendas, plantaciones y de más estructuras que formaron parte de la condición de sujeción, propinó como dice Torres Reis, para los ancestros de los chuaeños una forma de imposición religiosa:

“...el contexto de la esclavitud les dio a los ancestros de los chuaeños el centro de la interpretación de los símbolos católicos de la cual ya tenían cierto dominio, debido a que eran obligados a asistir a los oficios religiosos impuestos por las instrucciones de la hacienda de Chuao para el año de 1767” (Torres Reis 2016: 154).

Por su parte, la condición de existencia como negros legalmente libres, les dio a los ancestros de los curieperos otra forma de asumir lo impuesto de la religión católica, debido a su aceptación institucional como estrategia en un primer momento de sobrevivencia y luego estabilidad del proyecto de comunidad. La interpretación de los símbolos católicos derivada se hizo a partir de la negociación y el paralelismo, lo cual conllevó al ejercicio de cierta autonomía y a un afianzamiento de los vínculos sociocomunitarios entre ellos. El siguiente testimonio de una líder curiepera vincula la manera como el ejercicio de la fe en Curiepe, era distinto a lo que la institucionalidad católica esperaba, así mismo relaciona esta autonomía con las razones que subyacen a la organización: el auxilio mutuo.

“El Obispo Martin ya habla y dice que son altaneros y no sé qué los curieperos..., por supuesto que tenemos que ser altaneros porque haber fundado un pueblo en medio de aquella adversidad no es fácil, y eso te hace altanero. Te hace desafiante, porque tuviste que desafiar el orden establecido aun cuando entraste por una rendija legal, estás desafiando el orden establecido... estás entrando por unas contradicciones que te permite una legalidad que sea a partir de las contradicciones, porque no es que el Rey hace eso

porque quería a los esclavizados y a los libertos. Es una necesidad de tener unos aliados en contra de los mantuanos, así como ponía a pelear los indígenas con los afros. Divide y reinarás. (...)Y ese desafío nos ha hecho siempre así: desafiamos lo que tenemos que desafiar. No es que..., y somos cariñosos, amorosos, fraternos, pero siempre dispuestos a defendernos nosotros. Nosotros nunca nos organizamos para ir en contra de nadie, yo creo que eso tiene mucho que ver con la espiritualidad afrodescendiente. Nosotros no nos organizamos para ir en contra de alguien, (...) tienes que defenderte pues, siempre hay cosas que, desde que nacimos como pueblo hay cosas que nos atacan y entonces nosotros nos defendemos de esas cosas que nos atacan. Pero inicialmente nos organizamos..., para ayudarnos nosotros mismos, para resolver cosas de nosotros... (FA, 2012).

Nuestra estadía en Curiepe nos permitió ver que las representaciones del pasado que sobre la organización social, sea esta religiosa, comunitaria o deportiva, se tiene en Curiepe se fundamentan en el apoyo para resolver problemas comunes, aunque ellos mismos denuncian y se preocupan por la pérdida de estos referentes cada vez más entre las generaciones más jóvenes.; sin embargo, al mismo tiempo estas ideas son retomadas para reencauzar la dirección de estas organizaciones.

El mejor ejercicio de participación comunitaria, social y política en Curiepe se da en el seno de las organizaciones sociales, fundamentalmente las religiosas, a través de las reuniones cotidianas y las formas cómo se plantean y se solucionan los problemas. Los conflictos, acuerdos, alianzas que se dan en el pueblo, las fricciones, alianzas, negociaciones son mediadas por los santos e iconos religiosos, que evocan constantemente una forma de organización social que tiene casi 300 años.

III LA MEMORIA SOCIAL Y EL PAISAJE SONORO CURIEPERO

Para finalizar nuestra reflexión sobre el uso, transformación y resignificación del pasado en Curiepe, vamos a desarrollar un símil de cómo la memoria social se produce, se transforma, se resignifica y circula generacionalmente en Curiepe, con el paisaje sonoro que se produce a partir de la ejecución de los tambores *culo e puya*.

Al ver el funcionamiento de la información sobre el pasado en Curiepe, cómo y quién la dice, en qué contextos, quién la escucha, qué se hace con ella, cómo cambia, cómo se usa, etc., sugerimos que hay una suerte de relación entre esta movilidad y transformación de los relatos históricos y la que se produce con las baterías de tambores barloventeños que se ejecutan en las ceremonias religiosas ofrendadas a los santos en cuestión en este estudio. Creemos que este símil entre sonoridad y recuerdo, puede

ilustrar como la memoria que sobre el pasado tienen los curieperos es evocado y movilizado a partir del paisaje sonoro que dibuja la percusión en el pueblo.

La batería de tambores *quitiplás*, *culo e'puya* y mina específicamente, las cuales funcionan con tres unidades percutivas se acoplan rítmicamente a partir de lo que un líder cultural adulto nos explicaba cuando manifestábamos la intención de aprender a ejecutar uno de ellos: “*un diálogo*” (ST, 2006). Este cultor decía, “...*es una conversación entre un instrumento y otro... ellos reclaman su presencia, después de conversar se ensamblan* (ST, 2006)”, y cuando el diálogo es armónico, cuando cada uno de los tambores habla (*reclama su presencia*) asentando su palabra, para luego intervenir el otro, es cuando suena “bien” el toque, lo que dará paso a la entrada de la maraca en todo este juego sonoro, y finalmente la intervención del canto para completar con la tonada, la orquestación.

A efectos de la analogía que queremos hacer aquí, cada unidad percutiva funciona como cada uno de los grupos etarios que hemos descrito: ancianos, adultos y jóvenes. Para el caso del *quitiplás* y el *culo e'puya* estas tres unidades percutivas se denominan: *prima*, *cruzao* y *pujao* según la afinación y la digitación asignada a cada una.¹²² Las unidades del tambor *mina* por su parte se denominan: tambor largo o *mina*, y *curbeta* o *curbata*. A pesar de ser dos unidades, son tres los sonidos que se producen desde esta batería de tambores al igual que ocurre con el *culo e'puya* y el *quitiplás*. En el caso de la batería de tambor *mina* se percute la *curbata*, produciendo un sonido; y luego se percute tanto el cuerpo como la boca o cuero del tambor largo, produciendo los dos sonidos restantes. Esta sonoridad se completa con la introducción de la maraca, la guarura y luego el canto, de la misma manera que ocurre en el *culo e'puya* y en el *quitiplás*.

La *prima* es el instrumento que lleva el tiempo de la ejecución musical, es la referencia desde donde se parte el ensamble (lento, moderado o rápido); el *cruzao* por su parte complementa el sonido de la *prima* ejecutándose inmediatamente después de que esta se presenta. Al acoplarse el *cruzao* a la *prima*, este hace notar que el sonido de la *prima* se encuentra en contratiempo. El *cruzao* se incorpora después de la *prima*, como si esperara su turno dentro de una conversación y responde a lo que esta dice dentro del tiempo que le marca. Esa respuesta puede estar acompañada de algunas variaciones rítmicas que adornan el diálogo iniciado, dándole así personalidad al sonido del *cruzao*. Luego de haberse establecido “la conversa” entre *prima* y *cruzao*, es el turno para el *pujao*, quien de manera enfática, grave y dinámica se presenta y participa también de manera armónica en la conversación. El *pujao* se incorpora justo después que las dos primeras unidades se han acoplado. En otras palabras y según nuestro símil, lo hace

¹²² Para el detalle etnomusicológico ver Brandt (1987).

luego que los mayores ya han hablado. A partir de ese momento, casi de inmediato, el ejecutante atesta diversos, continuos y versátiles floreos que delinear claramente su sonido y enriquecen sobremanera la tertulia sonora. La conversación está ya establecida, el sonido es entendible, puede escucharse la voz de la *prima*, la del *cruzao* y la del *pujao* hablándose y respondiéndose continuamente, a la vez que se perciben sus distintas variantes, énfasis y juegos rítmicos.

Se produce así un flujo de información entre los tres tambores donde la voz guía la tiene la *prima*, pudiendo ser acompañada de manera muy lineal por el *cruzao*, o con algunos adornos que hacen que se enriquezca la información inicial, para ser dinamizada luego por la fuerza del *pujao*, quien intenta llevar la información original con más vistosidad, fuerza y velocidad.

La información inicial que propone la *prima*, es decir, la velocidad con la cual el ejecutante de esta desea iniciar la tonada de *culo e ´puya* por ejemplo, es tomada por el *cruzao* y luego por el *pujao* tal y como es propuesta, pero puede, -y de hecho así sucede-, que se transforme. Generalmente, se produce un aumento de velocidad, “*jalando*” – como suele decirse a esto- a la *prima*. Otras veces para que disminuya, obligando de ese modo a que el tocador de *prima* tome dos decisiones: 1) que acepte el cambio y aumente o disminuya la velocidad; o 2) que haga valer su rol de guía y regrese hacer su *acto de presencia* para recobrar el control del ensamble. Estas decisiones también están influenciadas por el contexto: la recepción de la tertulia sonora por parte de los bailarines y cantadores, quienes también opinan sobre la velocidad, el engranaje de las unidades percutivas, la interpretación de los tocadores, entre otros aspectos.

Bien sea para acoplarse a la velocidad de los más “jóvenes”, bien sea para detener esa avanzada, o bien sea para acelerar o relentar el toque, la *prima* habrá experimentado un cambio en su sonoridad, velocidad e interpretación. O habrá habido un cambio en el percusionista que ejecuta el instrumento; se habrá producido una influencia en el baile y en el canto, en fin, la dinámica del momento habrá cambiado por la forma en que se conjugaron los elementos: la habilidad de los ejecutantes, el tipo de tonada interpretada, los actores externos observando la polifonía en plena performance, etc. La *prima* habrá marcado nuevamente su rol de orientación pero sin duda se habría producido un cambio provocado por el *cruzao* o por el *pujao*.

Nos parece que este mismo juego sucede con las representaciones del pasado en Curiepe. La información que parece que inician los viejos (*prima*), pasando por los adultos (*cruzao*), hasta llegar a los jóvenes (*pujao*) se mueve cíclicamente y está siendo

objeto de cambios o floreos de manera constante. Se hacen énfasis en ciertos elementos y no en otros dependiendo de quién lo diga, en qué contexto y a quién se le diga.

Sostenemos, a partir de este símil, que la evocación de los recuerdos sobre lo ocurrido en el siglo XVIII en Curiepe en contextos grupales e intergeracionales se produce en una suerte de contrapunteos y repiques en los discursos. Cada generación parte de la historia oral que sus “viejos” (*prima*) les contaron, y esta generación (*cruzao* y *pujao*) le imprime cambios (floreos) a esa información; los más jóvenes (*pujao*) la hacen circular de manera muy dinámica dentro de sus campos de acción y por ende sufre de algunas modificaciones, que son respuesta también del contexto sociopolítico donde se movilizan. Tenemos así un paisaje sonoro renovado así como unas representaciones del pasado que atienden a las necesidades de los más jóvenes, quienes han pasado ya por la referencia de adultos y ancianos.

En ese sentido, encontramos que como tendencia general los adultos y los más jóvenes acceden a la historiografía oficial para hablar del pasado libertario del pueblo, y los ancianos accedieron al relato oral de sus abuelos o bisabuelos, en unos casos aspectos parecidos a la línea argumentativa de Castillo Lara, lo que equivale a decir al discurso oficial, y en otros refutándola. La *prima* representa el relato oral de esta vieja generación; el acceso a documentos, textos, e investigaciones propias constituyen los floreos que propinan tanto el *cruzao* como el *pujao*, quienes precisamente, en el diálogo sonoro de la instrumentación transforman “la tradición” para ofrecer una versión presente y reactualizada del pasado. Esto sugiere la construcción de la tradición basada en “selecciones estratégicas” del pasado, sirviendo a la construcción, legitimación y mantenimiento de las identidades en el presente. Es decir, tomando en cuenta la revisión crítica que hace Raymond Williams de las ideas marxistas sobre la teoría cultural y la tradición, al poner sobre la mesa la estrecha relación entre lo político, lo social y lo histórico para dar cuenta del concepto de cultura, tenemos presente el papel de los interés ideológicos y las relaciones de poder en las construcciones culturales y en los posicionamientos identitarios. El dinamismo con el cual cambian las identidades, la polisemia que las caracteriza y los niveles afectivos con los cuales se maneja, no obedece a transformaciones del sentido en abstracto, sino que es precisamente la conexión con los interés ideológicos y las relaciones de poder, lo que hace que las identidades se movilizan (Williams 2000[1977]).

IV ALGUNAS IDEAS FINALES

La evocación selectiva por parte de los líderes comunitarios y religiosos del proceso fundacional de Curiepe y los eventos religiosos que se encadenaron a este durante la consolidación de la comunidad, nos evidencia las relaciones existentes entre memoria, política y cultura, que hemos tratado de desentrañar a lo largo de este trabajo. La manera como los curieperos resolvieron las desigualdades políticas en el siglo XVIII se toma actualmente como una "...versión del pasado que se pretende conectar con el presente y ratificar" (Williams 2000[1977]:138) en función explicar, justificar o promocionar comportamientos y acciones actuales. Los líderes locales fundamentalmente, circulan estas representaciones en los espacios donde participan socialmente generando memorias que reafirman el orgullo de ser curiepero, de diferenciación regional, de constancia, de tradición y sobre todo de organización social dilata y sólida, dentro de la región y dentro del horizonte cultural afrovenezolano.

La representación del proyecto libertario y legal emprendido en 1721, le ha permitido a los curieperos actuales construir sus identidades políticas a partir de ensamblar varias nociones: su condición pasada como negros libres, su paralelismo institucional, la autonomía ejercida sobre sus contenidos culturales, y finalmente su tradición, continuidad y organización religiosa. En este sentido seguimos la premisa teórica de que "...las imágenes del pasado comúnmente legitiman un orden social presente" (Connerton 1989: 3).

Estos discursos se promueven en Curiepe para la búsqueda de la aceptación de la diferencia cultural, ante las políticas homogeneizantes y blanqueadoras de los discursos nacionales, y al mismo tiempo para promover una forma de inserción sociopolítica a la sociedad envolvente. Los curieperos, al contar su historia de fundación saben y quieren inscribirse en una gran corriente histórica. Saben a la vez que su historia de tradición religiosa es importante para ellos, pero saben que para pertenecer a la nación, para ser incluidos y ser reconocidos, su relato debe estar contado de una manera que le permita ser parte de la Historia.

El curiepero evoca su memoria social para no dejar que la arrope la Historia en mayúscula, por eso se hace pública en las ceremonias religiosas, las cuales son el espacio de la interculturalidad, y son a la vez sitios para la producción, distribución y consumo de recuerdos (Alonso 2004). Por ello es evocada por los líderes, quienes la hacen circular en sus contextos naturales de lucha. Sus voces, las voces de todos, el recuerdo de todos es la aparición del testigo, de quien escuchó el hecho, de quien descendió de alguien que vivió el hecho o que lo escucho y actualmente quién lo leyó tras investigaciones en

documentos y archivos. El curiepero es un venezolano más en la escuela, en la universidad, en los hospitales, en las instituciones públicas, etc., pero en la ceremonia religiosa-festiva, se presenta como descendiente de un pueblo fundado por negros libres, se particulariza como heredero de una de las primeras cofradías del Santísimo Sacramento, como el pueblo negro con el San Juan más popular del país, como miembro del pueblo que tiene al único San Juan negro y con falo en Venezuela, y como devoto del niño peregrino más importante de la región. Estos tropos étnicos, raciales y organizativos sobre el pasado que usa el curiepero, son la base de la construcción de sus relatos actuales para definirse. Esta selección son una muestra de la construcción que hacen de relatos primordiales sobre la base de "la articulación de los tropos de espacio, sustancia y tiempo" (Alonso 1994: 389).

En fin, las ceremonias religiosas en Curiepe implican un mundo apropiado y controlado, implican un ejercicio que transporta la memoria y el bagaje de los ancestros, incorpora sabiduría enriquecedora (reactualización de la ceremonia), que son nombradas a partir del sonido, la plegaria, el canto. Son una respuesta a discursos oficiales de invisibilización, homogeneización, racialización y mestización. Es decir, la celebración se convierte en un reclamo de sus identidades a través de la evocación de "su" memoria que se reactualiza en La Plaza, en las esquinas, en las salas de la casas, en el río, en el camino a las haciendas, con los primos, en la danza, en el pueblo vecino, en la sociedad religiosa...

**CAPÍTULO 7. IDENTIDADES POLÍTICAS:
PRÁCTICAS LOCALES, REGIONALES Y NACIONALES
DE RESISTENCIA, NEGOCIACIÓN Y AUTONOMÍA
CULTURAL EN CURIEPE**

Este capítulo ofrece el análisis de los procesos de construcción de identidades políticas de los curieperos. Mostraremos cómo las identidades políticas de los curieperos se construyen en tres niveles de interacción: el local, el regional y el nacional-internacional, a través de la triangulación de imágenes, eventos y actividades organizativas en torno a lo religioso. Sostenemos que esta triangulación media las relaciones socioculturales de los curieperos, bien sea entre ellos mismos, principalmente en los escenarios relacionados con San Juan Congo y nuevas imágenes que emergen entre los jóvenes como la llamada *Sanjuancito*; bien sea con los otros barloventeos, fundamentalmente a través del Niño Jesús de Curiepe; o bien con la sociedad nacional e internacional, especialmente a través de San Juan Bautista, a través de prácticas y estrategias de resistencia, negociación y autonomía cultural. Las interacciones que se producen en estos escenarios ceremoniales y organizativos evocan repertorios sobre el pasado, especialmente aquellos relatos que sobre el origen fundacional del pueblo tienen los líderes comunitarios, en función a los procesos socioculturales que viven en la contemporaneidad. Lo que nos hace concluir que las identidades políticas en Curiepe se construyen a partir de las resignificaciones, usos y transformaciones del pasado en escenarios fundamentalmente religiosos, ya que son estos el contexto para la cohesión social, la diferenciación e integración cultural con los otros; y por ser el escenario de lucha por el poder en Curiepe.

Para ello dividiremos este capítulo en tres (3) secciones. En la primera, la de mayor extensión, titulada *La Triangulación de las Identidades Políticas: Juan y Jesús, los Primos Hermanos* se desarrolla la importancia de estas dos figuras en la configuración de las relaciones socioculturales del curiepero y la importancia de los vínculos en la construcción del tejido social en Curiepe. En esta sección detallaremos cómo cada imagen, media las interacciones del curiepero en los tres niveles mencionados: local, regional y nacional así como las memorias que evocan. También expondremos brevemente uno de los principales problemas de la región, la violencia a manos de la delincuencia organizada, lo cual puede generar cambios estructurales en los modos de relacionamiento que propician los espacios religiosos en Curiepe. En la II sección *Sanjuancito: reinvencción de la tradición* revisaremos un nuevo proceso de orden

religioso que emerge en Curiepe del seno de niños y jóvenes de la localidad, quienes reactualizan la tradición y a la vez se posicionan como líderes socioreligiosos de la comunidad, renovando los referentes de sentido que nutren las identidades actuales. En la tercera y última sección, titulada *Algunas conclusiones: significados de la triangulación de las identidades políticas de los curieperos* se señala que la red de significados que los curieperos tejen para construir sus identidades circula a través de las ideas sobre los procesos de poblamiento iniciados en el siglo XVIII, las formas organizativas socioreligiosas de la comunidad; y la continuidad, permanencia y expansión de sus tradiciones religiosas desde tiempos fundacionales. Estas prácticas culturales permiten ejercer la autonomía y la resistencia, así como fortalece el paralelismo institucional con las instancias de poder religioso y sociopolítico.

I LA TRIANGULACIÓN DE LAS IDENTIDADES POLÍTICAS: JUAN Y JESÚS, LOS PRIMOS HERMANOS

*“San Juan Bautista y el Niño Jesús. Todos son grandes.
Cada quien es jefe y eso que son primos” (JD, 2006).*

Durante la organización de una velada en honor al Niño Jesús de Curiepe en el año 2007, por agradecimiento de una devota, surge la necesidad de *“pedirle un préstamo a San Juan Bautista”*. La familia anfitriona no contaba con recipientes lo suficientemente grande para la elaboración del acostumbrado sancocho que se ofrece a familiares, amigos, vecinos y demás devotos. Mientras se preparaba la verdura de la futura sopa, se discutía sobre cómo resolver el problema con los recipientes disponibles en casa. Una de las personas que cocinaba, vinculada filialmente con quienes custodian la imagen del antiguo profeta, encontró la solución que al parecer era una consecuencia lógica: que *“el Niño”* le pidiera un préstamo a San Juan. La comitiva enviada a la casa donde se custodia la imagen, fue integrada por niños y jóvenes, quienes solicitaron *“la olla de San Juan”* a fines de realizar con éxito la velada que estaba programada. La respuesta fue afirmativa, a la cual se le agregó -a efectos de confirmación- la siguiente frase: *“...total..., ellos son primos” (WU, 2007)*. Si en algún momento existió la duda respecto al préstamo, lo que determinó el feliz desenlace fue el parentesco entre santos y devotos.

Dentro del despliegue de imágenes, íconos, actividades organizativas, eventos y ceremonias religiosas que se suscitan a lo largo del año en la vida del curiepero, resaltan dos personajes: Juan -tanto Bautista como Congo- y Jesús, el hijo de Dios. Existe una referencia constante entre los curieperos hacia esas dos representaciones religiosas, tanto cotidiana como extraordinariamente; y es a partir de estas que los curieperos estructuran

muchas de sus relaciones socioculturales; las que se dan entre ellos mismos, entre los barloventeños vecinos y entre el resto de los venezolanos y extranjeros que visitan el pueblo, fundamentalmente a propósito de las actividades religiosas y culturales.

Según el relato bíblico, Juan y Jesús son parientes y se presume que son primos hermanos (Evangelio de Lucas 1:36).¹²³ Los curieperos han asumido este parentesco como una realidad y así lo manifiestan en sus relatos. Como hemos mencionado a lo largo del trabajo, estas dos imágenes y los eventos realizados alrededor de ellas poseen fuerte significación para los curieperos; creemos que la razón de esto no se encuentra solamente en los procesos de apropiación cultural suscitados luego de la imposición religiosa durante la colonia, o en la vinculación que los curieperos hacen de las fechas de celebración de estas imágenes con los ciclos agrarios del pueblo, o en la asociación histórica y política de las imágenes con el nacimiento y el desarrollo de Curiepe. Proponemos que la preponderancia que tienen estas imágenes, ceremonias y eventos para los curieperos se debe también al significado que tiene el parentesco entre primos de estas figuras y su traslado simbólico o paralelo a otras instituciones de la vida religiosa y comunitaria de la localidad.

El parentesco que se establece entre los familiares vinculados por ser hijo o hija de un tío o una tía, es decir, entre primos, resulta de gran importancia en las redes de relaciones socioculturales que se establecen intra e intergeneracionalmente, tanto dentro como fuera de la comunidad de Curiepe. Se producen relaciones de reconocimiento, de afecto y hasta de conflictos entre quienes se saben de un mismo apellido y se vinculan a través de un familiar común. Este reconocimiento filial sucede inclusive a pesar de no poder determinar estrictamente esta ley de parentesco entre los involucrados. El sentimiento de unión se establece aunque no se pueda registrar el vínculo directo por ser hijo o hija de un tío o una tía. Los involucrados acuden a la categoría de primos para formar un primer lazo afectivo y de cercanía entre ellos. Sólo el apellido en común parece bastar para que los saludos fuertes y espontáneos se escuchen en las calles de Curiepe: “¡Adiós primo”!, ¡¿primo cómo está el cuerpo?!”. La solidaridad, el apoyo mutuo y las “consideraciones”¹²⁴ aún parecen presentarse como principios que estructuran las relaciones entre ellos y propician la organización y participación en actividades religiosas, culturales y deportivas.

¹²³ “Y he aquí, tu parienta Elisabet también ha concebido hijo en su vejez; y éste es el sexto mes para ella, la que era llamada estéril” (Lucas 1:36, Reina-Valera 2009). De este pasaje del antiguo testamento se deriva una relación filial entre María, la madre de Jesús y Elizabeth, la madre de Juan.

¹²⁴ En Curiepe esta palabra se usa para referirse de manera general a la solidaridad y a los compromisos morales que se le deben a familiares, vecinos, socios e instituciones religiosas y comunitarias del pueblo. Esto abarca desde la prohibición de escuchar música cuando muere un curiepero, dada “la consideración que se debe tener con el vecino” (GS, 2006), hasta el apoyo mutuo que se deben quienes comparten la misma sociedad religiosa.

Durante el trabajo en el terreno, vimos el establecimiento de fuertes relaciones entre curieperos a partir de instituciones sociales diferentes a la familia, como por ejemplo, las organizaciones religiosas, los grupos culturales, comunitarios y deportivos. A nuestro entender el significado de la filiación que se produce a partir de la categoría de primos, se construye paralelamente en estas otras instituciones sociales. Pudimos percatarnos que el tejido social en Curiepe (interno y externo), se entrelaza en distintas direcciones y de diversas maneras, pero la vinculación es casi una necesidad entre ellos, lo cual conlleva a distintos tipos de participación, no solo en diversidad sino en cantidad; y nos muestra el funcionamiento simbólico del paralelismo que acuña Juan Pablo Sojo en sus trabajos sobre religiosidad en el siglo XX.

La lectura que hacemos actualmente de este paralelismo cristiano del cual hablaba Sojo, es su posibilidad de trascender el ámbito religioso para abarcar otras formas de organización sociocultural en Curiepe. Si bien seguimos observando en la comunidad un ejercicio de la fe independiente, pero en conexión con la iglesia, también vemos modos y prácticas socioculturales y políticas propias que se establecen con otras instancias de poder, tanto interna como externamente al pueblo, desde esta misma lógica de funcionamiento paralelo. Lo que vemos en Curiepe es una insistencia en crear constantemente espacios que propician el vínculo social alrededor de problemáticas religiosas, culturales y deportivas que dan cabida a distintos grados de participación e injerencia sobre los asuntos colectivos. Pueden ser organizaciones propias como grupos de teatros, grupos de amigos organizados por sectores o bien pueden organizarse a partir de las propias estructuras propiciadas por el Estado, pero creando maneras particulares de accionar y tomar partido de las decisiones.

Esta capacidad de organización persigue y propicia la vinculación social en el pueblo. Una joven curiepera puede ser al mismo tiempo parte del equipo de baloncesto *The Girls*, haber participado en el grupo de teatro de su sector, ser socia de “El Nazareno”¹²⁵ y convidar a un grupo de amigos que van a Curiepe los días 24 de junio a propósito de las ceremonias en honor a San Juan Bautista. Los motivos de vinculación, aquello que los hace encontrar afinidad, son de varios tipos: religiosos, culturales, comunitarios y deportivos. Sostenemos que las relaciones socioculturales que emergen de las instituciones sociales en Curiepe, son tan fuertes como las de tipo filial y se crea una especie de parentesco entre sus miembros, socios o amigos, que funciona de forma paralela a la familia extendida. Es por ello que creemos que estos motivos de vinculación tienen tanta fuerza como el vínculo filial que se produce de familiares hermanos, y su importancia radica en las posibilidades que tienen de aportar sentido a las identidades en

¹²⁵ En Curiepe suele abreviarse de esa forma el nombre de la Sociedad “Divino Maestro”, que representa el miércoles santo de la Semana Santa.

tanto son una forma de estar en contacto con la alteridad, de promover la cohesión social y de marcar diferencias con aquellos que no son partícipes de la producción de estos vínculos.

Tomando en cuenta la fuerza que tiene este parentesco paralelo, es oportuno señalar cómo lo religioso permite recordar vínculos y hacer nuevos. Veamos un fragmento de nuestra libreta de campo donde podemos percatarnos de la fuerza que tiene lo religioso para el establecimiento de relaciones socioculturales y para evocar la memoria:

En uno de los recorridos iniciales por el pueblo, subiendo determinada calle del Casco, llegué a una de las casas vinculadas fuertemente con las tradiciones religiosas-festivas de la localidad. Al frente se encontraban sentados el jefe de familia de la casa, productor y reconocido cultor de la localidad y otro importante personaje de la vida religiosa del pueblo en una larga conversa. Ya había establecido previamente contacto con este segundo personaje, por lo cual me recibió muy cordialmente y me introdujo y presentó con el respetado agricultor. La jefa de familia, también muy activa en la vida religiosa y cultural de Curiepe, se incorporó a la conversación ofreciéndome una silla para mi comodidad. Tras saber mi apellido y el nombre de mi abuela, la Sra. dio vueltas por su cabeza para poder relacionarme con alguien del pueblo, dado que mi cara no le era conocida. Uno de los primeros vínculos que logró hacer, y una de las primeras relaciones que emergieron en su memoria fue, refiriéndose a mi abuela: “...ella era socia de Jueves y Viernes.” Siguió luego las posibles conexiones cercanas o lejanas en tanto parentesco consanguíneo teníamos las dos, pues Anita, mi abuela, es prima de esta importante cultora curiepera.

La importancia del vínculo social en Curiepe sobrepasa el ámbito consanguíneo y se extiende hacia un parentesco paralelo, que se construye en las interacciones entre devotos, vecinos, socios y hermanos religiosos. Así como también entre compañeros en el deporte, en las tablas de teatro o en las actividades comunitarias. La literatura sobre identidades nos advierte la necesidad de revisar las relaciones socioculturales a pequeña escala, de modo de poder acceder a los significados que le dan sentido a las acciones de los conglomerados. En el caso de Curiepe, el vínculo social a través de organizaciones propias y/o externas, el accionar en el espacio público, la participación y posibilidad de injerencia en asuntos colectivos, parece ser una fuente importante para nutrir de sentido sus identidades.

Juan y Jesús, en tanto imágenes, también se rigen por estos principios filiales, bien sea consanguíneos o paralelos, y se sirven de las “consideraciones” y apoyos que se deben los familiares, con el fin de beneficiarse entre ellos mismos, o mejor dicho, para beneficiar las instancias, eventos y ceremonias que se les realizan como imágenes objeto de devoción. Un ejemplo más de la importancia del vínculo filial y el paralelo que existe en Curiepe a partir de las imágenes religiosas y actividades comunitarias, lo fue el préstamo de la Casa de Nuestra Señora de Altagracia y su Sagrada Familia a la Sociedad

de San Juan Bautista en el año 2006. El objetivo de este préstamo fue la organización y administración de las festividades de San Juan Bautista de ese año (antes, durante y después del 24 de junio) por parte de la junta directiva y los socios. Las mismas razones que se usaron para permitir el préstamo de “*la olla de San Juan*” a la familia que ofrecía la velada ese año 2007, fueron esgrimidas en esta oportunidad para permitir el uso de la sede de la sociedad de los santos patronos del pueblo. El parentesco entre los santos justificaba el uso de las instalaciones de “*la casa de Altagracia*”¹²⁶ por parte de la directiva de San Juan Bautista, que en esa oportunidad, en su mayoría eran integrantes que vivían en la parte alta del pueblo. “*La casa de Altagracia*” está ubicada justo al lado de la iglesia, cerca de la Plaza, en la zona central del Casco, lo que permitía un manejo estratégico de las actividades, eventos y ceremonias que se realizan alrededor de la imagen, ya que estas se suceden fundamentalmente en el Casco Central del pueblo.

De esta manera se construye el tejido social en Curiepe, cotidianamente alrededor de las imágenes y los eventos, en un parentesco paralelo a la familia extendida. Estas relaciones socioculturales tejen una trama de sentido fundamentada en la tradición religiosa. Esto a nuestro juicio, define a los curieperos en tanto colectivo.

En este último sentido, al preguntar a muchos líderes y demás curieperos sobre su definición de qué es Curiepe, obtuvimos variadas respuestas que circulaban alrededor de dos temas fundamentales: la memoria sobre el pasado fundacional y la tradición religiosa-festiva del pueblo, su antigüedad y continuidad. Curiepe es “...*el primer pueblo fundado por negros libres en Latinoamérica*” (ES, 2006); “*Una de las cosas grandes de Curiepe fue haber sido un pueblo de negros libres*” (EW, 2006); “*Somos un pueblo religioso*” (MS, 2006); “*Curiepe es cuna del folklore*” (DT, 2006); “*Yo difícilto que haya curiepero que no le guste la fiesta de San Juan*” (FS, 2006); “*El que no le gusta la fiesta de San Juan, niega a su pueblo*” (EW, 2006); “*2do pueblo cofrado de Venezuela fue Curiepe con el Santísimo*” (EX, 2006).

Estas expresiones apuntan, como toda definición, a particularizar, a delinear y diferenciar, y en este caso el énfasis está en el carácter religioso-festivo de sus habitantes, en la tradición y continuidad de dichas fiestas, así como en la idea de ser pioneros y diferentes en procesos de orden sociopolíticos y religiosos, como por ejemplo la forma de poblarse y la forma de organizarse religiosamente. La necesidad de corroborar esta diferenciación hace que los curieperos acudan a los orígenes del pueblo, como lo hace un

¹²⁶ Forma abreviada de nombrar a la edificación que se construyó como sede de la Sociedad Religiosa Nuestra Señora de Altagracia y su Sagrada Familia, imágenes patronas de Curiepe, las cuales se encuentran en la iglesia. El resto de las posesiones, libros, inventarios y demás artículos administrativos, así como lo relacionado con la imagen del Niño Jesús de Curiepe, se encuentran en este edificio y es administrado por esta sociedad.

viejo tocador de *mina* que vive en Osma: *“Tacarigüita no puede ser más viejo que Curiepe, porque los pueblos más viejos son Capaya y Curiepe. Curiepe fue fundado cuando existían los españoles. La Casa de Ladrillos fue hecha cuando los españoles”* (FN, 2006).

La siguiente cita muestra como el tambor, en tanto elemento central en el desarrollo de lo religioso en Curiepe, al menos en lo concerniente a Juan y Jesús, se orienta a proporcionar sentido a la definición de qué es Curiepe dentro del marco de la práctica religiosa:

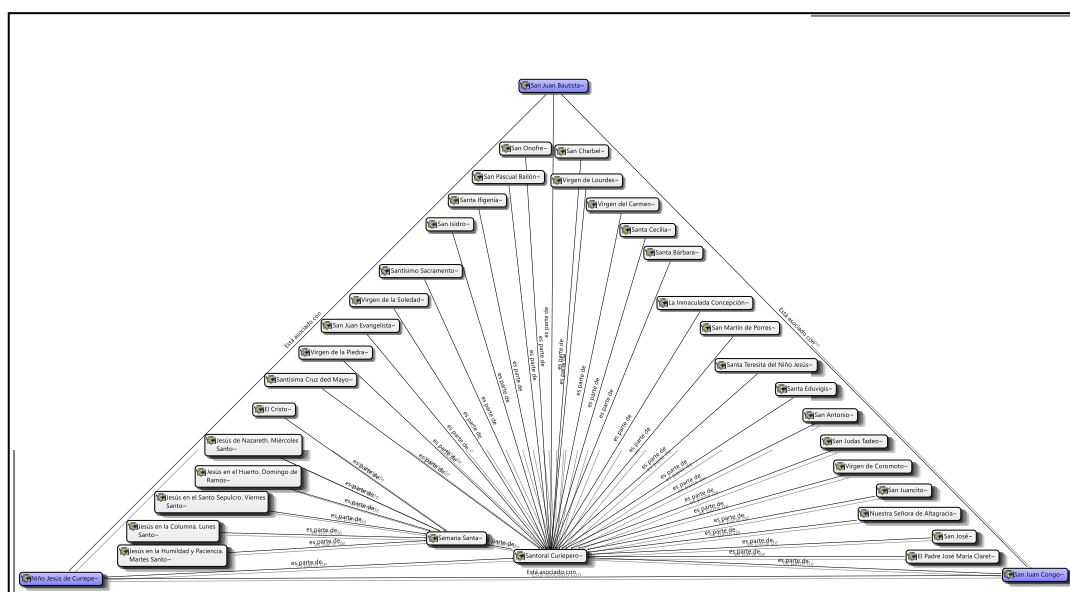
“El golpe de tambor de Curiepe marca una pauta; desde Carenero hasta Guayabal se escucha una misma rítmica musical, es decir, aunque haya diferencia entre pueblos, el tambor de la costa rítmicamente es igual; entonces al llegar a Curiepe se percibe otra cosa, por eso es más famoso. El tambor Mina en comparación es más suave, más elegante, no tiene ese movimiento de caderas” (ES, 2006).

En varias oportunidades escuchamos esta manera de autoreferirse del curiepero en contraste a otros pueblos de la región y de la afrovenezolanidad. Curiepe como “pauta”, “otra cosa”, “más famoso”, “el pueblo más antiguo”, entre otros adjetivos que indicaban que el ser pioneros en procesos culturales, religiosos e históricos, parecen ser características importantes para sus habitantes, inclusive hasta el punto de ser apodados como *“los argentinos de Barlovento”* (CT, 2006) o *“no hay nada más sectarista en Barlovento que Curiepe”* (JB, 2006); por sus vecinos del municipio, dada el reiterado alarde que estos hacen de sus tradiciones religiosas e historia local. A los efectos de esta investigación vemos cómo este “sectarismo” se construye fundamentalmente sobre el tema religioso y el histórico, elementos estos que son para los curieperos grandes valores que lo definen y lo contrastan con el otro, es decir, son fuente de sentido para nutrir sus identidades. Los curieperos configuran su vida a partir de los eventos religiosos-festivos; estos permiten que se reafirmen constantemente en una identidad sustentada en la práctica tradicional de estas ceremonias.

JUAN Y JESÚS, REPRESENTATIVIDAD Y MATERIALIDAD DE LA IMÁGENES

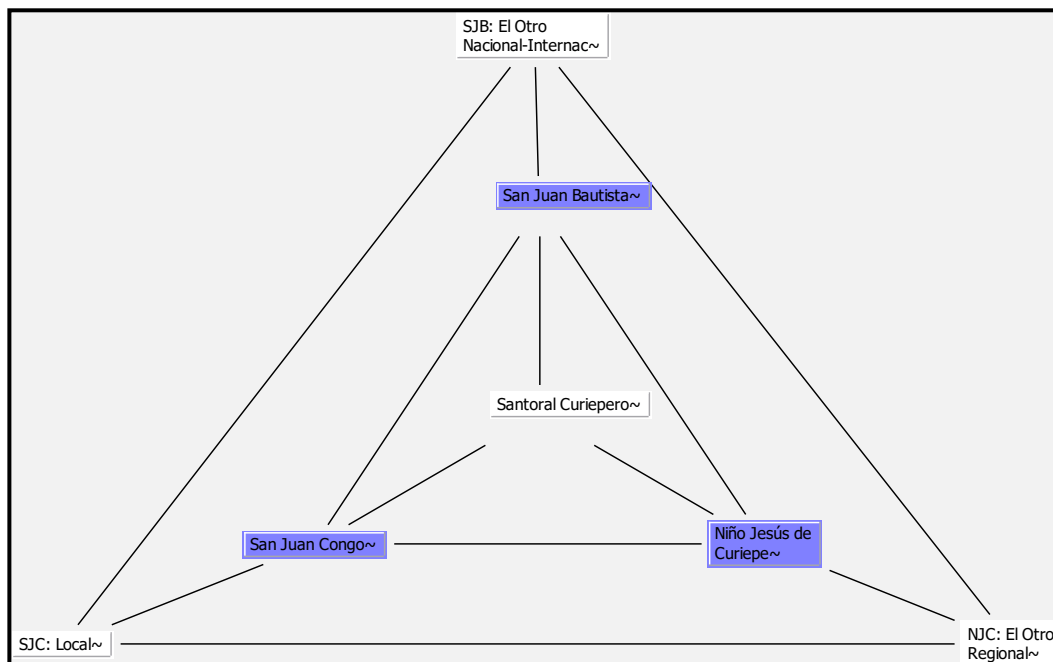
*“En Curiepe hay 2 santos
chiquiticos y milagrosos
El Niño Jesús Bendito
y San Juan el poderoso”.*
Verso de tonada de culo e’ puya

Ahora bien, ¿Por qué existe especial vínculo con Jesús y Juan, teniendo en cuenta la gran cantidad de íconos que forman parte del panteón religioso¹²⁷ de los curieperos? (ver ilustración VI). Si lo religioso estructura, fundamenta y proporciona sentido a las identidades políticas de los curieperos, ¿por qué se triangulan sobre la base de estos tres santos y cómo lo hacen? (ver ilustración VII) Y ¿cuál es el valor de la materialidad de las imágenes como vía de asociación de los curieperos con la iglesia?



**Ilustración
VI. Panteón o santoral curiepero**

¹²⁷ Este panteón de santos refleja las complejas relaciones entre posesión, administración e injerencia que tienen los distintos sectores dentro y fuera de Curiepe sobre las imágenes, los eventos y ceremonias religiosas-festivas. Para tener un panorama general de estas relaciones de poder, ver la tabla III al final de este capítulo.



Ilustración

VII. Triangulación de las identidades políticas del curiepero

Actualmente los curieperos tienen especial atención a la representación de Jesús en el momento de su niñez;¹²⁸ y en el caso de San Juan, la devoción se bifurca en dos representaciones, 1) la de Juan el Bautista, que se corresponde con la referencia católica del profeta Juan del antiguo testamento rememorando la piel de camello y el cinto (Holmes 1944:1268), pero en este caso representado como un niño; y 2) la de San Juan Congo, que corresponde a una imagen realizada por encargo por los propios curieperos durante la época colonial, que se caracteriza por tener tallado un pene y ser igualmente imberbe. Tanto el Niño Jesús de Curiepe, como las dos imágenes de San Juan, congregan

¹²⁸ Es importante señalar que existen otras representaciones de Jesús en Curiepe, aquellas en la que el hijo de Dios es adulto, como por ejemplo la imagen del Corazón de Jesús y las que forman parte de la Semana Santa. Estas últimas imágenes tienen mucha fuerza en la comunidad, inclusive tuvieron una relevancia equiparable a la que tiene actualmente el Niño Jesús en tanto propiciadoras de las relaciones socioculturales a nivel regional que estamos describiendo y analizando actualmente. El testimonio ofrecido por un líder comunitario bironguero lo ilustra: “Birongo antes tenía como obligatorio a alguien en Curiepe, pueda ser un compadre, comadre, amigo, amiga, por 3 elementos importantes: 1) enfermedad. Era necesario tener una casa en Curiepe para traer al enfermo; 2) La Semana Santa. La gente de Birongo llevaba verduras... tenían que tener una casa donde llegar a pasar La Semana Santa; porque era muy bella toda la semana. Birongo no tenía fiesta, no tenía nada. El bironguero no se iba a Curiepe a parrandear a San Juan. Se iba a Curiepe en Semana Santa, porque el Bironguero no tenía fiestas, no tenía tradiciones...sino los conjunticos que le estoy diciendo; 3) la gente de Curiepe necesitaba productos de Birongo: verduras; en Semana Santa se vendía bastante. Esa relación era obligatoria para mantener la vinculación...” (CH, 2006).

a los curieperos en sus respectivos eventos, ceremonias religiosas y espacios organizativos.

Ese vínculo social al cual nos referimos arriba, que se basa en las relaciones socioculturales que se construyen paralelamente a la familia extendida, encuentra en las veladas, velorios, misas, peregrinaciones, paseos, *encierro*, *brindis*, reuniones organizativas y reflexivas en torno a estos tres íconos religiosos, su mayor esplendor. Este es el escenario para el encuentro de los distintos actores de la sociedad curiepera y de los distintos grupos que tienen injerencia en la toma de decisiones sobre imágenes y eventos, así como en su desarrollo. Las identidades encuentran aquí el lugar para su construcción, en el vínculo que es fundamentalmente religioso-festivo. Es la religión, en su rol como coadyuvante de los procesos de reconfiguración social y reconstrucción cultural de los pueblos afrodescendientes, el escenario para el resguardo, la resistencia y sobre todo la integración cultural de los descendientes de africanos y en este caso, para los curieperos.

Antes de seguir avanzando en el cómo se nutren de sentido las identidades políticas en Curiepe desde el fragor religioso, es importante aclarar que existen otras tres (3) imágenes de San Juan en la comunidad que son de dominio público, pero no son considerados como las imágenes centrales de las festividades. Estas son imágenes adquiridas a finales del siglo XX y a principios del siglo XXI, las cuales se han incorporado a los nuevos procesos religiosos, organizativos y culturales que están en marcha en Curiepe. Esto para nosotros es una muestra del dinamismo de los procesos de identidad, los cuales no se estancan sino que se logran nutrir a través de la resignificación de los referentes, usos y transformaciones de los relatos históricos y la impronta de las nuevas generaciones.

A efectos de mencionar las nuevas imágenes debemos recordar que la estatua de San Juan Bautista objeto de devoción por todo el pueblo de Curiepe es la que se celebra los días 1, 23, 24 y 25 de junio; es llamada también “*San Juan Niño*”, “*el San Juan del pueblo*” o simplemente “*San Juan*”.¹²⁹ Por su lado, a San Juan Congo se le llama “*el Conguito*” o “*el Congo*”, y su fiesta es celebrada actualmente el sábado siguiente al 24

¹²⁹ De las conversaciones sostenidas con un restaurador residenciado en Caracas, a quién los curieperos le han confiado varias imágenes religiosas para su reparación, obtuvimos que la estatua de San Juan Bautista “*es una talla de madera caoba policromada, aproximadamente de 1600 (...) La imagen fue hecha por un español. San Juan es de España por los ojos de vidrio, el cabello se hizo con oro de hojilla. Estofado en oro de hojilla. Aproximadamente es de 1600 por la peña*” (restaurador, 2003).

de junio.¹³⁰ Las otras tres (3) imágenes a las cuales nos referimos cumplen la función de aglutinar a varios sectores del pueblo, como el caso de una imagen llamada “*Sanjuancito*”; o funciones de proyección escénica y pedagógica dentro o fuera de la localidad, como es el caso de dos de las agrupaciones de proyección en danza y música que existen en Curiepe, las cuales tienen réplicas de la imagen del “*San Juan del pueblo*”.

Sanjuancito es una estatua de yeso que representa al profeta Juan según el antiguo testamento como un adulto, a diferencia de las demás imágenes del pueblo, original y réplicas, que son imberbes. La estatua de *Sanjuancito* es igualmente moldeada con el vestido de piel de camello y el cinto. Pertenece a la Sociedad de San Juan Bautista del Sector Guaicagaluna, la cual está conformada principalmente por niños y jóvenes que viven alrededor de las calles La Vega, La Laguna y Guaicamaparo, todas calles ubicadas en el Casco de Curiepe. El nombre de la imagen no alude a la edad del santo, sino más bien a lo corta de su historia en la localidad, a lo pequeño de su tamaño y sobre todo a que representa a las generaciones más jóvenes de la sociedad curiepera.

Las otras imágenes del profeta que son de dominio público, son dos réplicas del “*San Juan Bautista del pueblo*”, propiedad de dos de los grupos culturales de la localidad. Ambas son imágenes adquiridas durante este siglo XXI, a pesar de que uno de los grupos, el Conjunto Folklórico San Juan Bautista de Curiepe, fue fundado en el año de 1942. “*El Conjunto San Juan*”, como es conocido popularmente en la localidad, es una institución musical y dancística de gran reconocimiento dentro y fuera del pueblo. Dado los compromisos educativos y de proyección con instituciones públicas y privadas que esta agrupación adquiere, se ha visto en la necesidad de poseer una réplica de la imagen, puesto que la auténtica no puede salir del pueblo en esos términos.¹³¹

La otra réplica, pertenece al Grupo Experimental Vasallos de San Juan el cual se inició en el año 2000. Esta agrupación está formada en su mayoría por jóvenes de la localidad y no solo interpreta ritmos locales de la región de Barlovento y de Curiepe, sino que ha incursionando en otros géneros afrovenezolanos de otras zonas del país.

¹³⁰ De un testimonio recogido en el año 2003 sobre los procesos de restauración a los que ha sido sometido San Juan Congo recogimos: “*Hace como 3 años [en el 2003] más o menos a San Juan Congo lo retocaron. Se le compró ropa nueva en la casa. El Congo es de madera*” (JH, 2006).

¹³¹ Sabemos de una salida de la imagen de San Juan Bautista dentro del municipio Brión para la realización de un velorio a causa de una promesa en este siglo XXI, específicamente a Higuerote; así mismo de salidas hacia Caracas a efectos de restauraciones. Sin embargo, esto parece ser una acción inusual en la historia contemporánea de la estatua.

San Juan Congo por su parte también tiene su réplica, la cual fue idea de la recién creada Sociedad de San Juan Congo (2010). Los fines para los cuales se moldeó esta estatua son de orden educativo y sobre todo, para obtener cierto grado de autonomía al momento de realizar el acostumbrado velorio de esta imagen en el sector La Capilla. Esta última razón obedece a los distintos momentos en que la imagen no ha estado en el pueblo por decisión de la familia custodia, la cual en distintas ocasiones ha limitado su préstamo a los vecinos del sector. Hecho este que ha sido subsanado con la sustitución de la imagen por la de *San Juan Bautista del pueblo* y luego por la de *Sanjuancito*. Así mismo, la conversión religiosa al protestantismo de algunos miembros de la familia custodia, ha incidido en la negativa del préstamo de la imagen, lo que ha hecho que la celebración se realice sin la estatua del Congo. Así nos lo corrobora uno de los miembros de la sociedad de Guaiclaguna: “*Cuando en el sector La Capilla se enteraron de Sanjuancito, nos invitaron a velarlo allá. Esto se hizo en el año 2003, el sábado siguiente de San Juan Bautista*” (ZM, 2006).

Finalmente, existe en Curiepe una imagen del Niño Jesús que se encuentra en “la Capilla del Mamón”, como es llamado un recinto construido en la entrada de la calle La Vega para recibir la imagen cuando regresa de su peregrinaje los 24 de diciembre. Esta imagen permanece en esta capilla casi todo el año, excepto en el mes de diciembre cuando regresa “El Niño” y se celebran las Fiestas Patronales. Es de notar, que no se trata de una réplica del Niño Jesús de Curiepe, sino de una estatua estandarizada de la representación del hijo de Dios que comúnmente se encuentra en el mercado.

Todas estas imágenes, bien sea replicas o no, han sido bendecidas por el cura párroco en el marco de la liturgia de la misa, por deseo de los propios curieperos. Esto es una muestra de lo importante que es la relación del curiepero con la institucionalidad eclesial y la liturgia de la misa, inclusive una necesidad que se extiende hacia la imagen de San Juan Congo, considerando que esta no se encuentra en el santoral católico.¹³² Esta relación no está exenta de contradicciones y tensiones entre las partes, en especial con el actual guía espiritual de la parroquia, quien la conduce desde los primeros años de la década del setenta del siglo pasado. El cuestionamiento que este cura párroco hace a la forma cómo los curieperos expresen su fe y las limitaciones que impone al desenvolvimiento de las ceremonias y eventos religiosos que no son conducidos por él, generan una dilatada y constante tensión entre estos dos actores.

Esta interdependencia también es observada de manera muy fuerte en los eventos y ceremonias religiosas que se le realizan a la imagen del Niño Jesús de Curiepe. En este

¹³² Las imágenes se vuelven a bendecir luego de experimentar restauraciones, como una especie de ritual de renovación de su condición sagrada.

caso, el recelo de la iglesia es mayor pues representa al hijo de Dios. Una de las principales tensiones se encuentra en la peregrinación que hace el niño Jesús a la zona centro-norte costera del país.

Ahora bien, veamos en detalle a qué nos referimos cuando afirmamos que las identidades políticas del curiepero actualmente se estructuran en tres niveles: el local, el regional y el nacional-internacional. Conozcamos cuál es el sentido que proporcionan estas tres representaciones religiosas de Juan y Jesús así como los eventos y las ceremonias que se realizan a su nombre, y a propósito de ellas, a las identidades políticas de los curieperos.

IDENTIDAD LOCAL: MEDIACIÓN ENTRE LOS CURIEPEROS A TRAVÉS DE SAN JUAN CONGO

“El San Juan Congo es el propio fundador de Curiepe. La fiesta de San Juan no se comenzó con el Bautista. A San Juan Congo lo trajeron de una hacienda cuando los esclavos” (JH, 2006).



Fotografía
I. San Juan Congo
Autor: Franklin Perozo. Curiepe 2005

Luego de la euforia desbordada los tres días de San Juan Bautista, los curieperos viven un corto período de descanso hasta el sábado siguiente después del 25 de junio; sábado que suele resultar cercano -o a veces coincidir-, con la festividad de San Pedro y San Pablo designada por la iglesia católica para el 29 de junio. Según algunos de los testimonios recogidos, el 4 de agosto era la fecha destinada para la celebración de este santo. Una de las razones de este desplazamiento de fecha, obedece a decisiones personales de la familia custodia de la imagen, que involucraron cambios de residencia de sus miembros, lo que generó la sensación de un paradero desconocido o impreciso que tuvo la estatua durante aproximadamente 15 años.¹³³ Campomar, una urbanización en Higuerote; Los Teques, capital del estado Miranda; o Puerto La Cruz, ciudad portuaria del estado Anzoátegui, fueron varios de los lugares mencionados por los curieperos al preguntarles sobre el paradero de la imagen del “*Conguito*”:

¹³³ De los testimonios recogidos sobre las razones que llevaron a la familia custodia a limitar el préstamo de la imagen de San Juan Congo a los habitantes del sector La Capilla encontramos: supuesto intento de robo de la imagen, *impasse* entre la familia y el pueblo, supuesto usufructo de la imagen, y finalmente diferencias entre algunos miembros de la familia custodia con los habitantes de La Capilla por características de personalidad.

“el San Juan Congo lo tienen por Puerto La Cruz. Se celebra el 29 de junio, pero si cae día de semana, lo corren hasta el sábado. Quizá si en Curiepe celebramos el San Juan Congo para regalarle el día a San Juan, le ponen su santo el 29, el día que se despierta” (FS, 2006).

Para la mañana del sábado siguiente a *San Juan* ese año 2006, los capilleros aún no tenían certeza si la imagen del Congo les sería prestada por la familia custodia para renovar su fe con la ceremonia del velorio a través del toque, el canto, el baile y sobre todo para recordar una de las características distintivas de Curiepe del resto de las comunidades afrovenezolanas, al celebrar al llamado “*santo de nosotros los negros*”.

A pesar de la duda, el altar logró armarse. La vegetación, las flores y los frutos de la zona fueron los protagonistas. Se combinó con algunas telas floreadas que compusieron el fondo de la estructura. En el medio, estaba la mesa, esperando la imagen con algunas velas que aún no se encendían. Media docena de vendedores ambulantes colocaban sus carritos de comida y bebida a los alrededores de la calle principal de La Capilla, un número considerablemente menor a la cantidad de quioscos que se instalan para la celebración de San Juan. El tambor *mina* sonaba desde temprano, al ritmo inexperto de niños y jóvenes, quienes pacientemente esperaban su turno para mostrar qué tanto habían aprendido al transcurrir de un año. Después de varias conversaciones entre algunas personas del sector, se consiguió la solución ante la ausencia de la estatua: pedirle a la Sociedad de San Juan Bautista del Sector Guaicalaguna la imagen, “...*para hacerle su velorio al Congo*” (W, 2006).

Al parecer la imagen del Congo no es indispensable para que la tradición continúe, pero si su representación. El imaginario sobre ella, parece ser suficiente para que los encuentros entre distintas personas del propio pueblo de Curiepe se den cita en La Capilla; sobre todo, al no encontrar en la celebración de San Juan Bautista, el espacio para que los viejos y los niños de la comunidad bailen, toquen y canten. Estos, por su estatus generacional no pueden disfrutar de lleno ni expresar completamente su fe a la imagen dada la cantidad de turistas que llegan al pueblo en esos días. Como dicen algunos testimonios: “*San Juan* [San Juan Bautista del 23, 24 y 25 de junio] *era directamente del pueblo. Ahorita no hay casa donde velar a San Juan por el gentío*” (JH, 2006); “*Los viejos van a San Juan Congo, no a San Juan Bautista. Pueden entonar cantos nuevos y los viejos pueden bailar*”¹³⁴ (CM, 2006); “*San Juan Congo es de una*

¹³⁴ En esta frase cuando se hace referencia al baile, se está pensando en el *mina* y no en *el culo e puya*. Para este último, se necesita mayor destreza, resistencia, “*juventud y rodilla*”; cualidades que se van perdiendo al avanzar en edad. Por lo tanto, el *culo e puya* es una danza interpretada fundamentalmente por jóvenes y adultos, y el *mina* es un espacio que disfrutaban todos, niños, jóvenes y adultos. Sin embargo, si el espacio destinado para el baile resulta ser un riesgo, es una danza fundamentalmente ejecutada por jóvenes.

época para acá. Aproximadamente de los '60 en La Capilla. San Juan Congo fue una especie de refugio de la gente” (QT, 2006).

El *San Juan del pueblo* salió desde la casa custodia¹³⁵ en la calle Higueroite hacia el sector La Capilla un poco tarde, si tomamos como referencia que se esperaba a las 5:00 p.m. En *El Congo*, -como suele llamársele al momento de la realización del velorio hacia esta imagen- la percepción y la vivencia del tiempo es diferente a lo que se experimenta en *San Juan*; no existen horarios condicionados por la visita turística, ni las normas de la liturgia católica; por el contrario las actividades se realizan con el tiempo que impone la misma gente y la tradición. No parece existir la regla de llevar el llamado “traje típico” como condición para bailar *culo e puya*, como suelen recalcar los líderes comunitarios y religiosos en *San Juan*; la necesidad de diferenciarse del turista a partir del atavío parece que no es tal en La Capilla. Aquí no hay un otro extraño o lejano, sino más bien se propicia el encuentro entre curieperos, los de arriba están más cerca, los de abajo suben temprano, a pesar de lo lejos que pueda resultar la caminata; algunas personas de El Infiernito y de Las Casitas también se acercan, aunque en menor cantidad por la distancia, al igual que le ocurre a quienes viven en Morón, Buena Vista, La Planta o cualquier otro sector de la parroquia.

El toque de la guarura como pieza de la batería del tambor *mina* no fue parte de la instrumentación que acompañaba el velorio de ese año en La Capilla, por lo cual el coro conocido como “*eah*”, que se ha popularizado desde la década de los '70 del siglo pasado abajo en La Plaza, y que se asocia con el sonido de este instrumento de viento, no se escuchó; al contrario, se interpretaron tonadas que difícilmente se pueden apreciar en el toque de *mina* del 23, 24 y 25 de junio. Al respecto la fuerte sentencia de un viejo cultor nos muestra lo difícil que ha sido no poder escuchar en San Juan las tonadas de *mina* que según él “*Ese maldito ¡eah! acabó con todo...*” (TX, 2006). Sin embargo, en La Capilla las posibilidades son reales y este encuentro más cercano entre niños y viejos, imprime de sentido más íntimo y más local las interacciones que se producen a propósito de la festividad, aunque no de forma tan masiva como en el *San Juan*. La direccionalidad de estas interacciones es interna, podemos graficarlas circularmente ya que se desarrollan en el ámbito interno del pueblo.

A propósito del intercambio, el tipo, la calidad y la direccionalidad de la información que circula en el velorio de El Congo, queremos resaltar una muy sutil: las pintas que se

¹³⁵ Para el curiepero existe una diferencia entre la casa custodia del santo, lugar donde la imagen pasa la mayoría del tiempo, dado que allí residen sus dueños o cuidadores-, y la “casa del santo”, la cual es una edificación hecha especialmente para la imagen. El siguiente testimonio aclara muy bien esta diferencia: “*San Juan no tiene casa, esa casa no es de él; los de Semana Santa sí tienen su casa, San Juan vive arrescotao*” (SZ, 2006). Esto redundante en los procesos de posesión, herencia y cuidado de la imagen, en los niveles de injerencia para la toma de decisiones sobre esta y en los eventos que se realizan en su nombre.

hacen cada año en las paredes del antiguo edificio donde funcionaba la antigua iglesia del pueblo (fotografía II), llamada La Capilla, hoy sede técnica de la telefonía nacional.



Fotografía

**II. Foto de La Capilla. Antigua Iglesia de Curiepe.
Cortesía de Wilfredo Longa. Curiepe 2003.**

Estas pintas aluden a personajes importantes y a la vida cultural y cotidiana del curiepero, en especial los capilleros que fueron en vida tocadores, cantadores y/o bailadores importantes. Cada año son homenajeados en ese lugar a través de la memoria pictórica. Al frente de estas paredes se coloca la batería del tambor *mina*, muy cerca del altar del Congo. La composición resulta entonces muy significativa; los rostros de uno de los mejores tocadores de boca del siglo XX con sus laures en la mano, o bien el rostro de uno de los principales promotores de la organización del Niño Jesús, a quien con orgullo se le hace parte del sector, aunque luego de casarse se mudó al Casco; o una frase acompañando el dibujo de uno de los agricultores fundadores del Conjunto San Juan. Estas imágenes cobran mayor sentido cuando son el telón de fondo que acompaña la interpretación de los niños y jóvenes en el *mina*, ávidos por tocar ese sábado siguiente a *San Juan*; lo que para nosotros significa que la información que circula en el escenario del velorio de La Capilla es de orden más local, más cercana y más directa.

En el velorio del Congo no existe un acuerdo rígido en cuanto a la hora y quiénes son los encargados de ir a buscar la imagen a la casa de la familia custodia para iniciar la celebración. Se eligen comités que serán conformados durante el desarrollo de la actividad o días previos, por los habitantes del sector. Las actividades van desde buscar y devolver la imagen, armar el altar que se coloca en la calle, hasta supervisar las vendimias de comida y bebida, entre otras. Los habitantes del sector se conjugan según redes que se articulan en función del propio evento. Todo se va realizando espontáneamente a medida que se acercan las horas.

El *culo e'puya* en La Capilla se presta para que muchos jóvenes se atrevan a tocar, pues no está la mirada del turista esperando virtuosismo y destreza; hay más espacio y más tiempo para que todos lo que quieran lo hagan; además antes de las 12 de la noche no llegan los tocadores adultos y expertos, por lo cual, los novatos pueden aprovechar para tomar los instrumentos y dedicarle su toque a la imagen. Las parejas que generalmente se ven bailando *culo e'puya* durante los días de *San Juan*, son las mismas que bailan en el velorio del Congo pero sin el “traje típico”; los niños y jóvenes bailan el *mina* en parejas haciendo una *troya*, a diferencia de lo que algunos mayores y líderes comunitarios llaman la forma “correcta” de bailar. Esta forma correcta de bailar *mina* la ejecutan sobre todo adultos y ancianos, así como también lo hacen los niños y jóvenes que están vinculados a las sociedades religiosas, grupos culturales, deportivos y comunitarios del pueblo. Cuando se habla de la forma correcta de bailar tambor grande o tambor *mina*, los líderes se refieren a la unión de varios participantes, quienes forman una hilera tomados por la cintura y bailan acompasadamente desplazándose hacia adelante, hacia atrás y en círculos sin soltarse. También puede hacerse esto de forma individual, pendulando el cuerpo hacia adelante y hacia atrás, dando giros o estacionado en el mismo lugar. La mayoría de la población joven en Curiepe prefiere bailar en parejas este género del tambor, y en La Capilla también se puede ver esta ejecución, no muy aplaudida por líderes y mayores pero que convive con los viejos modos de bailar.¹³⁶

¹³⁶ La mayoría de los jóvenes que no están vinculados como miembros, organizadores o directivos de las organizaciones religiosas-festivas, comunitarias y deportivas del pueblo, suelen bailar de manera diferente el *mina* a como el discurso de lo que se denomina la “forma tradicional” lo indica. Incluso pudimos conversar con y ver a jóvenes que participan activa y comprometidamente de la “tradicción”, siendo también parte de las ruedas o *troyas* que se forman alrededor del tambor *mina* en La Plaza los días de San Juan Bautista, en una ejecución “no tradicional”. Esta forma “no tradicional” de bailar en algunos grupos de jóvenes se le denomina “*tambortón*”, expresión que combina las palabras tambor y reguetón, pues sobre la base de la rítmica del tambor *mina*, la danza que inicialmente es de carácter colectiva, se convierte en un baile de parejas, y a la cual se le incorpora la gestualidad y la mecánica del baile popular del reguetón. Estos jóvenes hacen énfasis en lo que se conoce popularmente como “perreo”, expresión que se usa para denotar a la gestual característica de las actuales formas populares y urbanas de bailar en pareja, la cual se caracteriza por fuertes movimientos de cadera entre ambos bailarines, quienes están físicamente muy cerca. Llama la atención que los acentos rítmicos del tambor *mina* son parte de esta creación del “*tambortón*”, observando movimientos secos y percutidos en los gestos de los participantes,

Con esta descripción pareciera que en el Congo no se cumpliera con los códigos asociados a la tradición que son enfatizados en la celebración de San Juan Bautista de La Plaza, sobre todo dado el relato que elevan los líderes religiosos y comunitarios al subrayar la necesidad del “rescate de la tradición”. ¿No existe en los habitantes de La Capilla el temor a causa de la posible amenaza de que se acabe la tradición? No negamos los relatos que advierten la necesidad de mantener al Congo por su valor histórico y étnico, pero creemos que hay otra trama de sentido que se teje alrededor de este santo y su historia, sobre todo al escuchar repetidamente durante nuestra estadía en Curiepe que San Juan Congo es “*el santo de los negros*”. Sostenemos entonces que es precisamente ese escenario de encuentro entre curieperos, aunque a pequeña escala, lo que sustenta esa repetida frase. En la celebración del “Conguito” emerge, se reconstruye y resignifica el imaginario que habla de la voluntad de un negro materializada en una imagen que no pertenecía al español, que a su vez muestra la idea de propiedad de la imagen por parte de un descendiente de africano. La iniciativa y la proactividad complementan los significados que nutren el imaginario que existe alrededor de San Juan Congo.

El Congo revive una práctica que les recuerda la africanidad lejana, la trata esclavista, la negritud, el paralelismo religioso y la autonomía. Uno de los variados testimonios sobre la llegada de este santo a Curiepe resalta la vinculación con África y con la trata negrera:

“San Juan Congo es el santo de los negros. 2 príncipes llegaron a Venezuela, uno de ellos murió. El príncipe que quedó le pidió al español que le diera una imagen para él venerarla en el único día libre que tenían los esclavos. A esa imagen que el español mandó a hacer, el príncipe africano le mandó a poner pedacitos de oro. En cambio, San Juan Bautista es impuesto” (ES, 2006).

En esta versión, un español encarga la elaboración de la imagen por petición del africano y este la personaliza colocándole “*pedacitos de oro*”. La voluntad expresada por un africano o un negro en tanto desea una imagen para él, es un elemento que se repite en otras versiones acerca de San Juan Congo, aunque con distintos cambios. En el siguiente testimonio lo podemos observar también: “*San Juan Congo lo manda hacer a Caracas un negro libre*” (DN, 2006). Aquí se evidencian ya los procesos de cambio cultural y de condición sociopolítica de los actores: en esta versión no es un africano la persona que expresa su voluntad, sino un negro, es decir, un ser ya

principalmente en el torso, además los pasos cortos característicos de la forma “tradicional” del *mina* no se pierden en esta nueva forma. También pueden identificarse en el “*tambortón*” formas y gestuales de los bailes de tambor de otras zonas del país, como es el caso del Tambor de San Millán, toque de tambor característico del Barrio del mismo nombre ubicado en la ciudad de Puerto Cabello (estado Carabobo); así mismo, gestuales de otras zonas centrales y costeras del país pueden verse en las distintas ejecuciones de estos jóvenes.

transformado por la trata y envuelto en los procesos de cambio cultural. Se resalta también que no es un esclavizado sino un negro libre, lo que caracteriza y particulariza la historia de Curiepe. En otros testimonios se hace alusión al período histórico de la llegada de la imagen, y se asocia con el régimen esclavista, elemento que advierte que existe en la memoria de los curieperos referencia sobre ese período de la historia de las personas de origen africano: “*San Juan Congo era de la esclavitud*” (CM, 2006). Sin duda, el imaginario que se ha creado sobre esta imagen en Curiepe destaca las características fálicas de la estatua en su tallado:

“San Juan Congo es de La Capilla, la parte alta del pueblo. Es el único santo que tiene su paloma, la dueña se murió y se quedó con él la familia C-H. A San Juan Congo lo velaban el día de San Pedro y San Pablo, 28 y 29 de junio (JH, 2006).

En cuanto a la autonomía y el paralelismo religioso que se acentúa a partir de los intercambios que esta imagen propicia, a continuación describiremos lo sucedido luego del 2008 alrededor de su organización. Hasta el año 2007 el velorio de este santo se había realizado por la organización espontánea de los habitantes del sector La Capilla, según roles que se adjudican por tradición, por autoridad moral y por destrezas particulares. En el año 2008 esto empieza a cambiar, y los capilleros adoptan la forma de organización de las tradicionales sociedades religiosas que existen en Curiepe, las cuales están constituidas por una junta directiva, los socios y la respectiva imagen o icono religioso. En la mayoría de los casos, cada sociedad tiene “su casa”, la cual como hemos dicho es una edificación construida especialmente para custodiar y administrar los eventos, actividades y ceremonias religiosas o relacionadas con esta, así como también, actividades de apoyo mutuo entre los socios, como asistencia a los enfermos y acompañamiento a familiares en la muerte de sus seres queridos.

Pero, ¿cuáles fueron las razones de adoptar la Sociedad Religiosa como forma de organización para realizar el velorio del “*Conguito*” si la organización espontánea había sido la forma tradicional? Dijimos arriba que una de las razones obedecía a los procesos internos de cuidado, sucesión y herencia de la imagen,¹³⁷ también creemos que el avance del protestantismo en la subregión de Barlovento y específicamente en Curiepe está generando cambios en los procesos internos y organizativos en el pueblo, dada la conversión de personas del catolicismo a las distintas vertientes del protestantismo. Para el caso de la imagen de San Juan Congo, uno de sus miembros custodia se convirtió a una de las religiones cristianas evangélicas que han colonizado en la zona. Aunado a estas razones agregamos una de tipo patrimonial; en los actuales momentos, la política

¹³⁷ La mencionada creación de la Sociedad del Congo se vio acelerada tras la muerte de un miembro de la familia custodia de la imagen del Conguito, lo cual hizo que ideas y conversaciones antiguas entre los capilleros respecto a este tema se materializaran en el año 2010.

cultural del Estado nacional es proclive al reconocimiento de la diversidad de origen étnico;¹³⁸ esta ha incidido en el desarrollo de procesos de autorreconocimiento afrodescendiente de individuos, grupos, y comunidades, y ha conllevado a su vez a determinar elementos que den cuenta de esta especificidad cultural. Así mismo, el avance del Movimiento Social Afrovenezolano en tanto propiciador de discusiones sobre estos temas dentro de las comunidades ha ganado adeptos, quienes han hecho de sus actividades locales, parte de la agenda del movimiento social. En ese sentido, y dentro de este nuevo imaginario de la diversidad cultural afrovenezolana, El Congo ha comenzado a ser atractivo para instituciones nacionales y otras comunidades afrovenezolanas en tanto está cargado de sentido histórico étnicamente diferenciado. En este discurso, San Juan Congo es una imagen que se vincula con lo africano, con la esclavitud y con lo negro; vinculaciones que hace también el propio curiepero. Sus características fálicas son relevantes también para el imaginario africanista que imprime sobre todo el Movimiento Social Afrovenezolano.¹³⁹ La separación que tiene esta imagen del dominio de la iglesia católica y a la vez su acercamiento a formas locales y particulares de celebración, es una práctica del curiepero que está asociada a los procesos de autonomía cultural que los ha caracterizado; y dentro del discurso del movimiento afrovenezolano esto afianza su sustento en lo africano.

En fin, La imagen de San Juan Congo, su velorio, las formas autónomas y paralelas a la iglesia católica que lo caracterizan, singularizan a Curiepe dentro del universo cultural afrovenezolano. Es el único pueblo negro que posee una imagen de San Juan con características africanas y humanizadas. Ante esto, la mediación local que le proporciona San Juan Congo a las identidades políticas del curiepero se amplía. Sale del ámbito de interacción entre curieperos, para mediar la relación entre curieperos y afrovenezolanos. Comienza a ser parte de los relatos que en el siglo XXI se construyen sobre la afrodescendencia en el país, desde la fundamentación de una nación multiétnica y pluricultural. Las políticas de identidad proveniente del Estado se convierten en potenciadoras de estos referentes. Tal es el caso por ejemplo de La Elevación a Patrimonio Cultural Mirandino a la Imagen, Festividad y Tradición del San Juan Congo de Curiepe, realizada el 6 de noviembre de 2008 en la propia localidad. En este caso la Red de Patrimonios Culturales de Miranda fue el órgano impulsor de la iniciativa, en la cual la institución cultural del Estado reconocía y avalaba la relevancia de esta imagen, como una política enfilada hacia el reconocimiento de la diversidad cultural del país, desde el discurso de la africanidad. Para ese momento Diosdado Cabello ejercía las

¹³⁸ En especial se consagra en el preámbulo de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y en diversas instituciones y leyes creadas para atender de manera culturalmente diferenciada a este sector de la población nacional. Para más detalle ver (García 2005b; Monagreda 2011; Ugueto-Ponce 2015b).

¹³⁹ Estas asociaciones han sido hechas fundamentalmente por Jesús “Chucho” García, para el detalle ver (García 1985; García 1982).

funciones de la gobernación del estado Miranda (2004-2008), lo que implicaba continuidad a nivel regional del proyecto de país planteado para la nación.

Como hemos dicho “*El velorio del Congo*” es una ceremonia reproducida por los habitantes de La Capilla, un sector del pueblo con reconocido prestigio por la forma como tocan sus habitantes, la cual se le caracteriza como “*la mejor*” de Curiepe, donde los tambores *culo e’ puya y mina* son “*bien repicaos*” (FS, 2006). Las principales razones de este virtuosismo que se endilgan los propios capilleros y la certifican muchos otros curieperos, entre otras cosas, es el vínculo filial de sus habitantes con el caserío de Tacarigüita, de la misma Parroquia Curiepe, a quienes el pueblo considera como “*los más puros*” (ID, 2006) en cuanto a herencia africana se refiere. El testimonio de una curiepera de la parte alta del pueblo, nos enumera al menos tres personas, ancianas en el momento en que ella era una niña, vinculadas parentalmente con Tacarigüita y que estaban más cerca de esa “*legitimidad de lo negro*” porque “*hablaban en lengua*”, en *luango* o en “*media lengua*” como también se le conoce a cierta forma de hablar en el pueblo:

El Sr. EN, decimista, descendiente de Tacarigüita, hablaba como legítimo negro. A ES nadie le entendía lo que decía. MAMÁ D. era luanga por el idioma. Le decía a E que le regalara un cigarro y le respondía luango. Media lengua. MAMÁ D murió de un frío de un siglo. Era negra oscura. No hablaba bien. Murió en febrero, cuando su hija tenía 10 años; ella tenía 87 años cuando murió (DC, 2006).

Más allá de las versiones sobre el virtuosismo o no de los curieperos sobre la percusión afrovenezolana, asociada o no al caserío de Tacarigüita que se encuentra a sólo 15 minutos del pueblo, lo importante es destacar las representaciones que sobre el sector La Capilla se tienen en Curiepe en tanto es el sector que reproduce la tradición del San Juan Congo. En este caso, existe mucho más vínculo de los habitantes de La Capilla con los habitantes de Tacarigüita, a quienes como dijimos se les considera con mayor apego a la herencia cultural africana, no solo a partir de rasgos fenotípicos –tono más oscuro de la piel, cabellos con mayor profundidad en el rizado, boca y nariz ancha-, rasgos lingüísticos -como la entonación al hablar y el “*hablar en lengua*” (*loango*) que aún pervive en alguno de sus habitantes, sino en la ejecución e interpretación de los instrumentos de percusión y el baile asociado a este. Con respecto a este último punto referido al baile, tuvimos la oportunidad de presenciar un *culo e’ puya* interpretado por curieperos y tacarigüiteños en el Sector La Capilla de Curiepe, a propósito de una celebración de cumpleaños de una abuela que vinculaba a los dos pueblos. Escuchamos cómo algunos líderes curieperos destacaban ciertos códigos en el baile de los

tacarigüiteños, como por ejemplo el bailar descalzo y prescindir de la vuelta del *culo e puya*,¹⁴⁰ como características prístinas de la danza.

Este imaginario que recrea la ancestralidad africana es la trama de sentido donde se inscribe la celebración de San Juan Congo:

“dice la gente que cuando vivían los africanos y los españoles, los Iros celebraban con San Juan Congo y los españoles con San Juan Bautista. San Juan Congo se diferencia porque está desnudo y tiene su piripicho y San Juan Bautista tiene guayuco, como si fuera español; indio, porque tiene guayuco como los indios, pero es blanco, con perfil de español. Ellos diferenciaban un baile con otro; los africanos bailaban a San Juan Congo porque es de su raza, porque es de África y estos bailaban su San Juan Bautista” (NW, 2006).

Por otro lado, en el imaginario existe la posibilidad de que la estatua y la celebración religiosa aparecieron y se pensaron, se crearon y se administraron paralelamente a la de San Juan Bautista, incluso antes.

- *“El Congo, de por ahí de los negros, eso es africano, esos tambores son africanos, esos tambores son africanos... los españoles trajeron a los esclavos para que tocaran eso... y eso se regó en todo el territorio nacional... (DX, 2006).*

- **¿Y cómo puede ser el San Juan que mandó hacer Nicomedes Blanco, el San Juan de la esclavitud, si Nicomedes Blanco, el viejo, no vivía en esclavitud, sino después? (Investigadora).**

- *Bueno... te digo que según la historia que cuentan los antepasados... ese lo mandó hacer el papá del Dr. Nicomedes Blanco Gil. Lo compró, lo mandaría de España...tal vez... (DX, 2006).*

- **¿Si lo mandó hacer a España, cómo viene de El Congo? (Investigadora).**

- *Pero bueno... en representación de los negros de El Congo, la fiesta de San Juan, la fiesta de San Juan no era de los blancos, los blancos decían que esa era una fiesta diabólica. Es una fiesta diabólica, por su ritmo, su baile y su grito. Esa fiesta lo hacían los esclavos... y comían esos tres días de San Juan, 23, 24 y 25. Era diabólica por el tipo de baile y del canto, era por su ritmo, su canto y su baile. No porque hacía el diablo la fiesta. Esos gritaban, saltaban... parranda pa´bebé” (DX, 2006).*

¹⁴⁰ Código dancístico que indica la entrada y salida de los bailadores a la *troya* o rueda que se hace durante el toque de *culo e puya*. Curiepe se presenta como uno de los pocos pueblos donde existe este código en el baile. Conocemos de Tacarigua, otra localidad del Municipio Brión, donde se realiza la llamada “*vuelta del culo e puya*” pero con algunas diferencias respecto a Curiepe. La importancia de esta vuelta reviste en su uso como marcador de identidad y distinción de los curieperos con el resto de los caseríos y pueblos donde se interpreta este género, tanto internamente en la Parroquia Curiepe, como externamente en el Municipio Brión. Es de hacer notar, que el baile de *culo e puya* llamado también tambor redondo, sólo se ejecuta en la subregión de Barlovento, por lo cual, este código ha pasado a ser característico en espacios de formación académica fuera de la región, en grupos de proyección y en escenarios académicos formales y no formales.

Y finalmente también nos encontramos con testimonios de personas que desconocen sobre esta festividad y sobre la imagen en el pueblo: *“No recuerdo esa fiesta de San Juan Congo. No sabía que existía”* (MM, 2006).

En general son de cuatro tipos las características que proporcionan sentido al imaginario que sobre El Congo existe en Curiepe: 1) las de tipo geográfica: *“ese el santo de La Capilla”*; *Se celebraba en agosto en La Capilla porque la familia que tenía el santo lo decidió así* (TQ, 2006). 2) Las de tipo fenotípico de la imagen: donde encontramos versiones que afirman que *“San Juan Congo es gordito, es negro y tiene pene”* (TQ, 2006); *“Yo lo conocí, tenía un color quemadito, era conguito, con cara gordita, con cara de hombre. San Juan Congo no es un niño. Era más serio”* (QM, 2006), y otras, en menor cuantía, que la niegan: *“A San Juan Congo yo lo he visto siempre blanco”* (KB, 2006); 3) Las del tipo procesual: *No se hace encierro, se hace velorio, un día. El querido de Dios era el Bautista”* (TQ, 2006). Y 4) las de tipo histórico: *“Ese es el propio San Juan [El Congo], porque éste San Juan [El Bautista] es como una trayectoria de los españoles. Aquel [El Congo] es más negro, es negrito. Tiene su pipicito y todo”* (SC, 2006).

Vemos pues como las posibilidades de “intimidad” que aún propone la ceremonia realizada en la Capilla, parecen tener injerencia en el tipo de información que circula entre los curieperos en torno a quiénes son. San Juan Congo es pues una figura contraria a la iglesia; ésta no le permite su entrada a causa de portar el falo tallado. Es un vínculo con la tradición, la referencia a África y la trata esclavista, la cual se distingue entre otras cosas por aspectos fenotípicos, lingüísticos y sabiduría musical. San Juan Congo se desarrolla en un espacio geográfico que no está en el centro del poder de la iglesia ni del poder civil actualmente. Se desarrolla en otro sector, más íntimo, más comunitario, el cual puede ser visitado por cualquier otro curiepero. Su alcance es local, aunque esto está comenzando a cambiar, pero aún es el espacio donde los viejos pueden entonar cantos antiguos, los adultos jóvenes pueden ensayar nuevos y los niños pueden apreciar instruirse desde el aprendizaje vicario. El San Juan Congo media las relaciones socioculturales entre los propios curieperos al recordarle que es el santo de los negros y que son ellos los únicos que tienen una imagen así en Venezuela.

Concluimos entonces que San Juan Congo estructura las identidades políticas de los curieperos a nivel local en tanto permite el encuentro entre distintas personas dentro del mismo Curiepe de manera más íntima. Es un escenario propicio para que niños y viejos puedan disfrutar de la ceremonia más plenamente. Las nociones de tiempo y espacio de esta ceremonia están determinadas por las lógicas internas de la comunidad y no aquellas relacionadas con el turismo o la institucionalidad católica. El sentido que la imagen de

San Juan Congo, los eventos y las ceremonias religiosas alrededor de esta le que proporciona a las identidades políticas es que la información que circula es de orden más local, más cercana y más directa en una direccionalidad circular que reproduce imaginarios del pasado de origen africano, esclavista y fundacional del pueblo de Curiepe, así como el referente alrededor del ejercicio de la autonomía de los ancestros de los curieperos al agenciar una ceremonia autónoma y una imagen de forma paralela pero vinculada a la institucionalidad católica.

IDENTIDAD REGIONAL: MEDIACIÓN CON EL OTRO REGIONAL A TRAVÉS DEL NIÑO JESÚS



Fotografía

III. Niño Jesús de Curiepe

Autor: Franklin Perozo. Curiepe 2012.

Luego de escuchar los repiques de campanas alrededor de las 8:00 am de cualquier fin de semana, los curieperos ya saben que “*El Niño*” tiene velada ese día. Con seguridad ya los vecinos más cercanos de la casa que “*pondrá la velada*” conocen del evento con días de anticipación. En el caso de que algún rezador, tocador, cantador o decimista, no se le haya participado directamente “*de boca*”, de seguro ya sabrá por anuncio de un vecino donde será el homenaje. Al resto, sólo le toca guiarse por los cohetes que anuncian la ocasión y llegará sin perderse a la casa anfitriona, dispuesto a apoyar a la familia para que esta cumpla con el compromiso adquirido. Bien sea rezando, bien sea cantando décima, tocando *fulía* o una marcha religiosa, bien sea ayudando en los preparativos del velorio o bien, acompañando con la sola presencia, todos son necesarios para que el velorio al *Niño Jesús Bendito de Curiepe* se realice con éxito.

Al sonido de las campanas, la familia devota ya está en la iglesia, justo para sacar la cuna del Niño Jesús del nicho que es destinado para él dentro del recinto religioso. A

diferencia de las imágenes de San Juan, tanto Bautista como Congo, la “familia custodia” del Niño Jesús está en la iglesia, en el ámbito celestial y no en la tierra. Como dicen los Curieperos, “*El Niño tiene que estar con su familia, la virgen de Altagracia y San José, en la iglesia*” (DF, 2006). El mayordomo del Niño Jesús de Curiepe, la directiva de la sociedad y la persona que va a pagar promesa previamente han acordado las reglas de la ceremonia: hora de salida y de llegada a la iglesia, celebración de la misa correspondiente, traslado de la cuna a la casa, recordatorios de no comer ni beber frente a la imagen, disposición del velón blanco, ubicación de la alcancía, las flores, los adornos, lugar de otros santos en el altar si es el caso.

Las campanas de la iglesia repican con euforia a la salida de la imagen, la cual es cargada en la espalda de la persona que paga la promesa. El recorrido es guiado por el mayordomo hasta la casa donde se hará el evento ritual; el pastor, generalmente un joven que acompaña al mayordomo en sus funciones, lleva una lámpara artesanal elaborada con metal con una vela encendida llamada *el farol*. La alcancía también es trasladada en este recorrido, pues siempre se recolecta la limosna del “*Niño Bendito*”. En algunas ocasiones los familiares acompañan con aguinaldos, villancicos o alguna parranda, dependiendo del ánimo que impere en ese momento.

La sala de la casa está dispuesta para la entrada de la sagrada imagen, según un patrón más o menos estándar que varía de acuerdo a la creatividad, la participación de familiares y amigos y por su puesto de la disposición económica. Flores, frutas, velas e incienso no pueden faltar en la composición. En el caso de que se quiera colocar una imagen distinta además de la del Niño Jesús, se debe consultar con el mayordomo, quien determinará de qué lado debe ser colocada y cuántas imágenes pueden ser parte del homenaje. En este punto nos parece importante resaltar, a propósito de la triangulación identitaria que estamos analizando, la relación entre las imágenes de San Juan y el Niño Jesús en el espacio ceremonial del altar. Al preguntar a varios curieperos sobre la posibilidad de que las representaciones de Juan (Bautista o Congo) y Jesús estuvieran en el mismo altar, encontramos respuestas de prohibición dadas por el mayordomo por un lado; o respuestas de extrañeza de diferentes personas, por el otro: “*Yo nunca he visto u oído un velorio con San Juan Bautista y el Niño Jesús de Curiepe, eso jamás se me había venido a la mente*” (NT, 2006) comenta una señora del pueblo. Pidiéndoles un esfuerzo más sobre las razones que impiden un velorio para estas dos representaciones religiosas al mismo tiempo algunas personas se refirieron a la diferencia existente entre las modos de homenajearlos: “*son dos formas de toque: la fulía y el tambor*”, ritmos que no pueden mezclarse, porque lo que es honra para uno es deshonor para el otro. A San Juan se le baile y al Niño no.

Un par de razones simbólicas pueden darnos algunas luces. El 24 de junio y el 24 de diciembre son dos momentos estructurales en la vida de Curiepe, ambas épocas son períodos de cosecha, fundamentalmente de cacao. Aunque la vocación agrícola de la comunidad ha mermado considerablemente y la mayoría de las personas no se dedican a la agricultura, siguen extendiendo estas fechas como apertura y cierre de ciclos y como períodos de reencuentro familiar y comunitario. Por lo tanto, la unión de estas dos figuras, sería también la unión de estos dos momentos, lo cual podría producir una especie de caos simbólico dentro del pueblo al sobreponerse ciclos de apertura y cierre, al encontrarse dos figuras tan poderosas en un mismo tiempo las cuales, siguiendo el relato bíblico, una precede a la otra.

En este mismo orden, cada imagen proporciona sentido a momentos distintos del proceso de constitución y desarrollo del pueblo, San Juan Bautista y Congo dan sentido a la fundación del pueblo y el Niño Jesús de Curiepe da sentido a los procesos de recreación cultural y paralelismo religioso, tal y como lo refleja el testimonio que inicia esta sesión, el cual asienta que las imágenes patronas del pueblo llegaron a Curiepe luego de su fundación. En la figura de Jesús se observa con mucha fuerza la tensión entre lo impuesto y lo apropiado de la doctrina católica y demás elementos de la cultura europea que fueron negociados por los curieperos para permanecer biológica y culturalmente.

Siguiendo con la descripción de nuestra velada de ese año 2007, nos dimos cuenta de otra de las formas de funcionamiento del paralelismo y la autonomía religiosa en Curiepe. A partir de la entrada de la imagen sagrada a la casa de la familia promesera, todo lo relativo a esta y las ceremonias en su nombre va a estar administrado por los curieperos. Ya el sacerdote no tiene más injerencia sobre la imagen a partir de este momento, hasta su regreso a la iglesia. La sala de la casa de la familia devota se convierte en el recinto sagrado. Quienes conducen, coordinan y dirigen los eventos son el mayordomo, la sociedad religiosa, los socios y los devotos de la imagen, en un ejercicio de autonomía importante, que rebasa no solo las disposiciones de la iglesia, sino que se rige por las disposiciones que los curieperos crearon a partir de los procesos de transculturación, recreación y apropiación cultural sobre los cuales estuvieron sometidos y luego agenciaron a partir de su fundación como pueblo de negros libres.

LOS VELORIOS, ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA VIDA SOCIORELIGIOSA EN CURIEPE

Estando ya la imagen dentro de la sala y no muy concurrida a esa temprana hora de la mañana, se comienza el rosario de manos de algún experimentado en estas artes del espíritu. Al terminar, inmediatamente se escucha la voz “*tambor y canto*”, una frase que

rompe con la linealidad rítmica del rosario y advierte a los presentes que iniciará la segunda parte del velorio: el toque y canto de *fulia*. Poco a poco se van incorporando más músicos y devotos a la sala. Los tamboreros tienen dispuesto tres o más asientos para ejecutar los instrumentos propios de este género: *la prima, el cruzao* y *el pujao*, los cuales se ensamblan en el orden en que fueron nombrados. Un tocador de maraca se incorpora inmediatamente después de romper las voces que hacen el coro de la tonada, que recién respondieron a la voz del solista, el cual con firmeza eligió la tonada de *fulía* y el ritmo con que se dará esta. Pudo haber iniciado el tocador de cuatro también, orientando la armonía y la afinación del cantador, que a veces son la misma persona. Un tocador de plato de peltre cierra con esta tradicional composición de la instrumentación del género, sin embargo, puede darse el caso que algún devoto introduzca otro instrumento al conjunto, como un bongó o una tumbadora, considerados como instrumentos afrolatinos pero ejecutados en la velada con el ritmo de *fulía*. Inclusive, la incorporación de instrumentos electrónicos ya tiene fuerza en algunas familias devotas, como por ejemplo el bajo eléctrico. Las estrofas de la tonada van y vienen, orientadas por una flor tomada del altar, la cual es sostenida por quien hace la voz del solista; la pasa al siguiente cantador en dirección contraria a las agujas del reloj cuando termina sus cuatro versos. Así trascurren varias vueltas, la flor pasa de mano en mano y es acompañada de estrofa en estrofa, intercalada por las voces gustosas y emocionadas del resto de los participantes en un coro constante. Todos están organizados en media luna frente al altar y a la mesa donde se encuentra la cuna de madera que contiene la imagen del Niño Jesús. La cuna resalta en medio de varios elementos imprescindibles en la estructura ritual: flores y frutas, un velón blanco, la alcancía a un lado recordando que todo acto de fe conlleva su “*compromiso*” monetario.

La dinámica del canto y el toque suele estar interrumpida por un cantador de décima, que con la autoridad que le confiere la vejez, la experiencia o su virtuosidad en el arte de escribir y recitar poesía, en medio de la sala sagrada con voz fuerte y decidido dice: “*¡hasta ahí!*” para dar por culminada la *fulía*. Son pocos los que actualmente suelen tener destrezas en esta forma de homenajear a los santos o íconos religiosos, por lo cual puede darse el caso de coincidir sólo 2 o 3 cantadores de décima en un mismo velorio. Los temas con los que empiezan los versos siempre son de saludo, saludo a la imagen, a los devotos y demás presentes. Al mismo tiempo el cantador de décima suele presentarse en esta primera ronda de exclamación, desde hacerlo simplemente con su nombre hasta formas muy creativas que aluden a su ascendencia, orígenes, quehaceres, profesión, oficio y gustos. Luego que cada cantador recita los 40 versos de su décima, intercalados en grupos de 10 entre cantador y cantador, se retoma la *fulía* con la ya conocida frase “*tambor y canto*”. En el transcurso de la velada o del velorio, se puede suscitar varias rondas de decimistas, donde se producen cambios en los temas de los versos: sobre lo

sagrado, sobre el amor, sobre lo cotidiano, entre otros. Cuando los cantadores y tocadores lo consideran, o cuando la *fulía* se “*pone aguada*”, es decir, haya disminuido su fuerza y ritmo o su ejecución no sea óptima, los tocadores o cantadores, la detienen. En este momento la imagen del Niño Jesús es cubierta con unas cortinas que son parte del vestuario que lleva la cuna de madera donde este se encuentra, de modo que se proceda a brindarles a los asistentes comida y bebida especialmente elaborada para la ocasión. Todos saben que delante de “*El Niño*” no se puede comer ni beber, hasta los niños conocen esta regla, y si alguien lo olvida, el mayordomo o el pastor están allí para recordarlo. Alrededor del mediodía, los tocadores salen del espacio donde está el Niño Jesús, que generalmente es la sala de la casa, y se van al patio a disfrutar del sancocho destinado para ellos y demás asistentes. El brindis también incluye bebidas refrescantes y alcohólicas.

Con respecto al brindis dentro de los velorios, debemos mencionar la importancia capital que este tiene dentro de los espacios religiosos-festivos. Es una de las principales implicaciones de “*poner una velada*”, el anfitrión debe intercambiar comida y bebida por la prestación simbólica que hacen cantadores, tocadores, rezadores y demás asistentes a la ceremonia. El siguiente testimonio lo muestra: “*Debes brindar, hasta a tu enemigo. En las veladas y en los velorios no hay arroceros. Tienes que atenderlos a todos*” (MQ, 2006).

Con respecto a este último testimonio debemos precisar que la participación en los velorios depende de la relación social que exista entre el anfitrión y los invitados. Así como estas ceremonias son espacios propicios para profundizar lazos familiares y sociales, también son espacios que se prestan para saldar pleitos y conflictos individuales. Pueden ser también usados para “*echar daños*” a través del canto, el toque y la comida. Por ejemplo, durante la interpretación de una *fulía* alguien puede ser objeto de una fuerza negativa que afecte su salud a través de un verso; o puede usarse la comida como medio para introducir esta fuerza maligna. Esta posibilidad hace que los asistentes se cuiden de comer y beber cualquier cosa y/o de cualquier persona; así como los cantadores, tocadores y bailadores cuidan de sus destrezas en estas áreas a través de oraciones, rezos, y contras.

Es interesante mencionar aquí los comentarios que surgieron luego de la velada realizada en Vista Hermosa, comúnmente llamada Moscú, respecto a la poca asistencia de los vecinos del anfitrión al evento y por el contrario más afluencia de personas de Curiepe pueblo. “*...está mal, deja mucho que decir de las relaciones con sus vecinos*” (SD, 2006). Como ya hemos dicho, Moscú es un desarrollo habitacional que fue ocupado por personas de otras partes de Barlovento, sin embargo, ha cambiado su

configuración a lo largo de los años y muchas familias curieperas se han mudado hacia esa zona. La crítica que hace este líder curiepero respecto a la falta de cohesión social de esa familia con sus vecinos nos permite concebir al velorio como un espacio político. Constituye el medidor de cómo están las relaciones del anfitrión con sus vecinos y demás facciones del pueblo: cantadores, tocadores, músicos de viento, músicos de percusión afrovenezolana, rezanderas, sociedades religiosas y demás curieperos; en fin nos muestra cómo se configura como un hecho político y religioso a la vez.

Esta dinámica de toque y canto de *fulía*, canto de décima, brindis y descanso, es cíclica durante todo el día. Hasta la intervención de la escuela de Música Pablo Rada alrededor de las 4:00 pm. En este momento la dinámica es diferente, la persona que hace la ofrenda al Niño Jesús toma el velón blanco que se encuentra en el altar y se coloca de frente a este sin obstaculizar la vista hacia la imagen, mientras los músicos interpretan cuatro (4) marchas religiosas en un ambiente de solemnidad católica. Este es el momento donde el devoto ora en voz baja y si así lo desea realiza algún otro vínculo con el santo. Al finalizar, el velón aún encendido es devuelto a la mesa, los músicos dirigidos por el maestro rompen con la solemnidad de las marchas religiosas y se disponen a interpretar otra ofrenda musical. Esta vez se trata de villancicos, aguinaldos y sobre todo parrandas. Los asistentes se incorporan con mucho ánimo tocando las palmas. El ambiente se torna de mucha alegría y júbilo. Los músicos interpretan alrededor de 4 cuatro piezas de este estilo. Luego se produce un descanso en la interacción con la imagen, hasta que un grupo de tocadores del género afrovenezolano se anima y retoma la *fulía*, haciendo que el ciclo vuelve a empezar.

Mientras la *fulía* suena en la sala de la casa, en el patio se encuentran los músicos de viento recibiendo el brindis que la familia anfitriona había preparado para ellos. En la velada del 2007 que tuvimos la oportunidad de presenciar, la familia anfitriona les ofreció a “*los músicos de perucho*”, como también suelen ser llamados los integrantes de la escuela de Música, arroz con pollo y no sancocho como al resto de los músicos. Igualmente la bebida que se reservó al maestro fue distinta. Según nos relataban los participantes, el maestro merecía un trato especial al igual que los muchachos que componen la escuela de música.

Es importante destacar que la forma descrita es la manera común de organizar y desarrollar un velorio o una velada en honor a un santo u otro ícono religioso en Curiepe. Sin embargo esta estructura puede tomar otras formas menos practicadas pero posibles. Pudimos presenciar un *velorio rezado* a San Juan Bautista, el cual consistió en hacer un rosario a la imagen con la presencia de algunos familiares y amigos, sin la participación de la música ni de las décimas. El acostumbrado brindis de comida y bebida si se realizó

aunque no de la manera desbordante que suele hacerse. Por otro lado, también pudimos participar en las llamadas *veladas infantiles*, donde son invitados los niños para que disfruten, toquen y canten. En este tipo de veladas hay comida y bebidas, pero no se ofrece alcohol.

Estos eventos, veladas y velorios, se repiten en Curiepe la mayoría de los fines de semana del año, exceptuando en las fechas de Semana Santa, San Juan y durante el peregrinaje de la imagen a la zona centro-norte costera del país, lo cual indica que es una imagen muy venerada actualmente en Curiepe. La cantidad de veladas y velorios que se suceden durante todo el año, convierten a la imagen del Niño Jesús y los eventos que alrededor de ella se realizan, en una referencia cotidiana para el curiepero. Muestra el grado de importancia religiosa que posee. Es además un indicador de popularidad entre los habitantes del pueblo. Y sobre todo, propiciador del intercambio sociocultural, así como del intercambio de capitales sociales y políticos entre los curieperos.

La descripción que acabamos de hacer permite ilustrar la importancia de las relaciones socioculturales que son propiciadas por lo religioso en Curiepe, por lo cual nos preguntamos ¿Cómo son estos intercambios y prestaciones que se ostentan en los velorios?, ¿voluntarias, libres, gratuitas?, ¿obligatorias o interesadas? ¿Son de carácter retributivo? ¿Se obliga a devolver el regalo recibido? ¿Cuál es la fuerza que obliga a ejecutar los contratos o a devolver la cosa recibida? ¿Requieren el elemento de rivalidad, destrucción o combate? La familia anfitriona tiene una serie de deberes establecidos, como por ejemplo el recibimiento y la buena atención de cualquier visitante a su casa, ya que éste persona visita al santo para pagarle promesa o agradecerle, bien sea cantando, tocando o simplemente compartiendo del evento social. El anfitrión también debe garantizar la existencia de comida y bebidas para los participantes del velorio, en especial, debe responder por la comida y bebida de los rezadores, cantadores, tocadores, músicos y los bailadores si es el caso, ya que ellos garantizan la prestación inmaterial del velorio: rezos, cantos, toques, poesía y baile, elementos indispensables para su realización y además áreas especializadas que no todos los curieperos desarrollan. Este es uno de los principales intercambios de bienes simbólicos y tangibles que se canjean dentro del velorio, propiciando una especie de igualdad social entre los curieperos, tomando en cuenta que existe una heterogeneidad socioeconómica importante en la población. Es decir, todos y cada uno de los curieperos, independientemente del estatus económico que posean dentro de la sociedad, se han visto en la necesidad de homenajear a un santo, bien sea por promesa propia o por la de algún familiar o amigo.

Por lo tanto se debe pedir a la comunidad la experticia asociada el área religiosa, en este caso: personas que sepan hacer los rezos iniciales a los velorios; de tocadores y

cantadores de *fulías o culo e'puya*, tocadores de *mina*, cantadores de *décimas*; músicos de vientos; bailarores de tambor redondo o *mina*, miembros de la sociedad religiosa, de amigos y vecinos que compartan el homenaje al santo, etc., por lo tanto, las obligaciones en el velorio son ofrendar al santo y al pueblo, recibir al pueblo y a otros invitados y luego apoyar en la consolidación de un nuevo velorio de un vecino, amigo, compadre, socio, primo, tío, etc. La fuerza de las cosas que circulan en el velorio es la retribución constante que las obliga a ser dadas y a ser devueltas. En el caso de los velorios el elemento dinamizador y obstaculizador a la vez de la prestación, puede darse a partir de la competencia que se ha trazado en las últimas décadas entre las familias anfitrionas en torno a elementos propios de los velorios, es decir, algunos curieperos que organizaron veladas y velorios durante nuestra estadía entre febrero 2006 y marzo 2007 competían para definir las mejores cualidades de la ceremonia ritual en términos de: estética del altar, popularidad del anfitrión o la familia anfitriona, y carácter lujoso del evento. Inclusive, obtuvimos testimonios de personas que dudaban acerca de pedir la imagen para pagar sus promesas a través de veladas o velorios porque “...se está haciendo muy rimbombante; combinación de la ropa del Niño Jesús con las cortinas, con las bombas, con las flores...” (DZ, 2006). El carácter competitivo que pudimos observar en nuestra estadía ha hecho que se creen una serie de “costumbres”, connotadas por los curieperos de nuevas que se materializan en la confección del altar, el tipo de comida que se *brinda*, el tiempo de duración de la velada, etc. El esfuerzo de combinación que requiere, no parece ser ya un asunto espontáneo sino una convención que se valora como positiva. Lo que implica que se derogue mayor dinero para poder cumplir con ésta convención.

En fin, se trata de significados que trascienden el ámbito netamente religioso para definir otro tipo de relaciones, de tipo socioeconómica, política, afectiva, relaciones que revelan distintos grupos que conforman el tejido social y su injerencia en la toma de decisiones sobre las imágenes y los eventos. Estas relaciones que se tejen a partir de la puesta en práctica de la tradición en Curiepe expone fricciones, o sella alianzas; en fin constituyen las tramas de sentido que dan sustento a la cohesión social, la particularización y la diferencia, es decir son la base para nutrir a las identidades políticas del curiepero, en este caso, a partir de la mediación del Niño Jesús de Curiepe en una especie de dimensión local, al producirse distintas e intensas interacciones entre grupos, sectores e instituciones en Curiepe -familias, sociedades religiosas, grupos culturales, iglesia-, durante casi todo el año.

EL ADENTRO Y EL AFUERA DE LAS IDENTIDADES: MEDIACIÓN DEL NIÑO JESÚS DE CURIEPE

“...la gente cree que San Juan es el patrono de Curiepe, y no lo es, es San José y La Virgen de Altagracia, pero tú que estás buscando la identidad del curiepero tienes que conocer al Niño Jesús, el recorrido que hace y cómo lo reciben aquí en Curiepe el 24 de Diciembre” (ES, 2006).

Otro ejemplo de esta dimensión local de la identidad política a través de esta pequeña imagen de Jesús lo constituye *el Paseo del Niño*. En el capítulo 5 mencionábamos que este recorrido se hace dentro de la propia parroquia Curiepe, y que como ceremonia religiosa-festiva apunta al fortalecimiento interno de las identidades políticas del Curiepero. La visita que hace esta imagen a todas las casas de la parroquia Curiepe desde el 1ro hasta el 15 de enero, nos muestra varios elementos importantes: a través de la imagen se identifican a aquellos que son curieperos y que comparten la tradición religiosa; la ceremonia invita a la integración de aquellos que por diversas razones se encuentran viviendo en la parroquia pero que no nacieron allí, a través de la aceptación de la imagen en su casa;¹⁴¹ y finalmente la ruta que sigue la imagen va trazando una especie de territorialización del espacio, marcando de algún modo los límites y el alcance de Curiepe en la parroquia, caseríos y pueblos aledaños y de la zona centro-norte costera del país. Por lo tanto, sostenemos que *“el paseo del niño Jesús”* dibuja un recorrido que va marcando el territorio cultural de Curiepe y al mismo tiempo incluye a aquellas personas que lo habitan físicamente. Esta inclusión cultural implica la invitación a participar de la tradición religiosa del *Niño Jesús Bendito* en un proceso continuado de transculturación y por ende invita al otro a ser y a sentirse curiepero. Estos procesos de inclusión ponen de manifiesto los modos y las maneras como los curieperos administran, gestionan y viven la tradición religiosa-festiva, y a la vez condicionan la forma de inclusión del otro. Una señora del desarrollo habitacional Buena Vista, conocido popularmente como La Planta, durante el paseo del Niño por su sector en enero de 2012 nos decía:

“Yo no conocía esa tradición. Cuando llegué aquí no entendía, pero me fui acercando hasta que me gustó y ahora soy una de las que está pendiente su visita aquí a la Planta (GV, 2012).

Esta interacción que acabamos de mostrar, es fundamentalmente interna dentro del propio Curiepe. De la misma forma como vimos arriba para el caso de San Juan Congo, destacamos su preponderancia en las mediaciones de los procesos identitarios a nivel local, pero al mismo tiempo vimos como también permite la articulación de los

¹⁴¹ Como mencionamos en el capítulo 5, varios desarrollos habitacionales construidos en la parroquia han sido ocupados por personas que provienen de otros estados del país, en especial de la zona centro-norte costera como el estado Vargas y el Distrito Capital.

curieperos a nivel más externo con otras comunidades de la región externo. Esta perspectiva procesual que ofrecemos en nuestro análisis intenta mostrar la dinámica de los flujos de información y los tejidos que se articulan entre los curieperos y todos los niveles: local, regional, nacional e internacional de manera concatenada y no como núcleos estáticos que concentran solo un tipo de interacción. En esta sesión por ejemplo, aunque hemos dicho que el Niño Jesús de Curiepe tiene su principal importancia en relación con la esfera regional de las identidades políticas de los curieperos, hemos demostrado como también es fuente de sentido para los procesos más pequeños que se suscitan a lo interno de la propia parroquia entre los propios habitantes del pueblo.

Por lo tanto, veamos a continuación cómo esta imagen tiene un lugar simbólico en los procesos de intercambio a nivel regional al generar la posibilidad de construir relaciones socioculturales a nivel externo, en especial las que se suscitan entre curieperos con otros barloventeños y entre curieperos y vecinos regionales de la zona centro-norte del país. ¿En qué nos basamos para hablar de una base regional de las identidades políticas del curiepero mediada por el Niño Jesús en la actualidad? ¿Cómo se producen estos procesos de construcción identitaria a nivel regional?

Dentro de la misma parroquia Curiepe existe un nivel de interacción con los caseríos y pueblos vecinos, a partir del velorio y no de la peregrinación. Durante el trabajo en el terreno pudimos presenciar una ceremonia de este estilo en el pueblo de Birongo con la imagen del Niño Jesús de Curiepe, donde recogimos distintos relatos, uno de los más significativos fue aquel que muestra un intercambio entre dos de las imágenes más importantes de estos pueblos:

“..el Niño Jesús de Curiepe y el Cristo de Birongo se encontraron una vez en un recorrido, hicieron la venia y en el momento de encontrarse el Niño Jesús de Curiepe con El Cristo se partió la cuna del Cristo y éste se desapareció. El Niño Jesús de Curiepe tiene al Cristo de Birongo (BR, 2006).

Aunque el velorio del Niño Jesús permite una interacción cercana como la que se produce en El Congo, su alcance es mayor y menos íntimo que la que se produce con el santo de la Capilla. En el velorio del Niño otros actores de la región barloventeña expresen su fe a través de él. Ilustremos esta dinámica de lo interno-externo que caracteriza a la devoción a este santo con un fragmento las notas de campo que describe el cierre del trabajo en el terreno de esta investigación:

Ya tenía varias semanas pensando cuál sería la manera más adecuada para agradecer, despedirme y cerrar el trabajo de campo en Curiepe ese año 2007. Sin lograr respuesta alguna, hice la pregunta directa a mi tío-abuelo, quien sin dudarle comentó: *“Haz una velada al Niño Jesús de Curiepe”*. Luego de advertírmelo pareció lógico y coherente con lo que había

comprendido durante más de un año. ¿Cuál era la mejor y más efectiva forma de relacionar a todos los curieperos y a los caseríos y pueblos aledaños como Birongo, Tacarigüita, Tacarigua, Guayabal, Higuerote y La Sabana? Pueblos que habían aportado en esta investigación. Sin duda, “*el Niño*” era la figura que podía vincular tanto a varios y diferentes segmentos y sectores de la sociedad curiepera, así como también podía relacionar a Curiepe con los caseríos y pueblos cercanos, en cualquier fecha del año, y con cierto grado de autonomía por parte del oficiante (Notas de campo, 2007).

Durante nuestra estadía en Curiepe, fue reiterado el escuchar tanto frases, cometarios, como testimonios que aseguraban que el Niño Jesús es una de las figuras religiosas más importantes del pueblo, de mayor devoción y fe no solo para los curieperos sino para “la gente de la costa”; además de aseverar que su homenaje constituía la forma simbólica más propicia de devolver la prestación, no solo a Curieperos sino a vecinos.

Esta velada puso de manifiesto el encuentro de curieperos que se vincularon con la investigadora durante el trabajo de campo y que necesariamente los relacionaba entre sí en la cotidianidad. El escenario religioso posibilitó la concurrencia de curieperos de distintos sectores y segmentos sociales que quizá no hubiese sido propiciado por ellos espontáneamente. Al mismo tiempo constituyó un pequeño escenario para que asistieran vecinos regionales que de no ser por eventos de estas características no acuden al pueblo de Curiepe. De igual manera, la posibilidad de visitar a parientes y a amistades se potenció con este evento, así como con los distintos velorios del Niño Jesús que se hacen durante todo el año en Curiepe.

El velorio del Niño Jesús constituye entonces un evento que se encuentra entre la intimidad de la familia y las dimensiones medias del espacio público. No alcanza grandes extensiones como la Plaza del pueblo o la Casa de la Cultura para el caso de San Juan Bautista, o todo un sector como lo hace el velorio del Congo, o tres calles del Casco Central del pueblo a propósito de las pequeñas incursiones de *Sanjuancito*. El velorio del Niño Jesús de Curiepe por más popular que sea el oficiante, ocupa las inmediaciones de la casa del devoto, y sí así lo amerita, porque la cantidad de personas sobrepasa los límites físicos del recinto, la acera y calle cercana también se incorpora como escenario de la ceremonia, pero no constituye en términos de imaginario, la misma extensión y externalidad que podría concebirse para San Juan Bautista.

Para esa velada realizada del 2007, antes de finalizar el trabajo de campo, gratamente recibí apoyo de familiares y de las nuevas relaciones que construí en mi estadía: apoyaron algunos devotos de la Sociedad de San Juan Bautista del Sector Guaicalaguna, nuevos familiares políticos creados por parentescos religiosos, así como varias

agrupaciones locales.¹⁴² El apoyo variaba desde lo monetario, pasando por contribución de alimentos, fuerza física para traslado de insumos, orientaciones de cómo realizar una velada con éxito, y por su puesto el canto y el toque como el máximo intercambio de capital simbólico. Se trataba de una verdadera malla de relaciones que se veía concretada alrededor de la figura del Niño Jesús de Curiepe a partir acompañamientos, regalos, comida, bebidas, manos trabajadoras, cantos, toques y rezos. Era ya claro para mí que la instancia de la identidad entre los curieperos y la región estaba mediada por esta imagen y por los eventos asociados a esta, dada las implicaciones y los procesos internos a la preparación de sus actividades.

Ahora bien, ¿qué implicaciones tienen estos procesos hacia el afuera? El Niño Jesús de Curiepe en sus funciones de unificación interna, permite a la vez potenciar posiciones de los curieperos como comunidad. Las palabras iniciales de un líder deportivo en el marco de una acalorada discusión entre curieperos y funcionarios locales y empresas privadas en enero 2007, a propósito de la decisión inconsulta de la construcción de un relleno sanitario en la parroquia Curiepe, ejemplifica muy bien como la tradición religiosa encauza los liderazgos de la comunidad. Fue elevada por este líder la importancia que poseía el Niño Jesús para el curiepero y en especial ese día en particular, debido a que estaban *“faltando al sagrado compromiso del velorio del santo”*, por encontrarse debatiendo un tema de interés social, pero que sin embargo confiaban en que dicha figura los guiaría hacia la solución del problema con las autoridades competentes. Es decir, a pesar de que ya eran las 7:00 de la noche y la celebración pasaba de velada a velorio, varios líderes comunitarios y culturales se encontraban haciendo frente a los problemas que como comunidad les afectaba.

Los curieperos congregados en estas fechas y alrededor de dichas actividades religiosas, se encuentran movilizados y sensibilizados ya que están re-actualizando su tradición, así que los elementos de identidad emergen con más fuerza y se cohesionan para colectivizar y afrontar distintos problemas. Podemos ver como los líderes comunitarios y culturales, gestionan los procesos que permiten la discusión, el enfrentamiento, la reflexión, la toma de decisiones y las negociaciones, sobre problemas puntuales de la comunidad, teniendo como escenario inicial de concentración lo relativo a los santos y las actividades que sobre ellos se expanden. El santo mismo es el que marca qué relaciones construir, a qué nivel y de qué tipo, lo que va tejiendo un entramado de vínculos que es lo que le da sentido a quiénes son los curieperos.

¹⁴² Como por ejemplo amigos del Centro Cultural y Deportivo Curiepe (CCyDC) y de la Asociación Civil Curiepe Somos Todos (ACCST), del equipo de baloncesto, tocadores, músicos, amigos del caserío de Tacarigüita y de pueblo de Birongo, entre otros.

Como dice la citada *fulía* barloventeña que popularizó el Grupo Madera en la década de los 80 del siglo pasado: “*Ay... cuando canto en el velorio / no solo al santo le canto / Le canto también al pueblo / que disfruta con mi canto*”. (Grupo Madera. *Fulía* “Corazón de mi Alma”). Al santo no es al único a quien se le canta, el pueblo mismo es el objeto sagrado ya que se potencia lo colectivo como dinamizador y propulsor de los cambios internos de la localidad. La esfera de lo religioso en Curiepe tiene implicaciones vitales para la continuidad cultural y para las relaciones con los sistemas de poder envolventes.

Lo religioso parece ser el escenario de lo político, ya que en sí mismo tiene la capacidad de conglomerar a todos los curieperos en sus distintas agrupaciones familiares, religiosas y culturales y sobre todo partiendo del plano afectivo que existe hacia las imágenes religiosas. En este caso del velorio, todos estaban allí: curieperos que viven en Curiepe, curieperos que viven en Caracas, autoridades locales, regionales y nacionales, cuya visita puede ser de índole personal o de trabajo, pero que se vuelven objeto de reclamos y quejas, exigiendo el cumplimiento de sus deberes para que redunde en el hacer cumplir derechos y reivindicaciones adquiridas y luchadas por los curieperos; también están en esos días turistas que pueden ser el vehículo para que el Estado cumpla con dichas obligaciones, ya que no es posible mostrar ningún resquicio de inconformidad al visitante en esos días, donde el pueblo se expone, jugando así, a la lógica de petición y reclamos que atienden actualmente los estados nacionales y las políticas culturales actuales.

EL PEREGRINAJE DE EL NIÑO JESÚS: REGIONALIZACIÓN DE LAS IDENTIDADES

-“¿Usted va a caminar hasta Carenero? (Investigadora).

-Si. La tradición es esa, uno camina hasta allá. Es el encuentro entre el pueblo de Chirimena con el pueblo de Carenero. (MC, 2012).

-¿Qué significa para usted el Niño Jesús de Curiepe? (Investigadora).

-Significa mucho porque eso es de las entrañas de mi abuela hasta el sol de hoy. Es una tradición demasiado bonita, uno no tiene que perderla, uno debería conservarla porque es la tradición del pueblo. Yo soy de Carenero yo no soy de aquí [de Chirimena]. (MC, 2012).

-¿Usted vino para acá a buscar al Niño? (Investigadora).

-Si, lo recibimos aquí y lo llevamos caminando. Yo me vine en carro y ahora nos vamos caminando con él hasta Carenero. Entramos en nuevo Carenero y después en Carenero en donde queda la casa de él. (MC, 2012).

-¿Es el encuentro entre qué? (Investigadora).

-Entre los pueblos pues, entre Carenero, nuevo Carenero, porque de aquí lo llevamos hasta Carenero, se queda en Carenero el tiempo que le toque y después va para Higuerote. (MC, 2012).

-¿Eso quiere decir que el Niño Jesús también sirve como para reencontrar a los pueblos? (Investigadora).

-Si, un rencuentro entre los pueblos, o sea los une pues, es una creencia mutua. Se hace aquí y se hace en todos los pueblos adyacentes” (MC, 2012).

Finalmente el último nivel de interacción que se resalta con la mediación de esta imagen es el referido a su alcance con los vecinos del norte del municipio Brión y los pueblos del este del estado Vargas. El fragmento anterior, recogido de una entrevista realizada a una devota de la localidad de Carenero en el año 2012, nos muestra la percepción que poseen los devotos a la imagen sobre la funcionalidad de la ceremonia de peregrinación. Sostenemos que el peregrinaje de la imagen del Niño Jesús acentúa las características devocionales que se adjudica el curiepero cuando delimita su propia identidad, y la sitúa en un universo geográfico y cultural más amplio al salir de los límites políticos administrativos que el Estado nacional ha demarcado. Esta extensión identitaria y cultural no sólo pretende mostrar quiénes son los curieperos a través de reafirmar la tradición religiosa, su antigüedad, lo milagrosa que es la imagen, la devoción que se le profesa al santo, las particularidades que toma la devoción en Curiepe, etc., o a partir de las interacciones con otros barloventeños o de otros estados del país, sino que también constituye un relato de la incorporación de Curiepe al país a partir de la asunción de una imagen religiosa que es compartida por todos aquellos que no son curieperos.

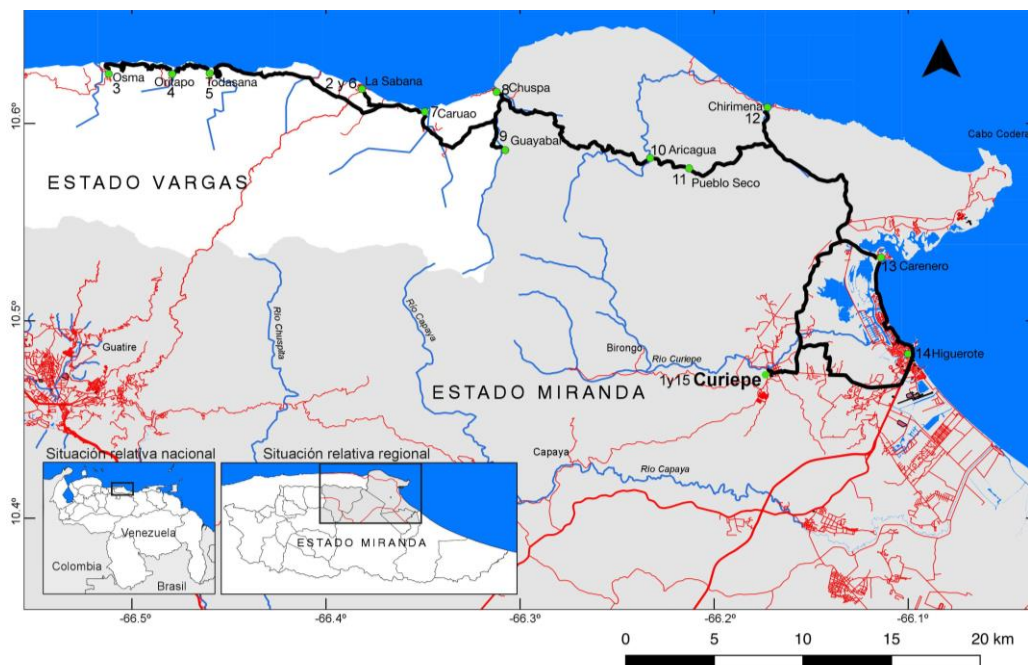
San Juan Congo particulariza a Curiepe por ser la única localidad afrovenezolana que posee una imagen en el país con características fálicas, por ser producto de la propia voluntad del pueblo y por ser objeto de devoción antes que San Juan Bautista. Este último santo por su parte, San Juan Bautista, se ha instalado en el imaginario nacional como la imagen de los afrovenezolanos, aunque no sea este sector cultural de la sociedad el único que le rinde homenaje. Y finalmente, el Niño Jesús es la figura central del catolicismo, religión oficial del país, y por tanto compartida en mayor medida por todos los venezolanos, por lo tanto, permite ver a Curiepe y al resto de las comunidades negras que comparten esta tradición, en un horizonte de interculturalidad que trata de extenderse desde el mismo relato misionero de la imagen, no solo para anunciar quién se es, sino para anunciar también que se es capaz de entrar en los códigos de mestización con el otro nacional.

Esto nos permite introducir algunas ideas hipotéticas sobre las posibilidades que tiene la peregrinación del Niño Jesús de integrar no solo a Curiepe, sino a toda la subregión de

Barlovento al resto del país, en tanto espacio geográfico y cultural afrovenezolano. Durante nuestra estadía en Curiepe varias personas nos comentaron sobre la peregrinación de otros Niño Jesús de otras localidades de la subregión, hacia zonas distintas del país. Aunque ya extintas, o con intervalos intermitentes o con menos popularidad que la tradición peregrina del Niño curiepero, esta vocación de externalidad parece ser una característica de toda la región: Capaya, Tacarigua, El Guapo, Cúpira, entre otros fueron los principales pueblos nombrados con tradición de peregrinación; resaltando que los recorridos tenían distintas direcciones: hacia el este, oeste y sur de Barlovento, siendo Curiepe la imagen que sigue dirigiéndose hacia el norte (ver mapa 6). Estas conversaciones nos hicieron plantearnos la posibilidad de que el Niño Jesús ha sido concebido como la entidad religiosa integradora de Barlovento a las distintas zonas del país, en lo que se refiere a materia cultural. Veamos como lo describe una curiepera:

-“¿Existen otros Niños de otros pueblos que viajaban a otros caseríos? (Investigadora).

-Mira yo no sé qué ha pasado. Por ejemplo El Guapo estuvo resistiendo sobre todo por la ceremonia que se hace en La Lagunya, que se encuentra el Niño Jesús del Guapo con la Virgen de La Candelaria en la Laguna de Tacarigua, que es la patrona de Tacarigua de La Laguna; el pueblo, y ellos hacen un encuentro del Niño Jesús del Guapo con la Virgen y entonces bueno..., ahí están luchando y creo que ahorita hay un problema me dijo un amigo el 24 aquí [día de la llegada del peregrinaje del Niño Jesús de Curiepe a Curiepe], que había problemas en el Guapo con el cura que no quiere, porque el Niño Jesús del Guapo también tiene mucha fuerza en esa zona, al oriente de Barlovento. El Niño Jesús de Tacarigua si ya no sale, ya no va al llano, y el Niño Jesús del Guapo creo que tampoco va ya al oriente sino..., pero si hace su recorrido en los pueblos aledaños a Tacarigua, pero ya no viaja hacia oriente. Pero ahí están resistiendo también ellos. Y el Niño de Capaya creo que tiene unos cuantos años que no viene aquí a Curiepe. La cosa es que la gente resiste alrededor de él...” (DN, 2012).



Mapa

6. Recorrido Regional del Niño Jesús de Curiepe. Zona Centro-Norte Costera

Fuente: Cartografía Nacional 1:500.000 y 1:250.000. Instituto Geográfico de Venezuela Simón Bolívar, IGVSB.

Realizado por Nuria Martín y Yheicar Bernal, 2017. Fecha de los datos: 2012

Proyección Geográfica, Datum SIRGAS – REGVEN

Nota: El dibujo del recorrido aquí señalado es de elaboración propia. Los números que acompañan las comunidades señaladas con un círculo de color verde, indican el orden en que se desplaza la imagen del Niño Jesús de Curiepe durante el peregrinaje. La imagen inicia su recorrido desde Curiepe y el primer pueblo que visita es el de La Sabana, luego llega a Osma, Oritapo, Todasana, vuelve a La Sabana, para continuar a Caruao, Chuspa, Guayabal, Aricagua, Pueblo Seco, Chirimena, Carenero, Higuero y nuevamente regresar a Curiepe.

Al parecer Curiepe es el pueblo que ha podido darle continuidad sostenida a esta tradición, a pesar de la prohibición que la diócesis impuso entre sus jurisdicciones durante más de treinta años. La devoción de “*los hermanos de La Costa*” expresada en organizaciones religiosas para el Niño Jesús de Curiepe y sus acercamientos a la imagen, a estos trasladarse a otros pueblos, mantuvieron viva la vinculación. La integración regional que proponemos para Curiepe puede verse entonces rebasada y parece ser una lógica del universo cultural afrovenezolano para incluir a la subregión de Barlovento con el resto del país, a través de un ícono que tiene la capacidad de relacionar a todo el territorio por la impronta católica que lo caracteriza, pero que a la vez está contenido de una racionalidad afrovenezolana.

Otro importante criterio que se deriva de los procesos observados y vividos en Curiepe alrededor del ámbito religioso-festivo, y específicamente de la comprensión de los niveles de las identidades políticas del curiepero fue la direccionalidad que toman los procesos de relacionamiento. Básicamente son de tres tipos: circular o interno, interno-externo o externo-interno. Existe la posibilidad de que haya más, de hecho los hemos descrito, pero a fines analíticos es suficiente mencionar y caracterizar estos primeros tres. Pudimos percatarnos de una direccionalidad circular o interna que es mediada por San Juan Congo como ya hemos descrito; otra direccionalidad que va desde afuera hacia adentro, como lo determina fundamentalmente San Juan Bautista y que será detallada inmediatamente después de este apartado; y una direccionalidad interna–externa que se perfilan con la imagen del Niño Jesús de Curiepe.

Otro ejemplo de la direccionalidad que surge de lo interno hacia lo externo desde la mediación del Niño Jesús de Curiepe, fue lo observado en nuestra experiencia dentro del Programa de Formación de Líderes y Lideresas dictado por la Asociación Civil Escuela de Talento Humano Guillermo Ribas, a personas de varias comunidades y caseríos de Barlovento durante el mes de septiembre de 2016.¹⁴³ Queremos hacer mención de lo observado específicamente en el taller denominado *Imagen e Identidad*, donde participaron personas de las comunidades de Campo Alegre y el Silencio de Antonio del municipio Páez; y de la comunidad Los Velázquez del municipio Buroz. El objetivo del taller era problematizar la identidad barloventeña a partir de la evocación de imágenes subjetivas y objetivas en los participantes, por lo cual se desarrolló un ejercicio que permitía que los participantes encontraron significados a los referentes propios y externos que surgían y/o proponían los facilitadores. En el momento en que la facilitadora

¹⁴³ Este programa de formación fue parte del Proyecto de Desarrollo de Cadenas Agroproductivas de La Fundación de Capacitación e Innovación para Apoyar la Revolución Agraria (CIARA), ubicada en la sub región de Barlovento, del Ministerio del Poder Popular para la Economía Comunal. En esta oportunidad el taller estaba diseñado para líderes, lideresas, promotores y extensionistas de las comunidades de los Municipios Acevedo, Buroz, Brión, Pedro Gual y Páez.

mencionó la palabra “tambores” como una los significantes a explorar en el imaginario de los participantes, estos coincidieron en nombrar a Curiepe. Cuando se exploró en detalle esta asociación, pudimos observar la preponderancia que tiene Curiepe como referencia regional de esta expresión cultural, la cual fue asociada a la negritud o afrodescendencia como características de los barloventeños por los participantes del taller. En este caso la relación con San Juan se presentaba distinta a la relación que se establece con el Niño Jesús de Curiepe en los términos de hermandad entre las localidades; la relación con San Juan Bautista era de afuera hacia adentro, es decir, las personas asisten a la celebración en Curiepe; a diferencia de la relación que plantea el Niño Jesús que es de adentro hacia afuera, dado que es Curiepe el que se conecta con su pares barloventeños acercándose a las distintas comunidades, en una especie de acción volitiva del curiepero al ofrecer a sus vecinos una de sus imágenes religiosas más apreciadas. Como vemos, las referencias hechas por estas personas sustentaban algunas de las ideas sobre la regionalización de las identidades políticas a partir de la medición de las imágenes religiosas.

A continuación y para ilustrar mejor la mediación regional de la identidad política del curiepero a través del Niño Jesús, y esta direccionalidad desde lo interno hacia lo externo, es oportuno mencionar el restablecimiento del recorrido de la imagen del Niño Jesús de Curiepe hacia los caseríos, comunidades y pueblos que se ubican al norte del municipio Brión, tras 32 años de prohibición del recorrido, la peregrinación o la llamada “*ida del Niño Jesús de Curiepe*” hacia el estado Vargas por la diócesis de Guarenas, jóvenes líderes de la comunidad decidieron en el año 2006 conocer las razones¹⁴⁴ y retomar “*la ida del Niño a la Costa*”, hecho que logran concretar en octubre de 2010. A pesar de la fuerza que tiene la institución católica sobre el control de la imagen y los eventos realizados en su nombre, existen otros actores que tienen injerencia sobre esta; inclusive actores no curieperos como los devotos y organizaciones religiosas de los pueblos vecinos. Parte del testimonio de uno de los jóvenes lo demuestra:

“...esos pasos que tuvimos que hacer, fueron varios meses, varias reuniones con varias personas, muchas personas nos apoyaron para que se lograra eso, tanto de allá de La Sabana como de aquí de Curiepe, fue un trabajo en conjunto, Sociedad de aquí, la Sociedad de allá, y otras personas que ni siquiera son socios que nos ayudaron, nos dieron su apoyo moral para que se hiciera realidad. Y ahí está, tenemos todavía una deuda de que el Niño

¹⁴⁴ Una de las principales razones que encontramos en los relatos de los curieperos sobre la prohibición de llevar la imagen del Niño Jesús en peregrinaje a La Sabana y demás pueblos vecinos de la zona centro-norte costera del país, fue la conformación de la Diócesis del Estado Vargas, lo que conllevó a un reordenamiento administrativo de las áreas de injerencia y las imágenes que se encuentran bajo su jurisdicción. Por otro lado, recogimos testimonios que adjudicaban la prohibición del recorrido por “*malos comportamientos*” de los curieperos con la imagen y dentro de los pueblos visitados. Sin embargo, los detalles de estas transgresiones no fueron ofrecidos.

regrese su peregrinación desde La Guaira, hasta aquí, hasta Curiepe. Recuperamos el recorrido que ya últimamente se estaba haciendo en noviembre, lo comenzamos desde el mes de septiembre sale el Niño, hasta el 24 de diciembre que regresa aquí a Curiepe (IL, 2012).

Los trámites para concretar este regreso de la imagen a los pueblos del estado Vargas conllevaron varias comunicaciones escritas, conversaciones y reuniones con los padres, obispos, sociedades religiosas de los pueblos vecinos, devotos y socios. Tratando de comprender el impacto que había tenido en el resto de la comunidad de Curiepe que el Niño Jesús hubiese traspasado las jurisdicciones eclesiásticas y las fronteras político-administrativas de los estados, entablamos varias conversaciones con curieperos devotos y no devotos, socios y líderes. Entre los líderes culturales ya adultos pudimos recoger el siguiente:

“Todo eso trae un litigio de cinco años aproximadamente. Es impresionante esa constancia y esa perseverancia y la claridad en el objetivo. Cosas como esta: él [Juan del Rosario Blanco] no dice que va a fundar el pueblo aquí, él dice que va a fundar allá en La Sabana del Loro. Todo el que ha pasado vía Carenero sabe que eso es un agua pura y zancudo parejo, que ahí no podía vivir nadie. Pero él si sabía que era aquí que lo iba a hacer, de hecho donde lo hizo. Por eso es que yo digo que eso está en nuestra sangre, esa capacidad, y por eso duramos 30 años sin ir a la costa, y volvemos a la costa, y es leguleyando, es discutiendo, la discusión duró más de tres horas, la última discusión con el padre, los muchachos duraron más de tres horas, como cinco horas, convenciéndolo. Discutiendo si, argumentando, y él le argumentaba y ellos le argumentaban, y él les argumentaba en contra y ellos le argumentaban a favor, les decía que ellos no iban a lograr eso y ellos decían que si lo iban a lograr. Es que estaban como Juan del Rosario en ese momento y lo lograron (BL, 2012).

Se enfatiza en este testimonio el carácter negociador del curiepero actual, la búsqueda de soluciones a los problemas con las autoridades a partir de la vía legal, con las instancias correspondientes y sobre todo a partir de la acción colectiva que proporciona la organización religiosa, en este caso, paralela a la iglesia católica. La referencia al pasado fundacional imprime de sentido las acciones actuales de los curieperos, en este caso de los jóvenes líderes, hasta el punto de presentarlo como un elemento “genético” que ha descrito al curiepero desde siempre. La cultura epistolar se evidencia de nuevo en las acciones de estos jóvenes, sentando en la memoria social del pueblo en cartas y comunicaciones entre diócesis y sociedades religiosas.

Las relaciones socioculturales que se afianzaron con el regreso del Niño Jesús al estado Vargas no solo se circunscribieron a lo interno del pueblo, sino que fueron las relaciones externas a Curiepe las que fundamentalmente se vieron nutridas por este retorno, específicamente aquellas que se producen a nivel regional entre los curieperos y los vecinos de los caseríos y pueblos, tanto del municipio Brión, como con los pueblos pertenecientes al este del estado Vargas. Estas interacciones poseen una historia de

variados encuentros, no solo de tipo religioso, pero que según sus pobladores son simbolizadas a partir de la fe que todos tienen en el Niño Jesús. Por ejemplo, una de las versiones sobre el origen de la imagen de “El Niño” que vincula a La Sabana y a Curiepe, ronda sobre la propiedad de esta. Nos decía un anciano que *“la imagen del Niño Jesús de Curiepe era de La Sabana”* (DB, 2006); y un líder comunitario adulto agregaba *“El Niño Jesús era antiguamente de La Sabana. Había un muelle en La Sabana llamado Curieperito”* (NT, 2006). A lo que los curieperos emiten distintas opiniones apoyando o negando esta versión. Los juegos de pelota –béisbol- entre el equipo Simón Bolívar de Curiepe y el de La Sabana se recuerdan como significativos, así como las enseñanzas del maestro Pablo Rada y demás músicos curieperos a los niños del pueblo sabanero. Es decir, los intercambios a través de la religión, la música, el deporte y las actividades culturales son un ejemplo de las interacciones que se producen entre sabaneros y curieperos, generando lazos a nivel cultural de regiones que las separa la lógica político-administrativa del Estado nacional, pero que los une un símbolo religioso-festivo a través de lo que ellos llaman *“la fe en el Niño Jesús”*. Inclusive a pesar de la ruptura que se produjo en el año 2011 entre los pobladores de ambas comunidades luego de llevar la imagen del Niño a La Sabana, por “malos comportamientos de los curieperos” o a causa “del desplante” del cual fueron objeto los curieperos por parte de sus vecinos costeños, según la versión que se recoja, aún permanece el vínculo propiciado por la imagen. Los sabaneros cruzan sus jurisdicciones para ofrendar a la imagen con su presencia, flores, velas, cantos y oraciones, en otras localidades del estado Vargas.

Otro ejemplo que ilustra las conexiones regionales de Curiepe a través de la imagen es la posibilidad de que el rol de la mayordomía del Niño Jesús de Curiepe sea ocupado por alguien que no sea curiepero. Como hemos dicho el Mayordomo es la figura que acompaña al Niño Jesús en todos los actos ceremoniales donde este es homenajeado: veladas, velorios, peregrinaciones y paseos, así como cualquier otra actividad que amerite el traslado de la imagen a un lugar fuera de la iglesia. En los casos en los que el mayordomo no pueda asistir, lo suple la figura del pastor y en su defecto miembros de la Junta Directiva de la Sociedad de Nuestra Señora de Altagracia y su Sagrada Familia. De las entrevistas que pudimos realizar conocimos que este rol ha sido asumido por hombres del pueblo de Birongo y de La Sabana, teniendo con este último un fuerte sentimiento de fraternidad: *“Entre Curiepe y la Sabana existe una hermandad por el Niño Jesús de Curiepe”* (MN, 2006), a pesar de los recientes impases entre los dos pueblos, los cuales fueron descritos en el capítulo 5.

Concluimos entonces que El Niño Jesús de Curiepe estructura las identidades políticas de los curieperos a escala regional en tanto propia el encuentro de los curieperos con sus vecinos barloventeños, tanto internos a la parroquia Curiepe y el

propio municipio Brión, como con los vecinos externos de la zona centro-norte costera del país. El sentido que le proporcionan las identidades políticas la imagen del Niño Jesús de Curiepe así como los eventos y las ceremonias que alrededor de esta se realiza, es su fuerza en la construcción de imaginarios de unión, integración y recuento. La direccionalidad de los encuentros que se propician con este símbolo religioso se caracterizan por ser desde adentro hacia afuera, es decir, el curiepero busca integrarse en la región y al resto del país, con una de las figuras principales de la religión oficial, por ser esta compartida por todos, pero desde códigos organizativos y ceremoniales propios de negociación y autonomía cultural.

IDENTIDAD NACIONAL: MEDIACIÓN CON EL OTRO NACIONAL E INTERNACIONAL A TRAVÉS DE SAN JUAN BAUTISTA:

“...el San Juan de Curiepe es una fiesta única en ésta zona. El mejor San Juan es el de Curiepe. Viene de los negros” (JH, 2006).



Fotografía
IV. San Juan Bautista
Autor: Franklin Perozo. Curiepe 2005.

REFLEXIÓN Y NEGOCIACIÓN ANTE LOS INFLUJOS EXTERNOS

En el pueblo de Curiepe suelen escucharse dos grandes opiniones durante el transcurso del año con respecto a la organización de la “*Fiesta de San Juan Bautista*”, también llamada los “*Tambores de San Juan*”, “*San Juan*” o simplemente “*los Tambores*”. Estas opiniones se agudizan a medida que se va acercando junio y los preparativos se hacen más necesarios. La tendencia general se divide entre sí “*San Juan*

se hace solo” o si necesita del impulso de las organizaciones internas y externas del pueblo para lograr con éxito un evento que rebasa las capacidades locales, las exigencias de los vecinos regionales, y a la vez es referencia nacional e inclusive internacional de la cultura afrovenezolana. A diferencia de lo que refería un viejo agricultor: “*San Juan nunca se le había hecho sociedad porque era una fiesta popular que se hacía sola como deseo propio de cada persona*” (SS, 2006), ya no sucede de esa forma.

Este alcance tiene incidencia en los modos cómo se desarrollan los eventos y las ceremonias. Por ejemplo, es de gran controversia en el pueblo la velada de San Juan que es realizada el día 24 por una familia del pueblo desde la década de los 80 del siglo pasado. La cantidad de asistentes a Curiepe a propósito de “*los Tambores*” en las últimas 4 décadas rebasa la capacidad de las casas, de la comida que se brinda y de las atenciones que el anfitrión está obligado a dar en el velorio, aunque el esfuerzo por cumplir con estos compromisos no deja de hacerse, no solo por la familia, sino por familiares, amigos, vecinos y comunidad entera.

Las opiniones que se generan respecto a la continuidad de esta actividad y sobre todo a mantener la forma como “tradicionalmente” se ha venido haciendo, se dividen. Unos piensan que “*Eso [la velada del 24 de junio en casas de devotos] tiene que eliminarse, San Juan tiene que permanecer en la casa del folclore, porque vienen a adorarlo. Que las promesas no sean ni 23, ni 24 ni 25. Yo no doy velorio en mayo, porque es velorio de Cruz de Mayo el 3, y soy socio de la Cruz y de San Juan*” (KN, 2006). Otros se preguntan quién se encargaría de San Juan durante todo el día si no existiera la velada que ésta familia tradicionalmente hace. Algunos, evidenciando las diferencias internas existentes respecto al tema, cuestionan a aquellos que no aprueban la tradicional velada preguntando “*¿por qué antes no se preocuparon en hacerle la velada a San Juan el día 24? Inclusive los años que no la realizaron en la casa donde tienen la promesa porque estaban de duelo. Les gusta ese día porque viene gente de todas partes y además han confundido el San Juan con la política y las intrigas*” (FB, 2006).

La solución a estas contradicciones han sido diferentes ajustes dentro del propio evento, producto de la oleada de personas que visitan al pueblo y al santo cada año. Se produce una analogía y un traslado simbólico entre las casas donde se suelen velar a los santos y la Casa de la Cultura. La sala de la casa donde se vela a San Juan Bautista, se convierte en la parte más alta de La Casa de la Cultura, la tarima. El devoto a quien San Juan Bautista le concedió su deseo es habitualmente el anfitrión del velorio, conjuntamente con su familia en los casos cuando se realiza en una casa de familia, pero ¿Quién es el anfitrión, el devoto o la familia que atiende el santo y a los invitados cuando el evento se magnifica y La Casa de la Cultura pasa a ser la gran sala de la casa grande

que ahora es Curiepe? evidentemente se desdibuja y son todos los curieperos los anfitriones. Los problemas asociados a esto son muchos, como por ejemplo el deber de dar bebida y comida ahora se multiplica por la cantidad de personas que asisten a Curiepe durante esos tres días. Estos costos no se resuelven directamente de los bolsillos de los curieperos, pero evidencia una de las ranuras por las cuales la comercialización de la fiesta tiene una oportunidad. Por consecuencia se establecen acuerdos con las empresas vendedoras de bebidas refrescantes y alcohólicas para que garanticen estos insumos, de otra forma igual entrarán y formarán parte de la festividad sin ningún saldo positivo para el pueblo.

Estas negociaciones son objeto de conflicto entre los curieperos dado el nivel de intromisión que estas empresas han tenido en el momento de la preparación y el desarrollo de la festividad. Así mismo, participa el Estado con las políticas culturales que se encargan de atender eventos como éste, las cuales se solapan o contradicen las maneras tradicionales de darle sentido a estos eventos. Por ejemplo, varios curieperos nos relataron algunos intentos que en materia turística ha propuesto el gobierno local y regional. El incentivo en la construcción de posadas es una de estas propuestas, además de crear una logística que atienda al visitante durante esos tres días de celebración. Una maestra del pueblo en rechazo a este ofrecimiento nos comentaba: *“El curiepero no tiene alma de posadero, el día de la fiesta todo el mundo agarra su calle y no está pendiente de cocinar y atender a turistas”* (KJ, 2006). Este comentario corrobora el desdibujamiento que se produce del anfitrión del velorio de San Juan Bautista en la gran sala en la que se convierte La Casa de la Cultura, ya que todos deben ocupar el rol de anfitriones, cuidadores, devotos, cantores, tocadores y bailadores, pero al mismo tiempo todos quieren disfrutar de *“su San Juan”*.

Antes estos cambios e intervenciones algunas personas fundamentan sus opiniones en lo que ocurría en el pasado, diciendo que los únicos actores que se involucraban en la festividad eran de la localidad, a diferencia de los que viene sucediendo desde El San Juan Monumental en la década de los 70 del siglo pasado. Como dijimos en el capítulo 5 este festival folclórico llamado San Juan Monumental fue el inicio de un cambio drástico en la dinámica de la organización y el desenvolvimiento de la festividad, y la agudización de la referencia externa de Curiepe. Dentro de esta línea argumentativa, los curieperos discuten la necesidad o no de la intervención en la festividad de los mencionados organismos a través de estas políticas culturales, del plan turístico nacional y regional, así como de la política publicitaria y comercial de las empresas privadas, a través del aporte económico y/o promocional para impulsar y apoyar ciertas áreas dentro del evento religioso-festivo. Muchos argumentan que la Sociedad de San Juan Bautista se crea precisamente con el propósito de canalizar esta intervención, a través de un grupo de

curieperos que velen por el pueblo y el evento. Otros argumentan fuertemente que la Sociedad se ha plegado a los intereses económicos y que han “*vendido*” la fiesta y el pueblo.

Estos testimonios, controversias y discusiones muestran que los eventos religiosos-festivos en Curiepe están en constante revisión por parte de los curieperos, en especial por los líderes religiosos, culturales, deportivos y comunitarios. En general, los argumentos cuestionan las ventajas y limitaciones que han tenido y tienen los procesos de negociación que han caracterizado los intercambios, tanto horizontales como verticales de los curieperos con otros actores sociales con poder estatal, eclesiástico y/o social. Se evidencia como el ámbito religioso permite la revisión constante de quiénes son los curieperos, de la interacción con las distintas instancias de la sociedad a nivel local, regional y nacional.

ENTRE RESISTENCIA Y ASIMILACIÓN

Como vimos la presencia de las empresas privadas y de los organismos del Estado en el curso y desenvolvimiento de algunos momentos de los eventos religiosos-festivos es uno de los temas centrales que ocupa a los líderes de la comunidad. En el caso de las empresas de bebidas, éstas hacen su mayor aporte económico¹⁴⁵ en el rubro de la comida y bebida para los tocadores inscritos en la Sociedad de San Juan Bautista, que recordemos tiene un poco más de 20 años de existencia, desde su creación en el año de 1994; también aportan franelas para ser distribuidas entre familiares custodias de la imagen, tocadores, cantadores, bailadores y representantes de las organizaciones religiosas durante los días de celebración, en especial el día 25 de junio durante el *encierro*. En el *encierro*, las franelas están especialmente designadas a los cargadores del santo y a los tocadores. Este aporte es hecho con la contraparte lógica del mercado; se hace a cambio de que la propaganda de la empresa sea colocada en la entrada y los alrededores del pueblo; en las camisas que llevan los tocadores y cargadores, en sombreros, gorras, vasos, pañuelos, etc., que son vendidos durante esos tres días por comerciantes informales que concurren durante esas fechas a Curiepe y por los propios curieperos que han encontrado en el espacio del evento religioso-festivo una fuente de ingreso económico.¹⁴⁶ Así se garantiza el expendio de licores y otras bebidas que dichas

¹⁴⁵ Puede darse el caso que se establezca el aporte en otras áreas, como por ejemplo infraestructura, restauración de la imagen del santo, o en cualquier otra área que consideren necesaria los habitantes de Curiepe, otro sector activo del pueblo o colectivos significativos asociados al santo, como por ejemplo la sociedad de San Juan Bautista, la familia custodia de la imagen, grupos culturales asociados al evento, etc.

¹⁴⁶ Aunque los *Tambores de San Juan* no pueden considerarse como un evento que subsana todos los requerimientos económicos de una familia curiepera, constituye una entrada de dinero extra para algunas

empresas patrocinan. La industria comercial se aprovecha de la tradición para incrementar sus ventas; la racionalidad del mercado intenta “apropiarse” de todo, y de algún modo, se inserta en la dinámica interna de la festividad, pues uno de los principales deberes de los anfitriones de los velorios de santos en Barlovento y en Curiepe es garantizar comida y bebida a las personas que acompañan a pagar promesa al santo a través de la asistencia a la ceremonia.

La capacidad de negociación entre los curieperos con los entes externos es un hecho constante que se procura para mantener la autonomía sobre el evento. Por ejemplo, luego que algunos curieperos vieron fotos tomadas de la festividad en folletos, pancartas y en materiales personales, aproximadamente durante el año 2002, se suscitó una discusión interna entre los sectores y colectivos que hacen vida cultural dentro del pueblo, ya que en todas aparecía alguna propaganda de las empresas que comercializan bebidas alcohólicas. Esto ocurrió debido a que se hallaban bambalinas alusivas a las bebidas y marcas de las empresas privadas en las calles por donde la imagen de San Juan Bautista hace el recorrido durante el *encierro*. Por lo cual, la Sociedad y dichas empresas negociaron no colocarlas en los alrededores de la casa de la familia custodia, ni en la casa de la cultura.

Los curieperos viven activamente esta contradicción y las conversaciones entre ellos antes, durante y después de las ceremonias y eventos, son variadas y frecuentes. Existe un antagonismo entre concebir a la celebración en honor a San Juan Bautista como una expresión de resistencia que continua desde el pasado colonial hasta el presente, o como una expresión cultural que se ha replegado a la industria comercial, turística y a la lógica gubernamental y partidista. La discusión tiene varios matices, encontramos opiniones que destacan el carácter recreativo de la festividad hasta los límites extremos que todo ritual festivo implica, como por ejemplo un hombre que dice: “A San Juan lo agarro como *catarsis*, como *jodedera*, para beber y mujeres” (GB, 2006). Un curiepero más joven aseguraba: “...durante San Juan pasa de todo. El año pasado conocí a una muchacha muy linda de Ciudad Bolívar. Espero volverla a ver éste año, porque el grupo con quien vino, viene todos los años a San Juan” (SD, 2006). Otros testimonios aseguran el distanciamiento que actualmente existe de lo religioso en la fiesta de San Juan:

“El curiepero asume a San Juan, no como una fiesta religiosa, sino como una celebración enmarcada dentro de lo religioso, pero para dar rienda suelta a una gracia, para el disfrute de

de estas. Por otro lado, algunas familias viven de la economía informal y este evento se convierte en un espacio más, quizá un poco más lucrativo y a la vez coyuntural-, para la venta de sus productos. En el caso de los establecimientos comerciales que existen en la localidad, y en el Casco de Curiepe, el ingreso es bastante mayor durante esos tres días. La jefatura civil de Curiepe recibe un ingreso por parte de los comerciantes que se colocan en los alrededores de La Plaza Bolívar, dinero destinado al arreglo de la infraestructura del pueblo que se deteriora durante estos tres días (iglesia, plaza y calles).

unos días de tocar y bailar y de beber, pero no en función a una religiosidad. El Niño Jesús de Curiepe, a diferencia es religioso: un curiepero con un problema, lo primero que dice es: ¡hay Niño Jesús de Curiepe! (BH, 2006).

Una conversación en la plaza con varios niños muy activos en relación a su participación dentro del ciclo religioso-festivo nos comentaban la diferencia que existe entre el baile de tambor que se hace alrededor de la imagen del santo, frente a la iglesia, con el “traje típico”, al respecto nos comentaban jocosamente, bailando y cantando: “*Al frente de la iglesia si respeto y lo bailo así*” (BV, 2006); mostraban la forma de bailar considerada correcta dentro de los curieperos, y continuaban con una “tonada” de tambor mina que se creó para bailar de la manera “no correcta” en La Plaza, lejos de la iglesia, lejos del *culo e puya* y por su puesto lejos de la imagen:

“Yo no soy de aquí/yo soy de Caracas/por eso es que bailo/maraca y maraca. / Pepita amarilla/pepita marrón/que viva Curiepe/y su tradición. / Yo no tomo vino/y tampoco ron/que viva Curiepe/t su tradición. / Yo soy de Salgado/yo vengo a gozar/con ésta negrita/que sabe bailar. / Yo soy de Birongo/yo vengo a cantar/con ésta negrita/que sabe gozar” (BV, 2006).

Otras opiniones recuperan el valor histórico de esta celebración y aseguran que su continuidad misma es una muestra de resistencia.

“A Juan del Rosario Blanco se le metió entre ceja y ceja la libertad. Transitó por el Cabildo, por la Corona y le aprobaron la fundación. Lo que convierte a Curiepe como el 1er pueblo latinoamericano fundado por negros libres. Los días 24 -yo no me calo más éste sometimiento-. Se volaban pa’ la montaña, cumbe o quilombo. Fue nombrado por su forma de escribir, de redactar. Fue vívido, lo hacía por su experiencia propia. Fue como Ezequiel Zamora. Aprovechaban el 24 de junio; -yo me voy de aquí porque no aguanto ésta represión-” (ES, 2006).

Esta reflexión también tiene cabida en actores de la misma parroquia que hacen vida comunitaria y cultural con los curieperos y que han sido líderes en procesos de reivindicación de la cultura afrodescendiente y activistas en pro de las mejoras de la calidad de vida de los barloventeños, un extracto de nuestra conversación con uno de estos líderes lo ilustra:

“Yo le digo a la gente que no podemos quedarnos en el tambor. El tambor es un elemento que ya es una referencia histórica y nos sirve como un elemento de identificación cultural y ya la resistencia la tuvimos; ahora no nos está sirviendo como resistencia, nos está sirviendo más bien para que nos utilicen y nos manipulen. Bueno,-bailen tambor, bailen tambor, bailen tambor- No lo ven como un elemento de resistencia y que trasciende y hace sentir la cultura y la evolución de los pueblos. A eso hay que darle un viraje, que el tambor ya no se vea como un elemento solamente que: vamos a luchar con él, vamos a darle la trascendencia que además de que fue un valuarte de resistencia de nuestra gente, ahora es un pilar de nuestra cultura, que nos identifica y que nos haga sentir y valer a donde quiera que estemos nosotros. Miren, éste es el San Juan de Barlovento y hay que respetarlo. La situación de Barlovento es muy dura.

Cuando empiezas a profundizar éstas cosas dices que esto está igualito que hace 100 años” (CN, 2006).

Pero, ¿de dónde viene éste debate? ¿Por qué la duda respecto a poder organizar o no el evento?, ¿A qué se refieren al destacar la diferencia entre el antes y el después?, ¿Qué representa San Juan Bautista actualmente para Barlovento y para Curiepe que da cabida a la duda sobre si posicionar a la fiesta como un referente de resistencia cultural de las poblaciones descendientes de africanos? Para responder estas interrogantes hay que hacer alusión al momento en que la festividad de San Juan Bautista de Curiepe pasó a ser una referencia a nivel nacional dada la dinámica de relaciones con el Estado nacional. Es pertinente la discusión ya abordada por varios autores sobre el impacto que tuvo el auge de los estudios sobre folklore en Venezuela desde uno de sus principales y primeros exponentes, Juan Liscano y sobre todo la celebración del festival que éste organizó en el año 1948, denominado “La Fiesta de la Tradición”, en homenaje a la toma de posesión del presidente Rómulo Gallegos. De este festival se reconfiguró la noción de Venezuela desde Caracas, al presentar en el Nuevo Circo de esa ciudad la diversidad cultural del país desde las expresiones musicales y dancísticas que sustenta las distintas poblaciones de origen afrovenezolanas e indígenas, las cuales fueron expuestas en una tarima y descontextualizada de los referentes religiosos y territoriales de los cuales formaban parte; ajustadas al diseño propio de agrupaciones, iluminación y vestuario, como elementos constitutivos de una función o puesta en escena. En ésta oportunidad la festividad de San Juan Bautista de la localidad de Curiepe es equiparada simbólicamente con las poblaciones negras, tanto para los caraqueños, los representantes de las demás localidades allí presentes e incluso para los propios curieperos, que para ese evento asistieron los mejores y más notables músicos, tocadores y cantadores que por primera vez percibirían la posibilidad de consolidar “una agrupación”.¹⁴⁷ Al respecto, un análisis muy completo lo presenta Guss al situar a San Juan Bautista de Curiepe como “El San Juan Nacional”, donde se explicita muy bien cómo ésta relación entre San Juan Bautista y Curiepe pasó a significar una sola unidad como representación nacional: “...la imagen de San Juan, particularmente aquella asociada con Curiepe, se había convertido para siempre en parte de la consciencia nacional” (Guss 2005: 49).

La continuidad de esta asociación se sigue evidenciando en los actuales momentos, y la llegada de personas de varias partes del país y fuera de este a Curiepe es inminente, deseada en algunos casos y cuestionada en otros. Como vuelve a mencionarnos Guss:

“Y poco a poco los turistas comenzaron a aparecer. Para 1960 eran tantos, que los acostumbrados velorios, realizados privadamente en casas de familia, no pudieron representarse más. En consecuencia, la comunidad bajo el liderazgo de un doctor local, decidió construir un

¹⁴⁷ Más tarde se constituiría el Conjunto Folklórico Tambores de San Juan Bautista de Curiepe.

centro cultural donde se pudiera guardar el santo. Lo llamaron Casa del Folklore Juan Pablo Sojo Hijo... (...) San Juan no podía ser más una celebración íntima, patrocinada por individuos agradecidos que pagaban promesas a un santo milagroso. Ahora debería ser un evento público, digno de su nuevo estatus nacional, organizado por toda la comunidad y abierto a todos. Los tres tambores culo é puya todavía tendrían su posición privilegiada junto al santo, pero ahora su escenario sería frente a la casa del Folklore. El *mina* y la *curbata*, permanecerían a media cuadra de distancia, en una esquina de la plaza. La relación estructural de los dos conjuntos de tambores permanecería invariable. Sin embargo, el espacio donde debía ocurrir se había mudado del interior al exterior, es decir de lo privado a lo público o de la casa de familia a la plaza. Mientras esta nueva forma de presentar la fiesta mostraba ciertamente un cambio radical, no era sino el preludio de transformaciones más importantes por venir” (Guss 2005: 50).

EL VELORIO Y SU ADAPTACIÓN SIMBÓLICA COMO EL “GRAN VELORIO DE SAN JUAN”

Ese “cambio radical” del que habla Guss (Guss 2005) suscitado en Curiepe tras la entrada del turismo, debe analizarse sobre la base de los principios estructurantes de los velorios de santos que hemos descrito. La naturaleza de los velorios de santos en Barlovento y en Curiepe hace que estos sean abiertos, públicos e integrativos, incluso después del impacto de las políticas públicas y privadas en torno a las identidades culturales, el turismo y el comercio. Al velorio asiste todo el que quiera, incluso sin invitación previa, dado que se trata de un homenaje al santo y todos son bienvenidos. La asistencia de fieles, vecinos, amigos, familiares y demás personas a un velorio es sinónimo de alegría, orgullo, prestigio y popularidad en la comunidad. La masificación de la festividad en honor a San Juan es una realidad local y nacional en tanto política de identidades que distintos planes gubernamentales han implementado desde mediados del siglo XX; específicamente desde 1999 ha sido el carácter inclusivo de la diversidad cultural que se plantea como base ideológica de la V República y se plasma en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela.

Sin embargo, a partir de la estructura básica de velorios, los elementos desvirtuantes de los medios masificados, del turismo y de la masificación, tratan de ser canalizados por las distintas organizaciones que se crean en Curiepe. Es en este sentido que funciona la resistencia y la autonomía cultural en Curiepe. Las disputas sobre la realización o no de la velada del 24 de junio, las creaciones de la Sociedad de San Juan Bautista en la última década del siglo pasado y constante crítica por el rol que desempeña año tras año, la invención de nuevos referentes de la fiesta por parte de niños y jóvenes, como el caso de *Sanjuancito*, y la existencia de distintos niveles de injerencia en la toma de las decisiones sobre la imagen, los eventos y las ceremonias alrededor de la estatua (esto será analizado en el segundo apartado de este capítulo), son para nosotros los mecanismos y estrategias

políticas que los curieperos han puesto en marcha para garantizar la sobrevivencia de la tradición y grados de autonomía sobre esta.

Los velorios de santos permiten que otros actores no curieperos, no barloventeños, no afrodescendientes e inclusive no venezolanos, participen de la actividad sin profundas limitaciones; el velorio permite que esos elementos culturales creados por los descendientes de africanos consigan vías de inserción dentro de la sociedad envolvente; el velorio, desde su configuración como estructura religiosa que fue culturalmente creada por las poblaciones descendientes de africanos en Venezuela, tiene una doble faz, la de incluir e integrar: incluir a otros e integrar al curiepero. En ese sentido San Juan siempre ha sido “un espacio público” y “abierto a todos”, sólo que la masificación ha condicionado cambios en los modos de realización de la festividad. No negamos con esto que las transformaciones hayan sido complejas, a veces exitosas y otras frustrantes y dolorosas, e incluso con aspectos violentos como los estamos viviendo en los actuales momentos; sin embargo ha habido cierta capacidad de la cultura curiepera para sortear estos cambios y dar frente a ellos desde las estructuras ceremoniales que crearon desde tiempos coloniales. Esto nos obliga entonces comprender aspectos centrales del velorio, como hemos estado haciendo a lo largo de este capítulo, de modo que podamos comprender roles, actividades, procesos y relaciones que muestren el sentido integral que estos aportan a las identidades en Curiepe.

Sostenemos que las distintas denominaciones con las que se conocen las ceremonias a San Juan Bautista se invisibiliza el aparato cultural que la sostiene: el velorio. Este sin duda alguna se ha transformado por los procesos actuales que ya se han descrito, pero sigue permitiendo el ejercicio del paralelismo religioso y por ende ciertos grados de control y autonomía sobre los significados que se reelaboran de las celebraciones. En ese sentido hemos llamado a la celebración El Gran Velorio de San Juan Bautista, para resaltar de nuevo que la razón por la cual continua y sigue siendo una fuente de controversia para el curiepero actual, es porque responde a las formas de relacionarse socioculturalmente creadas por los propios curieperos durante las avatares de la apropiación cultural en la época colonial, pero que en la actualidad ha tomado dimensiones extraordinarias.

Como hemos dicho el anfitrión de todo velorio de santo u otro ícono religioso como la Cruz tiene el deber de ofrecer licor a todo visitante que tenga intenciones de compartir la devoción. Para el año 2003, comenzábamos a interpretar esto, al ver una pancarta que decía: “Polar Ice te invita a la Fiesta de San Juan Bautista en Curiepe. 23 – 25 de

junio”;¹⁴⁸ y nos preguntábamos, ¿cómo era asumido por los lugareños estos avisos propagandísticos, que en nombre del interés económico, son usados símbolos religiosos-festivos del pueblo para vender bebidas alcohólicas? A la par de las empresas privadas, encontramos el aporte del Estado en materia turística, con el adiestramiento de jóvenes curieperos¹⁴⁹ para atender al visitante en ocasión de disfrutar y conocer la festividad. También observamos la promoción del evento a través de trípticos informativos y folletos; publicidad que muchas veces desconoce la dinámica de la festividad, resaltando momentos que ocurren durante la celebración que son objeto de preocupación y análisis por parte de los grupos activos del pueblo que quieren y trabajan durante el año para mejorar dicha situación, como por ejemplo, lo que los curieperos llaman la “desvirtuación” de la danza principalmente en el *mina*,¹⁵⁰ del toque o de la vestimenta por parte del turista y del propio curiepero. Para comprender un poco el sentido de esta nueva forma de bailar el tambor *mina*, le preguntamos a una joven muy activa en la rueda del *culo e´ puya*, sobre lo que estaba sucediendo actualmente con esta danza:

“El tambor normal es como lo baila la gente de Caracas y de afuera, pero no tambor mina porque la mina se baila en un paseo de 2 ó 3 personas que se pasean de un lado a otro. Para mí, tambor normal es cuando bailan 2 personas, que se menean, que se dan vueltas en una rueda” (NW, 2006).

También vemos cómo la publicidad que se elabora –con poca investigación al respecto y con premura casi siempre-, confunde detalles locales de la festividad de Curiepe con lo que sucede en otros pueblos de Barlovento o incluso del país, generando más desinformación dentro de las nuevas generaciones de curieperos y en los visitantes.

Como ya mencionamos, la estructura ceremonial que acoge los *Tambores de San Juan* es el velorio, el cual puede ser replicado tres o cuatro veces durante los tres días de celebración: en la víspera del día 23 en el día y/o en la noche y luego de la misa del día

¹⁴⁸ Pancarta colocada en la recta que va desde Higuerote a Curiepe y en la entrada del pueblo en fecha 2003. Se anunciaba de la misma manera la Semana Cultural de Curiepe, 16 – 22 de junio; evento creado por el Centro Cultural y Deportivo Curiepe desde la década del '70 del siglo pasado, y conducido en la actualidad por la Asociación Civil Curiepe Somos Todos.

¹⁴⁹ Para el año 2005 se adiestraron jóvenes que no pertenecían a la comunidad curiepera, sino de otras zonas de Barlovento, quienes cursaban estudios en el Instituto Universitario de Barlovento, ahora Universidad Territorial Argelia Laya, en la carrera de turismo; hecho éste que fue objeto de crítica y protesta por las organizaciones religiosas, culturales y comunitarias en Curiepe; aludiendo, que ningún foráneo puede conocer mejor lo que sucede en Curiepe que los propios jóvenes que viven allí, independientemente que no manejasen las herramientas técnicas de atención al público.

¹⁵⁰ En el caso de la “desvirtuación” del baile, los curieperos señalan en especial lo que sucede en el baile del tambor *mina*, dada por el desconocimiento del turista de los códigos dancísticos y luego, a través de los años, la incorporación de la población más joven de Curiepe a ésta nueva dinámica. La corporalidad asociada a ritmos populares consumidos por los jóvenes actuales, ha derivado en denominar a esta nueva forma de bailar “*tambortón*”, ya descrito en el pie de página N° 136.

24, en las salas de las casas de algún devoto que paga promesa. El cuarto velorio “se pone” en la Casa de la Cultura hasta la madrugada del día 25 de junio. Sostenemos que dada la demanda turística del evento actualmente y su carácter inclusivo, el aumento demográfico de la propia población curiepera, los cambios de la sociedad, y la masificación del evento, se ha producido una extensión o ampliación de esta estructura ceremonial, manteniendo los principios socioreligiosos que la constituyen, de la siguiente manera: la sala de la casa donde se realiza el velorio habitualmente, se traslada física y simbólicamente a la Casa de la Cultura del pueblo, la cual se convierte en la sala de la casa grande que es el propio pueblo, que recibe a los devotos gustosamente. Es por esta razón que hemos denominado lo que sucede en estos tres días de celebración “El Gran Velorio de San Juan”, tras una mirada integral de los eventos. Mantenemos la idea de que tras los cambios ocurridos, algunos elementos se mantienen como por ejemplo la estructura del velorio, las funciones inherentes a los anfitriones y los roles de los participantes. Los cambios se presentan en los modos de articulación de los nuevos influjos, pero sobre la base de dicha estructura. Se ha modificado el cómo ejecutar los eventos y las ceremonias religiosas para poder incluir a más gente en el acto devocional, cumplir con los deberes propios de la ceremonia y continuar con la espiritualidad del curiepero.

LA IDENTIDAD Y EL ENCUENTRO CON EL OTRO

Ya llegado los días clímax de las celebraciones, con el carácter festivo y lúdico que ello implica, las responsabilidades se relajan un poco en algunos pobladores, causando en otros paisanos un dejo de malestar pues avizoran mayores responsabilidades en la preparación, desarrollo y cierre de las actividades inherentes a los velorios, la misa, la imagen, el altar, la casa de la cultura, el *encierro*, entre muchas otras. Como mencionamos arriba, se produce un desdibujamiento del anfitrión pues el evento se ha masificado de tal manera que todos y nadie tienen el rol del devoto que paga la promesa. Es muy fácil caer preso del protagonismo que se enciende con la tentadora mirada y las preguntas de los visitantes; el atractivo de las cámaras, de la prensa nacional e internacional que visitan al pueblo esos días. Entonces ser anfitrión del velorio como un compromiso de fe, es asaltado por la espectacularización a la que ha sido parte la celebración. Al respecto recogimos un testimonio que cuestiona los cambios que se han producido en la celebración ante la mirada del otro: “...*algunas personas se visten bien los días de fiesta para que el turista los vea bien, pero el resto del tiempo andan mal vestidos*” (BM, 2006).

Durante estas horas de euforia, muchos quieren contar cuál es su rol en la festividad, contar cuánto conocen de su cultura y la supremacía que tiene Curiepe en comparación con otros pueblos barloventeos, en cuanto al origen, mantenimiento y fuerza de ésta tradición. Pero como dicen los mayores, el que realmente sabe, siempre está callado, viendo a los otros fanfarronear. Sin embargo, este encuentro con el “otro”, aunque sea cargado de protagonismo y exageración, es una muestra del autorreconocimiento que tiene el pueblo curiepero de sus valores como cultura descendiente de africanos y la posibilidad que tuvieron de transformar esta fiesta, de una imposición cultural española en una fiesta autónoma y con matiz propio. Esta actitud, que a veces se le tilda de prepotencia y de regionalismo barloventeño hace, para el caso específico de Curiepe, que la reafirmación cultural alrededor de San Juan, se reactúe constantemente y la dinámica de construcción de la identidad del curiepero no se detenga sino que se transforme, dada los encuentros que se suscitan cada año entre el curiepero y todas aquellas personas que los visitan.

“Yo dificulto que haya curiepero que no le guste la fiesta de San Juan”. El San Juan de Curiepe es renombrado por la hospitalidad del Curiepero. Con la vestimenta sanjuanera, el blanco, el rojo el estampado, el sombrero, etc. se hace propaganda. La gente se vuelve loca en San Juan. Los tambores llaman mucho (FS, 2006).

Las diferentes facciones o grupos socioculturales que hacen vida en el pueblo, se entrelazan ese día para dar continuidad a la tradición, a pesar de las diferencias históricas y las diferencias dadas por su propia naturaleza; estas saben que no es el momento de confrontaciones ni desavenencias, sino de conciliación y tolerancia, para dar paso a lo que ha sido programado por el tiempo, la costumbre y la fe.

Concluimos entonces que San Juan Bautista estructura las identidades políticas de los curieperos a nivel nacional e internacional en tanto propicia el encuentro de los curieperos con la sociedad nacional e internacional. El sentido que la imagen de San Juan Bautista, los eventos y las ceremonias religiosas le que proporcionan a las identidades políticas del curiepero es su fuerza como referente de la cultura afrovenezolana desde mediados del siglo pasado. Esta continuidad no solo se debe a los procesos de orden externos como el turismo, políticas de identidades dirigidas desde los distintos proyectos republicanos, sino fundamentalmente a la capacidad de adaptación de la estructura básica de las ceremonias religiosas en Curiepe, el velorio, a las demandas externas que se han suscitados en el último siglo. Así mismo a la distribución del poder a través de las distintas facciones o grupos que hacen vida cultural, comunitaria y deportiva en Curiepe. La direccionalidad de la información que circula en SJB es de afuera hacia adentro, es decir, la necesidad de incluir al otro nacional, pero enseñándole los códigos internos que

particularizan a Curiepe como una comunidad étnicamente diferenciada dentro del relato de la nación.

CONFLICTO, VIOLENCIA Y RESOLUCIÓN

Ahora bien, si partimos del principio que el escenario de la religión le proporciona al curiepero la base de sentido desde donde se construyen y se transforman los significados sobre quiénes son a través de las distintas relaciones socioculturales que establecen con los otros en los distintos niveles -local, regional y nacional- que hemos descrito, y a la vez propicia que la memoria social se resignifique y se transforme en función de la interpretación que en el presente se hacen de los eventos históricos de la comunidad, cabría preguntarnos cuáles son las amenazas que existen sobre la continuidad de las ceremonias y eventos religiosos-festivos en Curiepe. Cuando hablamos de amenazas queremos significar situaciones que pueden incidir estructuralmente en las formas de concebir y llevar a cabo la vida religiosa-festiva en Curiepe. Principalmente encontramos dos elementos: la situación de violencia física que experimenta la región barloventeña por un lado, y el avance de las religiones protestantes dentro de la localidad. A efectos de este trabajo analizaremos lo vivido respecto a la violencia presenciada durante el trabajo en el terreno; y lo referente al avance de las religiones protestantes solo lo mencionamos, dado que para nuestra estadía en Curiepe se vislumbraba en ascendencia, pero no hicimos un seguimiento exhaustivo de esta situación porque la comprensión del dogma católico era nuestro objetivo. Para futuras investigaciones se hace necesario documentar el ímpetu que ha tenido la religión protestante incluso a pesar de la fuerza de los procesos que hemos estado describiendo.

“Si se vela a San Juan antes de San Juan trae problemas en la festividad, como pasó en ésta fiesta. Hay que velarlo después de la fiesta” (JC, 2006).

Aunque todos en Curiepe conocen y están preparados para el rol que les toca cumplir durante los días festivos que siguen al *repique* de tambores el 1ro de junio (23, 24 y 25), las tensiones y angustias sobre la organización del evento y el esperado saldo positivo, sobresalen por encima de las certezas de cada uno de los pobladores, dado los acontecimientos violentos que se han sucedido en las ceremonias religiosas-festivas en las últimas décadas. En el año 2005 pudimos presenciar las conversaciones que sobre este tema sostenían en distintos negocios de Higuerote; en el año 2006 vimos-presenciamos la muerte de dos personas los días 24 y 25 de junio en las cercanías del

lugar dónde se ejecuta el tambor *mina* durante el 24 (La Plaza); y cerca de la imagen y el tambor *culo é puya* durante el *encierro*, el 25 de junio de ese mismo año.

Estos hechos sensibilizaron mucho a la población, en especial, porque se suscitaron cerca de “*el tambor*” y cerca de la imagen; se escuchaban todo tipo de frases, desde expresiones de profunda tristeza por la muerte de los jóvenes, por haber irrumpido estos dos espacios sagrados con hechos de violencia, pasando por explicaciones tanto terrenales como trascendentales del por qué lo ocurrido en Curiepe, que “...*hasta El Tambor ha llegado*”. Hasta testimonios pesimistas como “*ya el Tambor se acabó, ya esto se acabó*”. El espacio sagrado no sólo está marcado por la imagen o por la ceremonia católica de la misa, sino por los otros elementos constitutivos de la ceremonia/ festiva como la instrumentación, el momento del baile y del toque.

En conversación sobre lo ocurrido con uno de los jóvenes líderes comunitarios luego del mes de junio de ese año 2006, este mencionó lo que una vez había escuchado sobre un posible tabú alrededor de velar a San Juan Bautista antes de los días de su fiesta:

“Una vez escuché que a San Juan Bautista no se le podía velar antes de la fecha (23, 24 y 25) porque si no iba a haber desgracia. Yo he calculado esto desde hace 3 años. Recuerdo que en el 2003 un muchacho de Higuero, luego de que San Juan le cumplió su petición de curarle a la mamá que tenía cáncer, él le hizo una velada en Higuero. Ese año hubo muertos en la fiesta, cerca del tambor. Un hombre que sacó una pistola después de una trifulca y un policía lo mató. Esto ocurrió cerca de la oficina de Ipostel que queda al lado del Mercadito. Este año, 2006, a San Juan Bautista lo velaron el 20 de mayo. Hubo 2 muertos en el tambor” (BM, 2006).

Quienes hoy son adultos, jóvenes en los años 70 del siglo pasado, recurrían a la necesidad de retomar “...*las brigadas de orden*” (BH, 2006), que se crearon cuando existía la Dirección de Prevención del Delito del Estado Miranda. Estas brigadas se implementaron durante los años siguientes al San Juan Monumental, debido a que el turismo que comenzó a ir al pueblo

“...no le importaba bailar en traje de baño, besarse en las esquinas, cosa que al curiepero le parecía malo; un turista que no respetó la fiesta. El espacio del curiepero se fue reduciendo, las viejas ya no querían bailar porque les parecía un desorden, además que no tenían el espacio...” (DM, 2006).

Las brigadas de orden que se implementaron décadas atrás, al igual que las actividades que las organizaciones comunitarias y culturales planean antes de la celebración de San Juan Bautista, desde las más grandes, como la Semana Cultural, hasta las más pequeñas, como jóvenes apostados en las entradas de las casas donde se vela a la imagen del santo, el uso del “*traje típico*” como elemento indispensable para bailar

frente al santo (en el *culo e'puya*), control de los cargadores de la imagen del santo durante *el encierro* a través de un elemento identificador (camisas, distintivos, y registro como grupo), etc., muestran cómo el curiepero implementa acciones que buscan mantener cierto control y autonomía sobre las ceremonias, los códigos, los espacios, en fin, sobre sus contenidos culturales reactualizados durante los días clímax del evento.

La Sociedad de San Juan Bautista tiene variadas funciones, entre las cuales nos parece relevante mencionar en relación al tema de la violencia, la que tiene que ver con coordinar las acciones para la puesta en marcha de la seguridad interna del pueblo durante la celebración. Conjuntamente con Protección Civil, la Policía del estado Miranda, los bomberos de la localidad, el Cuerpo de Investigaciones Científicas Penales y Criminalísticas -CICPC; médicos, enfermeras, emergencias Miranda y tránsito, *“la directiva de San Juan* se reúne cada año La Casa de la Cultura para tratar este importante punto. Esto evidencia que grado de importancia posee la situación y su repercusión en la continuidad de las actividades religiosas-festivas de Curiepe, pero también nos muestra que es un elemento que ha introducido cambios en las dinámicas organizativas de los curieperos. Al mismo tiempo pone en evidencia los mecanismos de control que quiere retomar el curiepero sobre este evento, al ser partícipe de los planes que se coordinen para mantener la tranquilidad durante esos tres días.

En los últimos años la violencia dentro de la región de Barlovento se ha fortalecido, llegando a consolidar grupos de bandas organizadas de pequeña y gran escala. Esto ha producido un incremento del uso de armas de fuego y de sustancias alucinógenas entre los jóvenes de la localidad y un aumento de la delincuencia y la inseguridad. Los espacios de violencia dentro de la región se ven fortalecidos por los contactos entre jóvenes de las zonas urbanas aledañas como lo son Guarenas, Guatire y Caracas. Esta situación afecta la cotidianidad de los habitantes del municipio e incluso ha llegado al punto de afectar el buen desenvolvimiento de la mayoría de las actividades religiosas-festivas de dilatada data y que constituyen emblemas de identidad de la región, como es el caso del complejo ceremonial y festivo alrededor del Niño Jesús de Curiepe y San Juan.

II SANJUANCITO: REINVENCIÓN DE LA TRADICIÓN



Fotografía

V. Sanjuancito

Autora: Meyby Ugueto-Ponce. Curiepe 2006.

Los cambios vertiginosos que se iniciaron a partir de la década de los 40 del siglo pasado en términos de la proyección de Curiepe en el terreno religioso-festivo afrovenezolano, como por ejemplo el Festival de año de 1948 denominado La Fiesta de la Tradición como política de Estado, o los cambios que se generaron a partir de la intervención de la empresa privada desde la creación por los propios curieperos del festival denominado San Juan Monumental en la década de los setenta del siglo pasado, por un lado; el cambio de modelo político en Venezuela a partir del año 1999 de democracia representativa a democracia participativa, así como el discurso y las políticas de inclusión de la diferencia étnica por parte del Estado Venezolano por el otro, han impactado la vida socioeconómica, política y sobre todo religiosa-festiva de los curieperos.

La intensificación de la relación de Curiepe con Caracas a partir de las últimas tres décadas del siglo pasado, las contantes migraciones de población barloventeña y su ubicación en los sectores más desprotegidos de Caracas, ha incrementado también, además del turismo, la violencia dentro del pueblo de Curiepe tanto por personas externas a la localidad, como por los propios curieperos. Aunado a esto, las distintas oleadas de población de otros estados venezolanos (sobre todo de Vargas y Caracas), dada las tragedias naturales de las últimas décadas, ha constituido un escenario fértil para que la dinámica sociopolítica centrada, encauzada y controlada por el mundo religioso del pueblo, pierda fuerza, sobre todo, en el seno de la población joven de Curiepe. Una de las razones del avance de éste estado de cosas lo constituye la violencia cotidiana que

sufre la subregión de Barlovento en materia de seguridad personal, tráfico de drogas y delincuencia organizada.

La incursión de gran cantidad de turistas dentro de la festividad con lógicas cada vez menos apegadas a la normativa interna de las ceremonias religiosas curieperas, ha mermado el control sobre el desenvolvimiento de las mismas, y el apego a la dinámica “tradicional” de esta, tanto por los foráneos como por los propios. Al mismo tiempo se han producido modificaciones internas que han tendido a la desaparición y/o “tergiversación” –según palabras de los curieperos- de algunos códigos ceremoniales y festivos de los principales eventos religiosos de la comunidad. También se han producido reacomodos y reinversiones de los propios curieperos para sortear, adaptarse y mantener ciertos grados de autonomía en las principales actividades religiosas-festivas que son de gran interés para el turista como la de *Los Tambres de San Juan*. Es precisamente sobre esta ceremonia que se ha construido un imaginario que relaciona a las poblaciones afrovenzolanas con la herencia africana, el pasado esclavista y colonial de Venezuela, a la vez que ha sido fuente para la reificación de estereotipos sobre las poblaciones negras que han hecho que el sentido histórico local y religioso de la festividad quede oculto tras el énfasis en características que son propias de las fiestas como libación, desorden y lascivia.

Estos elementos han sido el motor para que familias curieperas, grupos culturales deportivos y religiosos creen nuevos protocolos de comportamiento, nuevos espacios ceremoniales e incrementen las normativas internas de estas y demás eventos; a la vez que se aumentan los espacios de negociación con los distintos actores externos que se vinculan a la festividad. El objetivo de estos reacomodos están dirigidos hacia retomar el disfrute, control y sobre todo la resignificación de estos eventos. Para ejemplificar la creación de nuevos espacios físicos y ceremoniales tenemos la experiencia de la Sociedad de San Juan Bautista del sector Guaicalaguna, - mencionada al inicio de este capítulo. A nuestro juicio su surgimiento cumple varias funciones, entre las cuales destacamos: resignificación de la tradición religiosa-festiva de San Juan Bautista, recuperación de grados de autonomía sobre la festividad y el fortalecimiento de los vínculos sociales a partir del paralelismo filial que se expresa en las sociedades religiosas.

La Sociedad de San Juan Bautista del Sector Guaicalaguna se presenta como un mecanismo de resignificación de la tradición fundamentalmente porque constituye la base del vínculo social en Curiepe: la religión. La institucionalidad les imprime legitimidad tanto a los miembros como a las acciones de estos, por lo tanto, hacer una misa, juramentar a los socios ante la imagen y bendecirla, garantizan el acercamiento de

curieperos de diversos estratos generacionales y con distintos grados de ascendencia moral. “*Necesitamos hacer una misa porque es una sociedad*” (MD, 2006), nos decía uno de sus miembros para recalcar que algunas sociedades habían desplazado el carácter espiritual que los unía al darle preponderancia a otros elementos, distintos a los religiosos. Al mismo tiempo otro socio enfatizaba la necesidad de retomar el ritual de juramentación de los nuevos integrantes ante la imagen del santo, sobre todo para diferenciarse de la Sociedad de San Juan Bautista del pueblo, que dejó de realizar este importante ritual de vinculación con la imagen. Así mismo, para estos niños y jóvenes es un logro haber difundido entre algunos curieperos “*la oración de San Juan porque muy poca gente conoce ésta oración*” (KT, 2006). Estas acciones son interpretadas más acordes al sentido que tiene el velorio de *San Juan*, dejando ver que tales significados han sido soslayados por la Sociedad de San Juan en pro de los intereses comerciales.

La recuperación de algunos grados de autonomía sobre los velorios es otra de las funciones no explícitas de la creación de la Sociedad de San Juan del Sector Guaicalaguna. Recordar, reafirmar y ejecutar cómo se deben realizar las ceremonias es una necesidad de los líderes que forman parte de esta iniciativa. La misa, los encuentros, los velorios, las veladas, ornamentación de altar, la juramentación, las reuniones organizativas y evaluativas, los derechos y deberes como socios, entre otras, son especialmente detalladas y seguidas durante todo el año, en una actitud bastante pedagógica dirigida a los socios de menor edad. Por otro lado, el acceso al toque, el baile y al canto es una consecuencia inmediata de haber consolidado este espacio alrededor de *Sanjuancito*, dada las dificultades de acercamiento y real participación que se presentan en el San Juan del pueblo en los actuales momentos por la cantidad de personas que asisten, la baja disponibilidad de instrumentación y el poco tiempo que se tiene para la familiaridad y el encuentro con los visitantes y con los propios amigos y compañeros en Curiepe. Sin embargo, esto no excluye que los socios participen en lo que llamamos el Gran Velorio de San Juan, pues no deja de ser atractivo para los curieperos las distintas interacciones que se producen con familiares, amigos y turistas en esos días, así como cantar, bailar y tocar en ese contexto que se percibe con gran legitimidad y valor.

DE LA NIÑEZ A LA JUVENTUD

“El 5 de mayo de 1999 un integrante de la sociedad propuso comprar una imagen de San Juan, para no seguir bailando con un muñeco como cuando eran niños” (FR, 2006).

Sanjuancito fue adquirido en el año de 1999 y pasó a sustituir un muñeco que usaban los niños representando la imagen de San Juan durante el juego simbólico que reproducía la festividad. Nos relata el actual presidente, fundador e impulsor de la conformación de

la Sociedad de San Juan del Sector Guaicalaguna y dueño de la imagen, que para ese momento de 1999 se organizaron en lo que llamaron, siendo unos niños, *“La Sociedad de San Juan de la Pandillita de Nazaret, pero sin ningún registro formal”*.¹⁵¹ A este joven líder comunitario de la localidad siempre le interesó tocar y bailar tambor y lo hacía con los demás niños vecinos del sector de manera espontánea según la tradición del pueblo; hasta alcanzar la organización en el 2006 de una sociedad que bautizaron con el nombre de las calles donde vivía la mayoría de ellos, y que luego formalizarían ante el registro civil, como se estila con las sociedades y demás formas organizativas en Curiepe. Comenzaron a reunirse en el patio de la casa del actual presidente, donde *“armábamos su fiesta el 24 de junio igual que los mayores”*. Viendo este entusiasmo, su padre les hizo un tambor *mina* de menor tamaño para que los niños lo tocaran. A medida que han avanzado los años, este grupo -ya muchos de ellos jóvenes y adultos contemporáneos- han alcanzado reconocimiento dentro de su sector, dentro del Casco del pueblo, y dentro de sectores un poco más lejanos como La Capilla, El Cotoperí, Banco Obrero, entre otros, ya que han profundizado en las actividades religiosas-festivas y organizativas de la imagen y han accedido a otros espacios de toma de decisiones en el ámbito religioso, cultural, comunitario y deportivo de Curiepe, como por ejemplo miembros directivos de sociedad religiosas.

Así como lo que sucede con el velorio de San Juan Congo, que es una ceremonia que ha alcanzado una identidad propia a lo interno del pueblo, sostenemos que lo que se produce actualmente en el Sector Guaicalaguna parece estar adquiriendo este grado de particularización. Vemos un proceso de reinención de la tradición o más específicamente invención de la continuidad de la tradición (Hobsbawm 1983) de San Juan, pues los jóvenes que liderizan el proceso, trasladan las prácticas propias de las sociedades religiosas en Curiepe y las retoman para agregar una más a la lista y agenciar, administrar y controlar ellos mismos los eventos y ceremonias en torno a la nueva imagen de San Juan Bautista. La relación entre continuidad e invención de las costumbres curieperas, así como la relación entre ritualización y formalización de los procesos religiosos, son materializados por estos niños y jóvenes desde la última década del siglo pasado, haciendo del discurso simbólico que ha representado al pueblo por casi trescientos años, un evento actual y relocalizado espacial y generacionalmente a través de esta nueva sociedad religiosa. La vía que consiguieron para ello fue el paralelismo institucional. Funcionan de la misma manera que lo hace la fiesta principal, sin pretensiones de sustitución de una imagen por otra o de ocupar lugares protagónicos en

¹⁵¹ Las actividades de estos niños y jóvenes no sólo se concentraban alrededor de San Juan Bautista, aunque esta festividad era y sigue siendo la de mayor interés para ellos; *“Sacábamos otras tradiciones folclóricas”* (DH, 2006) como parrandas, la parranda de los santos inocentes y carnaval, precisaba uno de sus integrantes.

los momentos extraordinarios del ciclo festivo, pero sí con la intención de alcanzar mayores grados de autonomía en pro de la participación y el disfrute de niños y jóvenes, dado que el auge de la fiesta del pueblo, ya desborda los espacios y los tiempos de los propios curieperos. Las acciones de estos jóvenes está enfilada a reproducir los valores históricos de un pueblo religioso y de tradición, elementos que redundan en garantizar la cohesión social, la pertenencia simbólica a la comunidad, la legitimación instituciones como las sociedades religiosas, y por su puesto garantizar que el sistema de valores curieperos y hábitos de comportamiento sean transmitidos a las nuevas generaciones.

Así como sucede con las ceremonias asociadas al Congo, donde escuchamos testimonios que reconocen que “*En el tambor de La Capilla se tiene oportunidad de bailar mejor*” (FS, 2006); “*Los viejos van a San Juan Congo, no a San Juan Bautista. Pueden entonar cantos nuevos y los viejos pueden bailar*” (XF, 2006); en el San Juan del pueblo recogimos algunas quejas sobre los cambios a los que ha sido objeto este ceremonial: “*...antes era propio de los curieperos, ahora se ha vuelto más cosmopolita. Se han producido cambios, pero no importantes. El curiepero se siente marginado porque los forasteros se cogen el baile*” (GN, 2006); con el *Sanjuancito*, son los niños y los jóvenes quienes tienen la oportunidad de disfrutar la celebración y agenciar los modos de realizar sus ceremonias y eventos. Nos preguntamos si lo que ha funcionado desde el siglo XVIII no es una transformación y reinención de la tradición, en función de mantener el control de estos espacios religiosos-festivos que son la base de la cultura curiepera. Podemos hablar entonces, que en estos momentos existe un San Juan para los viejos, El Congo; un San Juan para el grueso de los participantes y sobre todo para aquellos que visitan el pueblo masivamente esos días, el San Juan Bautista; y un San Juan para los niños y jóvenes, el *Sanjuancito*.

Sostenemos que la particularización del sector Guaicalaguna, el reconocimiento interno que gran parte de los curieperos le ha proporcionado a los líderes de esta iniciativa y las actividades de estos jóvenes en otros espacios de impacto socioreligioso, puede convertir a *Sanjuancito* en un referente interno de los curieperos como lo es San Juan Congo y como lo fue el propio *San Juan Bautista del Pueblo* en tiempos atrás. Estamos ante la presencia de reacomodos internos que hace la propia cultura curiepera ante los cambios que experimenta la sociedad, basados en las propias lógicas de inclusión, negociación y necesidad de inserción de Curiepe en los procesos socioculturales envolventes. Esta particularización que estamos presenciando de *Sanjuancito* se distinguirá de los referentes históricos que trae consigo San Juan Congo, pues esta “nueva tradición” no incorpora el pasado ni esclavista ni libertario de Curiepe en los términos que se hace para el *Conguito*, pero si da continuidad a la tradición de

origen africano que se simboliza en los eventos y ceremonias asociados a los *Tambores de San Juan* en el sentido genérico que le adjudican los curieperos.

¿CREACIÓN DE NUEVOS ESPACIOS O TERGIVERSACIÓN DE LA TRADICIÓN?:

Con *Sanjuancito* estos niños y jóvenes reactualizan la historia. Las acciones que construyen el ritual están siempre referidas al pasado y reactualizadas en el presente. En ellos se presenta el dilema de la “tergiversación del folclore” pues se enfrentan a los viejos curieperos que momifican el evento al no introducirle ni permitir que nuevos elementos se inserten en el ritual; esto puede observarse muy bien en los cantos, tonadas y versos, que son interpretados por algunos sectores los cuales suelen ser los mismos. Para el caso del baile, este sufre más modificaciones pero no de manera necesariamente consciente; en los cuerpos se imprimen nuevas formas de moverse adaptadas a las nuevas generaciones y a los nuevos influjos musicales del momento. En este caso, vemos como jóvenes y niños, llenan de significados la estructura del ritual, incluso replicándola casi al carbón, pero adaptándola también a sus necesidades, a sus nuevos conocimientos, a los espacios geográficos con los que cuentan y tienen acceso, con las mejoras que consideran.

El presidente de la Sociedad de San Juan Bautista del Sector Guaicalaguna, luego de reflexionar sobre el alcance que había tenido la sociedad, las actividades que rebasaban el patio de sus casas y la vigilancia de sus padres, como por ejemplo, sacar el santo a la calle el 24-26; llevarlo hasta la esquina el 1ro de junio; la adquisición de una imagen para realizar las ceremonias, etc. fueron motivo de una autocrítica, quien manifestaba temor por “*distorsionar la tradición*”. Para su tranquilidad hizo preguntas a líderes culturales y comunitarios de su sector, quienes lo incentivaron a seguir con la sociedad y lo que ello implicaba. Este joven se preguntaba con bastante preocupación los efectos posiblemente tergiversadores de las acciones que comenzaron como un juego, pero que ahora son llevadas a cabo por ellos con total seriedad y fe.

NUEVAMENTE EL PARALELISMO INSTITUCIONAL

Mientras el repique de tambores del pueblo es el tema central para la mayoría de los curieperos y turistas que llegan ese día a Curiepe, éste grupo de niños y jóvenes paralelamente se disponen a ejecutar lo que llevan meses preparando. Luego de convencer a los padres, el año 1999 estos jóvenes logran sacar la imagen de *Sanjuancito* a la calle, circunscrito en el mismo sector Guaicalaguna. El 1ro de junio del año 2000 la

imagen alcanzó un poco más de territorio y fue llevado a la esquina que comunica con la Calle de la Casa de la Cultura. “*En un primer momento la gente no quería porque la imagen es de San Juan adulto*” (TX, 2006). Para solventar esto, recurrieron al discurso católico para explicarle a la gente por qué esa imagen de San Juan Bautista no era como la del pueblo, las razones de por qué no era un niño. Ya pasados algunos años y con mayor aceptación de la comunidad, la imagen es llevada a la casa de algún socio, donde se le realiza una velada: “*El 1ro de junio (...) visita a la casa de los socios, por ejemplo, en el año 2005 visitó la casa de DB. En esta casa le hicieron una velada*”. (SK, 2006). Previa a la velada del 1ro de junio, los socios han realizado las actividades correspondientes para el arreglo del altar y de la imagen: “*...los 31 de mayo le arreglamos el altar al santo*” (TG, 2006).

Para la mayoría de los curieperos con quien conversamos, la fecha más importante de la celebración a San Juan es el *encierro*; y no tiene menos peso para *Sanjuancito*. Es así, como su aparición en público de forma masiva se hace ese día. Cuando la imagen central de San Juan Bautista hace el recorrido por el sector Guaicalaguna, lo espera ésta pequeña imagen, que posee iguales características devocionales para sus pequeños miembros, para hacer un encuentro con ella, acompañado del toque de *culo e puya* y *mina*, de los cargadores, de los caramelos, arroz, monedas, pañuelos, y devotos como se hace para la imagen del pueblo. La primera vez que los miembros de la sociedad decidieron hacer éste encuentro fue en el año 2001 y además realizaron una misa para consagrar ese día.

La organización de *Sanjuancito* se presenta como un paralelismo a la de *San Juan Bautista del pueblo*, no solo en la estructura ritual, sino en la estructura organizativa, en los procesos administrativos y en las estrategias que fomentan la vinculación social, más allá de la diferencia generacional. Por ejemplo, dentro de las tantas deliberaciones que los miembros sostienen durante el año, se planteó la necesidad de construir una mesa para sacar al santo, el resultado obtenido fue solicitar la elaboración de una mesa de iguales características a la que se usa para San Juan Bautista del pueblo, pero en éste caso, de dimensiones menores dado el tamaño más reducido de *Sanjuancito*.

Así mismo existe cabida para la innovación dentro de esta sociedad de niños y jóvenes. Fue muy significativo, ver a distintas imágenes de San Juan Bautista saliendo desde diferentes casas del pueblo de Curiepe dirigiéndose hacia la Iglesia Nuestra Señora de Altagracia, un mes distinto al mes de junio. No había masa de gente conglomerada en ninguna parte del pueblo, no había venta de ninguna bebida, comida o *suvenir*. No se escuchaban tambores por ningún lado. Sin embargo, la misa que se efectuaba ese día a la seis de la tarde tenía el mismo aspecto solemne de otras misas celebradas a otros santos en el pueblo. En la puerta de la iglesia se encontraban dos jóvenes repartiendo tarjetas a

las personas que se dirigían a escuchar la misa, además se les colocaba un prendedor en la camisa a algunas de ellas.

La misa, nos decían estos jóvenes, era para San Juan Bautista Viejo, porque la imagen que lograron conseguir y adquirir es la que hace referencia a San Juan durante su retiro de preparación en el desierto y al cual la iglesia católica conmemora el 29 de agosto bajo la denominación del Martirio de San Juan. La madurez para hacerse esas preguntas, para responder a las dudas de la gente del pueblo fue alcanzada durante el año 2001, fecha en la cual ya se había hecho visible la celebración a cargo de ellos como sociedad religiosa. *“La gente que ya conoce la imagen, la llama Sanjuancito”* (DH, 2006).

El presidente de la sociedad nos relataba en el año 2006, las conversaciones que había tenido con el sacerdote para realizar esta actividad. *“En el año 2005 hablé con el padre para realizar la misa de Sanjuancito; invité a Vasallos de San Juan, al Grupo Folklórico San Juan Bautista de Curiepe, a La Muchachera de Curiepe, y a otras personas del pueblo”* (Juan Lara 2006).

La imagen fue llevada a la eucaristía con un traje que le fue regalado y algunas muestras de milagros o agradecimientos, motivo por el cual el padre presentó molestias, argumentando que San Juan debe estar con el traje de piel de camello por el carácter de la misa que rememora la decapitación del profeta. Esto último también fue el argumento para prohibir el toque de tambores a la imagen ese día en especial. Al salir de la misa, al momento de cruzar al otro lado de La Plaza, en el lugar donde se coloca la batería de tambor mina durante los 3 días de celebración de San Juan Bautista de Pueblo, los niños y jóvenes interpretaron los tambores que llevaban y acompañaron el recorrido de regreso de *Sanjuancito* hasta su sector con el toque y canto de *malembe*. Risas y picardía se veía en las caras de ellos; a la vez que se escucharon frases que justificaban la acción, como por ejemplo: *“¡A San Juan no se puede llevar así!”* (JS, 2006).

De la experiencia de la Sociedad de San Juan del Sector Guaicalaguna se pueden extraer elementos sustanciales de la vida socioreligiosa del pueblo, ya que estos niños y jóvenes emulan a las Sociedades Religiosas del pueblo, así como los detalles en cuanto a organización, desarrollo de los eventos festivos religiosos que se dan en Curiepe. Legitimización de la tradición y el pasado cultural del pueblo y legitimización de las instituciones socioreligiosas curieperas, es lo que vemos a partir del paralelismo religioso que emerge con *Sanjuancito*.

La propia estatua es un ejemplo de esta innovación. En el mercado no existe una imagen de San Juan como la que representa al pueblo de Curiepe masivamente (un San Juan niño). Para estos jóvenes, la elaboración de una réplica de la imagen era muy costosa, por lo tanto, adquieren una estatua de San Juan disponible en el mercado actual. Esta representa el pasaje de la vida de San Juan en el desierto, ya hombre. Por lo tanto se ven en la necesidad de introducir esta representación a través de lo que significa en la doctrina católica, la cual como hemos mencionado es transversal en la vida de los curieperos, pero adaptándola a todos los eventos y ceremonias que suelen realizársele a la imagen de San Juan del Pueblo.

Finalmente, debemos mencionar nuevamente la fuerza de los vínculos familiares su traslado paralelo y simbólico a la vida socioreligiosa en el curiepero. No es casual que el actor fundamental de ésta iniciativa religiosa-festiva esté vinculado parentalmente con curieperos que viven en el Sector La Capilla. Sector considerado como exponente de la tradición de San Juan Congo. Este joven está replicando la experiencia familiar que ha absorbido pero dentro de su campo de acción, con sus pares y de acuerdo a sus necesidades.

Esta innovación en la tradición, que se está gestando desde hace aproximadamente 18 años, gravita alrededor de 2 estructuras organizativas y ceremoniales El velorio de San Juan Bautista y las sociedades religiosas. El mejor ejercicio de participación comunitaria, social y política en Curiepe se da en el seno de las sociedades religiosas, a través de las reuniones cotidianas de la sociedad. Los conflictos, acuerdos, alianzas que se dan en el pueblo. Es un espacio donde se abren fricciones, alianzas, etc.

Ésta sociedad no tiene estatutos registrados, pero se rige por la experiencia de todos los miembros en organizaciones de este tipo, aunque se plantea como una necesidad este trámite legal a través del Estado nacional. Funciona como una sociedad de la Semana Mayor. Niños y San Juan: muy entusiasmados. *“Ésta sociedad existe para nosotros, pero no para la luz pública” (ES, 2006).*

Uno de los problemas que enfrenta la sociedad es la continuidad de las actividades por la ausencia de los líderes o promotores, dada la migración hacia ciudades como Caracas para continuar estudios de 3er nivel, encontrar mejoras en la calidad de vida, u ofertas atractivas en materia laboral. Al respecto, uno de sus miembros nos decía *“Muchos de los muchachos se fueron a Caracas y sólo quedamos haciendo por un tiempo la Quema de Judas y San Juan” (DI, 2006).*

III A MODO DE CONCLUSIÓN: SIGNIFICADOS DE LA TRIANGULACIÓN DE LAS IDENTIDADES POLÍTICAS DE LOS CURIEPEROS

Hemos tratado de mostrar un dinámica procesual de las identidades políticas del curiepero al describir niveles de interacción mediados por las figuras religiosas y los distintos repertorios históricos y discursivos que se usan y transforman en cada nivel. De igual forma, de mostrar que aunque hemos revelado cierta correspondencia entre dimensiones territoriales y los santos de la siguiente forma: 1) nivel local/SJC; 2) nivel regional/NJC; y 3) Nivel nacional/SJB, esta asociación espacial-religiosa no puede leerse de manera estática porque la información, el sentido que proporcionan las distintas imágenes y eventos se mueven en todos los niveles, solo que cada imagen concentra un nivel en determinado momento. Mostramos además que existen distintas direccionalidades en las relaciones que se establecen a partir de la mediación de las imágenes entre los curieperos y los otros: 1) una circular que define los intercambios dentro del pueblo a partir de San Juan Congo y recientemente a partir de *Sanjuancito*; una direccionalidad de adentro hacia afuera que muestra el alcance regional de las identidades del curiepero fundamentalmente a través del Niño Jesús de Curiepe; y una de externalidad que atrae a grandes conglomerados de personas hacia lo interno de Curiepe mediado por la imagen de San Juan Bautista; sin descartar otros flujos que también definen otras interacciones. Esta correlación muestra en definitiva una especialización socioreligiosa de las identidades políticas del curiepero. En un intento de simplificar esta explicación sobre la relación espacial-religiosa a partir del recurso visual, veámoslo representado a través de la siguiente ilustración:

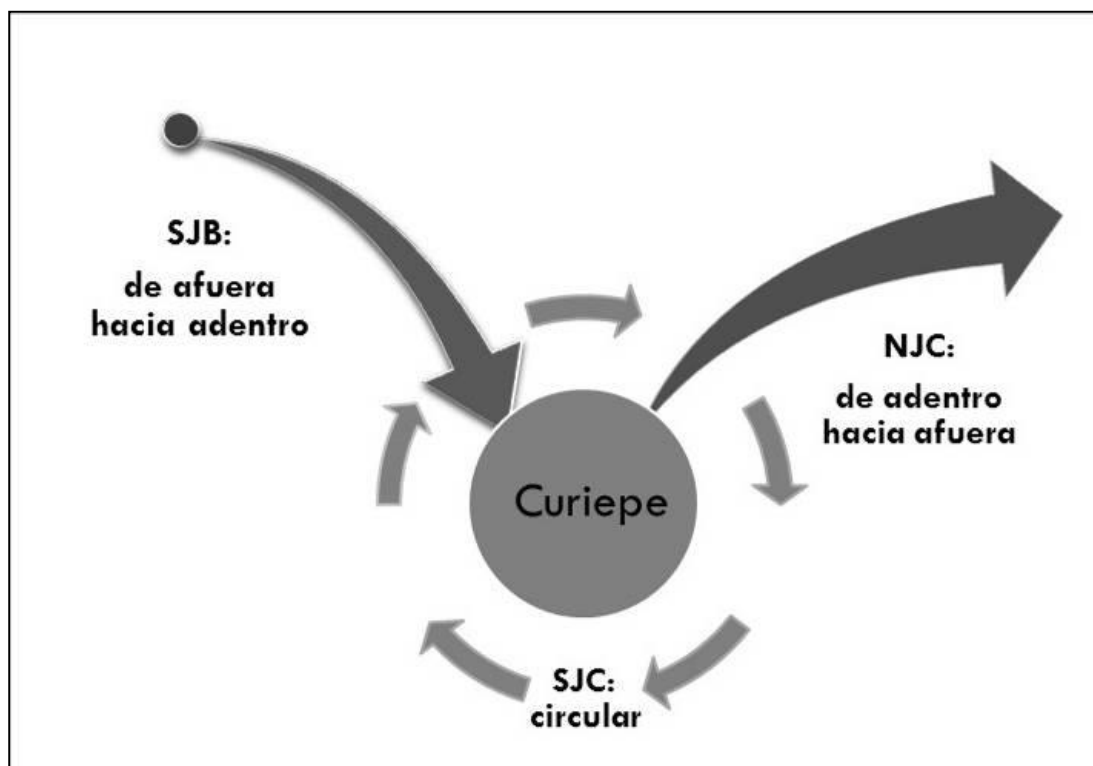


Ilustración
VIII. Direccionalidad espacio-religiosa de las identidades políticas en Curiepe

El curiepero actual usa categorías identitarias fundamentalmente articuladas al mundo religioso y al relato histórico, con el fin de adscribirse de forma diferenciada en el ámbito local, regional y nacional, desde la consciencia étnica-racial de ser descendientes de la población de origen africano que llegó esclavizada al país, y que como forma de resistencia logró negociar la condición legal de libertad así como un territorio, a partir de la fundación de un pueblo de negros libres; lo cual les ha permitido ciertos grados de autonomía a través del paralelismo institucional desde donde agencian contenidos culturales.

En la actualidad, la actualización de la historia local da paso a los significados que dan sentido a una memoria social que retoma las acciones fundacionales de pueblo para explicar las estrategias de negociación usadas en el presente para mantener la autonomía sobre el mundo religioso. El valor de descender de un pueblo fundado por negros libres, así como la importancia que los curieperos le adjudican a las distintas iniciativas que en procesos socioreligiosos han tenido, constituyen una de las fuentes de sentido más importante para la construcción de sus identidades políticas, como expresiones de resistencia cultural.

Los curieperos actuales han tejido una red de significados sobre quiénes son, que se extiende por un lado desde definirse como pioneros en procesos de orden sociocultural y étnico-racial, dada la forma legalmente de poblarse como negros libres; y dada la forma de organizarse sociopolíticamente a través de distintas instituciones religiosas, culturales, deportivas y comunitarias, por el otro. Esta red de significados identitarios, el curiepero también la nutre a partir de las ideas sobre continuidad, permanencia y expansión cultural, que propician fundamentalmente a través la cohesión interna entre curieperos, la búsqueda de integración del curiepero en la sociedad envolvente y la búsqueda de inclusión del otro a la cultura curiepera, usando el paralelismo institucional como andamiaje para el manejo, uso y transformación de los códigos socioreligiosos que crearon y han transformado desde el siglo XVIII hasta la contemporaneidad.

Tabla
III. Imágenes Religiosas Públicas y Privadas en Curiepe

Figura religiosa	Advocación	Fecha de celebración / Actividad	Sede	Niveles de injerencia sobre las imágenes o íconos religiosos
Jesús	Niño	Septiembre-Octubre- Noviembre-Diciembre: peregrinación por la zona Centro-norte del país. 24 de diciembre (llegada de la peregrinación) 26 de diciembre: día de Nuestra Señora de Altagracia y Su Sagrada Familia 1ro – 7 de enero paseo del NJC por Curiepe (puede extenderse hasta el 15 de enero) Todo el año: veladas y velorios	Iglesia Durante las veladas o velorios en las casas de los anfitriones Capilla El Mamón: a su llegada a Curiepe el 24 de junio luego de la peregrinación.	Sociedad de Nuestra Señora de Altagracia y su Sagrada Familia/ pueblo / Iglesia / zona centro- norte costera del país (norte del Municipio Brión, pueblo del este del Estado Vargas), dado su peregrinaje por las mencionadas zonas. Desde el 2006: Patrimonio Cultural de la zona, conjuntamente con las otras imágenes del Niño Jesús existente en el Municipio Brión.
Jesús (en la Pasión)	En el Huerto	Domingo de Ramos Misa, Procesión y Brindis	No tiene sede propia. Se encuentra en la iglesia.	Sociedad El Culto Divino / Iglesia
	En la Columna	Lunes santo Misa, Procesión y Brindis	Casa Propia. Al lado de la Casa de la Cultura. Calle Guaicamaparo.	Sociedad Unión Fraternal/ Iglesia
	En la Humildad y Paciencia	Martes santo Misa, Procesión y Brindis	Casa Propia. Sector La Capilla. Calle La Amargura.	Sociedad Beneficencia Mutua en el Culto de Jesús en la Humildad y Paciencia / Iglesia Estuvo en casa de un socio durante un tiempo. Allí la cuidaban.
	De Nazareth	Miércoles santo Misa, Procesión y Brindis	Casa Propia. Calle El Calvario.	Sociedad Divino Maestro / Iglesia
	El Cristo	Jueves santo Misa, Procesión y Velorio	Casa Propia. Sector La Capilla.	Gran Sociedad Católica Apostólica y Romana de Jueves y viernes santos de la Semana Mayor / Iglesia
	El Santo Sepulcro	Viernes santo Misa, Procesión y Velorio (de difunto)	Casa Propia. Sector La Capilla.	De la Gran Sociedad Católica Apostólica y Romana de Jueves y viernes santos de la Semana Mayor / De la Iglesia.
	Cruz de Mayo	Santísima Cruz	3 de mayo Velorio. Misa, Procesión y Brindis	No tiene casa propia. Se encuentra en la casa de El Cristo y del Santo Sepulcro. Calle La Amargura. Sector La Capilla.
La Cruz de la Vega		Velorio	Sector La Vega (en la calle), en el paso del cura.	Del sector La Vega

Figura religiosa	Advocación	Fecha de celebración / Actividad	Sede	Niveles de injerencia sobre las imágenes o íconos religiosos
	La Cruz del Cotoperí	Mayo (cualquier fin de semana) Velorio	Sector El Cotoperí (en la calle)	Sector Cotoperí.
	Otras	Mayo (cualquier fin de semana) Velorio	Varias	Se realizan velorios de Cruz de Mayo de forma espontánea desde diversas familias y colectivos sociales como por ejemplo los participantes de la Misión Cultura, docentes de la escuela Juan Pablo Sojo, entre otros.
San Isidro Labrador	Imagen vieja	14 de Mayo Misa, Procesión y Brindis	Casa de la familia custodia.	Privada. Desde principios del año 2000 ésta imagen salía en procesión. La familia custodia, por considerar que la celebración había adquirido características no acordes, decidió no prestar la imagen desde ese entonces, por lo cual ya no se hace la celebración colectiva con dicha imagen.
	Imagen nueva	14 de Mayo	Se guarda en la Casa de Jesús en la Columna.	Sociedad de San Isidro Labrador. A raíz de la negación a prestar la imagen vieja a la sociedad, los miembros de éstas decidieron adquirir una nueva imagen y es ésta a la que se le celebra misa y se saca en procesión y paseos.
San Pascual Bailón		1) Primer Cuadro 17 de Mayo Misa y Baile	Casa de la familia custodia.	Privada: De la familia custodia. Esta familia hace préstamo del cuadro a estudiantes universitarios, colectivos, grupos, etc., sin embargo esta familia no realiza celebraciones colectivas. Cuando la comunidad desea hacerla, se la pide a dicha familia.
		2) Segundo Cuadro 17 de Mayo. Misa y Baile	Casa de la familia custodia.	Privada: De la familia custodia.
San Antonio		13 de junio Misa y Procesión	Casa de la familia custodia.	Privada: De la familia custodia / Iglesia.
Sagrado Corazón de Jesús		Junio (fecha móvil)	Iglesia.	Iglesia / Sociedad Del Sagrado Corazón de Jesús.
San Juan	Bautista (Niño, o llamado también del pueblo)	23, 24 y 25 de junio 28 de agosto: misa del Martirio de SJB	Casa de la familia custodia.	Familia custodia /Sociedad de SJB/ Pueblo / Patrimonio Histórico y Cultural del Edo. Bolivariano de Miranda.
	Bautista	Es parte de las actividades	Casa de uno de los	Del CFTSJB.

Figura religiosa	Advocación	Fecha de celebración / Actividad	Sede	Niveles de injerencia sobre las imágenes o íconos religiosos
	(réplica del SJB Niño)	que realiza el CFTSJBC 28 de agosto: misa del Martirio de SJB.	integrantes del CFTSJBC.	
	<i>Sanjuancito</i> (algunas veces llamado San Juan Bautista Viejo)	1ro de junio: <i>velada</i> 24 de junio: traslado de la imagen a la casa de una familia para ser velada 25 de junio: Encuentro de esta imagen con el SJB del pueblo. Sábado siguiente a los días de San Juan: Velorio en el sector La Capilla en sustitución de la imagen de SJC, en los casos en que ésta no ha estado. 28 de agosto: Misa: Martirio de SJB	Casa de la familia custodia	Familia custodia /Sociedad de SJB del Sector Guaicagaluna
	Bautista	Es parte de las actividades que realiza el Grupo Experimental Vasallos de San Juan 28 de agosto: misa del Martirio de SJB	Casa de Ladrillos. Calle Caracas.	Grupo Experimental Vasallos de San Juan
	Congo	Velorio el sábado siguiente al encierro de SJB.	Casa de la familia custodia.	Privada: De la familia custodia / Sector La Capilla / Sociedad de SJC.
	Congo (Réplica)	24 de junio (exhibición en el Museo Lino Blanco) y otras actividades de la Sociedad de SJC.	Casa de la familia custodia.	Sociedad de SJC.
San Juan	Evangelista	Semana Santa.	Se encuentra en la casa de la Sociedad Católica Apostólica y romana de jueves y viernes santo.	Sociedad de jueves y viernes santo.
Santísimo Sacramento		Corpus Chisti	Iglesia	Iglesia
San Pedro		29 de junio Procesión de Corpus Chisti	Casa de la familia custodia	Privada: de la familia custodia
Virgen y Santas	De Lourdes	31 de Mayo Cuando se celebra una boda, y la novia es socia de las Hijas de María. Misa, Coronación; Procesión; y Brindis	Iglesia	Iglesia / Sociedad Hijas de María
	La inmaculada Concepción	Coronación de la virgen: 31 de mayo Cumpleaños de la virgen: Misa: 8 de septiembre El día del Santísimo o	Iglesia	Sociedad Hijas de María

Figura religiosa	Advocación	Fecha de celebración / Actividad	Sede	Niveles de injerencia sobre las imágenes o íconos religiosos
		Corpus Christi El 8 de diciembre Participación en la misa de la Virgen de Altagracia Participación en la misa de la virgen de la Soledad: Ascensión de María: 15 de agosto		
	Santa Teresita de la Milagrosa			Sociedad Santa Teresita. De la familia custodia y actualmente es custodiada por la Legión de María.
	del Carmen	16 de julio	Iglesia Casa de la familia custodia	De la Sociedad de la Virgen del Carmen / de la Iglesia Privada: de la familia custodia. Ya no se hacen celebraciones colectivas con ésta imagen.
	de la Soledad	Agosto Misa de la Ascensión de María	Casa de la familia custodia.	Privada: de la Familia custodia.
	Santa Cecilia	22 de noviembre	Casa de la familia custodia.	Privada: De la familia custodia / Escuela de Música Pablo Rada.
	Santa Bárbara	4 Diciembre		En varios hogares se hacen velorios, pero no hay una imagen que unifique la devoción del curiepero. No es masiva la devoción.
	de Altagracia y su Sagrada Familia	26 de diciembre. Patrona del pueblo.	Iglesia.	Sociedad de la Virgen de Altagracia y su Sagrada Familia / Iglesia.
	de la Piedra (o la Santa Negra)		Casa de la maestra Esther Rivas. Antes estaba en la casa de Nicolasito González.	Personal: De la Familia Rivas. Esther Rivas. La imagen era de la abuela de la maestra Esther Rivas. No se hacen celebraciones colectivas con ésta imagen.
	Santa Ifigenia		Casa de la familia custodia.	Privada: de la Familia custodia. No se hace celebración colectiva con ésta imagen.
	Santa Eduvigis		Casa Bolivariana. Iglesia.	
Padre José María Claret		24 de octubre	Iglesia.	Iglesia.
San Judas Tadeo		28 de octubre	Iglesia.	Iglesia.
San Martín de Porres			Casa de la familia custodia	Privada: de la Familia custodia. No se hace celebración colectiva con ésta imagen.
San Charbel		Aproximadamente a partir del 2002, un grupo de jóvenes celebran una misa y en ocasiones han sacado a la imagen en procesión	Iglesia	Iglesia

CONSIDERACIONES FINALES

I.

A lo largo de esta investigación buscamos explicar el proceso de construcción de las identidades políticas contemporáneas de los curieperos, relacionando los significados actuales que ellos tienen sobre lo religioso con las memorias que evocan del origen fundacional de la comunidad, en el contexto de los eventos y ceremonias que se realizan en torno a San Juan Congo, el Niño Jesús de Curiepe y San Juan Bautista. Al examinar etnográficamente el complejo religioso-ceremonial existente en la comunidad, y en especial el que se suscita alrededor de estos santos e imágenes, pudimos comprender la capacidad que tiene lo religioso, y en especial estas tres figuras, en propiciar relaciones socioculturales con distintos actores locales, regionales, nacionales e internacionales; y a la vez revelar la significación que tiene el pasado histórico en la construcción de las identidades políticas actuales del curiepero.

En tal sentido, en el transcurso de esta investigación hemos distinguido tres ejes relacionales o campos analíticos, los cuales permitieron el abordaje de las relaciones socioculturales de los curieperos desde un marco histórico-cultural. Estos son: 1) La relevancia de lo religioso y la conformación de una comunidad política afrodescendiente como lo es Curiepe. Aquí lo religioso lo concebimos, percibimos y vivimos como escenario privilegiado para la construcción de identidades, la resistencia cultural y la lucha por el poder en la configuración de una nueva comunidad política; 2) La significación de la representación del pasado fundacional de Curiepe y las estrategias de inserción de los curieperos en instancias formales. Nos referimos al uso y transformación de las representaciones que los curieperos hacen de su pasado y el sentido que estas le proporcionan a las ideas, prácticas y comportamientos individuales y colectivos en el presente; y 3) La relación entre la construcción de identidades políticas y la espacialización socioreligiosa de las imágenes y santos. Estas relaciones socioculturales se organizan en tres niveles, con tres direccionalidades, tres tipos de actores, mediadas por tres instancias simbólicas: un primer nivel local, interno y circular, entre los propios curieperos, mediado por San Juan Congo; un segundo nivel regional, de adentro hacia afuera, entre los barloventeños y los habitantes de la zona centro-norte costera de Venezuela, mediado por el Niño Jesús de Curiepe; y un tercer y último nivel, el nacional, de afuera hacia adentro con el resto del país y visitantes internacionales, mediado por San Juan Bautista.

Sobre el primer campo analítico, sostenemos que la importancia de lo religioso en Curiepe radica por un lado, en el rol que ocupó en el nacimiento y consolidación de Curiepe como comunidad política afrodescendiente libre en el siglo XVIII; y por el otro, en la capacidad que posee para potenciar la cohesión o fragmentación, definición y diferenciación cultural e identitaria en la comunidad. Al parecer la religión es la mejor expresión de la autonomía cultural en Curiepe, especialmente a través de su administración y ejercicio en las estructuras paralelas a la institucionalidad católica que los mismos curieperos fueron creando, tales como las sociedades o hermandades religiosas, o simplemente en el agrupamiento espontáneo para organizar eventos de tipo religiosos y festivos, sin necesariamente negar el orden religioso impuesto, sino apropiándose de éste, a la vez que negociando.

Luego de la revisión teórica hecha en el capítulo 2 y tras nuestra exploración, confirmamos que la religión es un importante referente de sentido para la recreación cultural de origen africano en las Américas y el Caribe. La apropiación de los símbolos y significados católicos adquirieron diversas cualidades de acuerdo a las distintas dinámicas de ordenamiento sociopolítico de origen histórico contextual de las poblaciones de origen africano en las Américas y el Caribe; para el caso de Curiepe su operatividad se ciñó a la lógica legal a la cual optaron los ancestros de esta comunidad, teniendo como referente el proyecto fundacional de Juan del Rosario Blanco.

Para reconocerlo o desconocerlo, Juan del Rosario Blanco es un personaje que posee resonancia en los curieperos actualmente, sobre todo en quienes liderizan procesos culturales, religiosos y deportivos en el pueblo. Los líderes recobran, jerarquizan y producen recuerdos sobre el capitán fundador y sobre el proyecto de libertad legal que emprendió, con el fin de promover agendas locales y propias, así como generar cambios en su presente. El relato reivindicador de los orígenes históricos y culturales de la población curiepera, contribuye al posicionamiento identitario ante los discursos nacionales que sobre Curiepe se han desarrollado, así como los más recientes sobre la afrodescendencia, lo cual hace, que el recuerdo sobre Juan del Rosario Blanco sea un motor ideológico de esta población.

En cuanto a la significación de la representación del pasado fundacional de Curiepe y las estrategias de inserción de los curieperos en instancias formales, sostenemos que al contar su historia de fundación, los curieperos saben y quieren inscribirse en una gran corriente histórica nacional, saben que sus historias sobre el surgimiento, desarrollo y consolidación del pueblo, así como sobre el devenir religioso y la tradición, debe estar contadas de una manera que les permita ser incluidos y reconocidos por el relato de la nación, que les permita ser parte de la historia de esta.

El uso, por parte de los curieperos de esta historiografía oficial sobre la fundación del pueblo -archivos, libros, documentos- no pasa necesariamente por un acto de verificación de la fuente o del relato oral, sino más bien sugiere un uso estratégico de estos materiales para promover visibilidad, reconocimiento y justicia social en el relato de inclusión de la nación. Cuando los curieperos abordan los textos bibliográficos lo hacen como fuentes que dialogan con los relatos orales que conocen. Los sentidos que se derivan de este intercambio enuncian que son una comunidad de condiciones históricas diferenciadas al resto de las comunidades negras del país. Esta declaración oficial es asociada por los curieperos a nociones específicas de lo que ellos significan como ser curiepero en el presente, tales como su capacidad de ser leguleyos, estratégicos, diferentes, negociadores y vanguardia organizativa en la región; características y comportamientos que parecen haber sido aclarados cuando lo contrastan con los hallazgos historiográficos.

Encontramos que el uso, transformación y resignificación de las representaciones del pasado fundacional de este pueblo, constituyen la base ideológica de los curieperos para negociar con el poder institucional, sea este público o privado, sea civil o eclesiástico, en el pasado y en el presente. Los objetivos de esta negociación son variados: 1) garantizar el buen desenvolvimiento de la vida socioreligiosa de la comunidad o lo que es lo mismo mantener el vínculo social; 2) obtener o mantener ciertos grados de autonomía ejerciendo el paralelismo religioso; 3) mantener la especificidad étnico-racial como una población de origen africano; y 4) reforzar la particularidad histórica-contextual como comunidad descendiente de negros libres. En otras palabras, el significado que los curieperos adjudican a sus estrategias de inserción social actual y pasada a la sociedad envolvente, provienen de la resignificación actual que hacen de los procesos de negociación puestos en marcha en el siglo XVIII.

Finalmente, en cuanto a la relación entre la construcción de identidades políticas y la espacialización socioreligiosa de las imágenes y santos, debemos decir que la triangulación religiosa de las identidades que se forma a partir de las imágenes de SJC, NJC y SJB, muestra como el curiepero se estructura fundamentalmente desde el complejo ceremonial y los eventos culturales y comunitarios que acontecen en diferentes momentos del año en la comunidad, y que le confieren una definición de continuidad y tradición religiosa-festiva, así como de organización y vanguardia sociocultural y política, tanto desde la mirada de sus vecinos más cercanos, como de los vecinos regionales y nacionales, hasta visitantes internacionales.

El nivel local de las identidades políticas de esta comunidad, se distingue porque la direccionalidad del flujo de información y de intercambios socioculturales que se

establece entre los propios curieperos es de forma circular y es mediada simbólicamente por San Juan Congo. Los significados que se tejen alrededor de esta imagen, al menos hasta la conformación de la sociedad religiosa que la acoge, creada a principios de este siglo, se mantenían fundamentalmente entre los propios curieperos como una distinción local dentro del horizonte cultural afrovenezolano. Uno de los principales significados es su valor como aglutinadora de lo negro, de lo barloventeño y más recientemente de lo afrovenezolano en general. Por otro lado, el imaginario sobre esta imagen, resalta la voluntad o agencia de la diáspora africana en escenarios locales, al encargarse la hechura de una imagen distinta a la impuesta por la liturgia católica, lo que asienta una de las primeras diferenciaciones étnico-raciales entre los curieperos y los blancos en la época colonial. Al mismo tiempo, las ideas que sobre San Juan Congo circulan entre los curieperos fomentan estrategias de autonomía cultural, pues se asume que los ancestros de estos pensaron, recrearon y agenciaron su propio complejo ceremonial y festivo con códigos apropiados de la religiosidad católica, pero adaptado a la cultura que estaba en recreación. Finalmente, la insistencia de los curieperos al resaltar el falo de la estatua como una de las principales características del santo, no solo nos muestra su humanización y la distancia con la institucionalidad católica que hasta la primera década del siglo XXI estaba en tensión, sino al mismo tiempo revela el funcionamiento de la autonomía y el paralelismo religioso de los curieperos.

Precisamente por la capacidad cambiante de las identidades, este nivel interno y circular de los significados que desde esta imagen se teje sobre quiénes son los curieperos, está siendo interpelado por la influencia de las nuevas políticas de identidad del Estado Bolivariano, las cuales hacen énfasis en la inclusión y aceptación de la diversidad cultural. Por lo tanto, estamos ante la presencia de transformaciones culturales en torno a la lógica de las identidades políticas que hemos descrito por lo menos hasta la primera década del siglo XXI. La direccionalidad de los significados alrededor de esta imagen está dejando de ser circular e interna, para orientarse a flujos que provienen desde fuera hacia adentro, en este caso, una política de identidad que proviene del Estado nacional y de las organizaciones que conforman el diverso y heterogéneo movimiento social afrovenezolano, que tiende al reconocimiento oficial y la patrimonialización de los elementos culturales tangibles e intangibles. Las estrategias de autonomía y paralelismo religioso parecen haberse activado ante estos influjos, en un primer momento, como ya dijimos, con la creación de la sociedad religiosa y en un segundo momento, con la emergencia de un nuevo evento que comienza a mediar esas necesarias relaciones circulares e internas en la comunidad. Concretamente nos referimos a la emergencia de nuevos procesos socioreligiosos en Curiepe a través de la creación de la Sociedad de San Juan Bautista del Sector Guaicalaguna y la presentación en público de la imagen religiosa llamada *Sanjuancito* a principios del siglo XXI, en una especie de reinvencción

de la tradición, que renueva “olvidadas” prácticas para encauzar las necesidades internas de algunos sectores de la comunidad. La circulación de información, ideas y representaciones a lo interno de la comunidad, que nutren de sentido este nivel de la identidad, está reorientándose de la mano de jóvenes líderes religiosos y comunitarios, quienes retoman los discursos de continuidad, basamento religioso de las fiestas de San Juan Bautista, organización e historia de Curiepe para fortalecer y extender el paralelismo institucional al crear este nuevo espacio de organización, fundamentalmente para las nuevas generaciones. No se trata de sustituir íconos, ni representaciones por otros, sino de reincorporar y transformar los significados de estos en nuevas imágenes aglutinadoras de lo que es Curiepe para las nuevas generaciones. Por ello, *Sanjuancito* se integra tanto armónica como autónomamente al amplio complejo ceremonial existente en Curiepe, reagrupando espacios concretos de la geografía de la localidad como lo hace “el Congo”, en la misma lógica de la espacialización religiosa de las identidades políticas que se trazan con las otras tres imágenes –SJB, NJC, SJB-.

En el nivel regional de las identidades políticas de los curieperos, que posee una direccionalidad de adentro hacia afuera, establecido entre los barloventeos y la zona centro-norte costera del país, y mediado por el Niño Jesús de Curiepe, encontramos que el sentido que ofrece a las identidades es el de integración y cohesión regional entre Curiepe y demás vecinos, y al mismo tiempo la integración de Barlovento al resto del país. La imagen del Niño Jesús simboliza las dinámicas de apropiación cultural y negociación que se suscitaron en Curiepe entre la institucionalidad católica y la institucionalidad paralela creada por los curieperos. Así como San Juan –Bautista y Congo- marcan el momento inicial del pueblo, el Niño Jesús evidencia un momento más avanzado en el proceso de recreación cultural de la comunidad.

Por otro lado, y dada la naturaleza de las ceremonias que se le realizan al Niño Jesús, esta ha pasado a ser ícono de la conexión simbólica de las comunidades, pueblos y caseríos de Barlovento entre sí y de esta subregión con el resto del país. Para la primera idea, creemos que los encuentros que se propician entre los devotos del Niño Jesús, más allá de las fronteras políticas que el Estado-nación delimita, nos habla de conexiones profundas de vieja data, fundamentalmente religiosas y culturales, pero posiblemente también económicas y políticas de las comunidades aledañas. En esta investigación sostenemos que los curieperos dibujan un territorio socioreligioso de carácter étnico-racial con la idea de propagar, expandir y compartir contenidos culturales y afectivos con sus vecinos, y al mismo tiempo integrarlos bajo los propios códigos locales a su cultura, al poner una de sus principales imágenes religiosas al resguardo de ellos.

Con respecto a la idea del Niño Jesús como ícono de la conexión de Barlovento con el resto del país, consideramos que, 1) dadas las otras experiencias de peregrinaje – vigentes o no- de esta imagen por otros pueblos y a otras direcciones de la geografía de la subregión y fuera de sus fronteras; 2) dado que el Niño Jesús es una de las principales imágenes del catolicismo, por lo cual representa la oficialidad de la religión y la mestización de la nación; y 3) dado que la adoración de este ícono es común a la mayoría de los venezolanos aunque revestido de sentidos y prácticas propias y locales, recordando así el éxito de la imposición religiosa española, pero también la apropiación cultural de indígenas y negros; sostenemos que es elemento simbólico de diálogo e integración de una región con características étnico-raciales principalmente de origen africano e indígena, con el resto del país.

Y finalmente en el nivel nacional de las identidades políticas en Curiepe, cuya direccionalidad va de afuera hacia adentro y las interacciones que se establecen son entre los curieperos y el resto del país y visitantes internacionales, a través de la medicación de San Juan Bautista, encontramos que las celebraciones a este santo proyectan al pueblo nacional e internacionalmente como un referente de las poblaciones de origen africano en Venezuela. La continuidad en la realización de la tradición y el imaginario de la herencia africana que sobre esta celebración se tienen el país, siguen siendo una referencia nacional que aún perdura desde mediados del siglo XX, lo que hace que Curiepe se sienta parte de la nación desde su especificidad histórica-cultural. El resto del país participa de los eventos y ceremonias religiosas-festivas tras la aceptación de la lógica ritual y local de Curiepe, que a su vez es parte del horizonte cultural de origen africano existente en el país. En otras palabras, San Juan Bautista es al mismo tiempo una instancia para la distinción étnico-racial, y también consigue dialogar con el imaginario mestizo de la nación al ofrecer el componente africano o negro que consolida la idea de la venezolanidad; y más recientemente dialoga con el imaginario de la Venezuela pluricultural, pues esta fiesta es construida como una muestra de los aportes africanos a la Venezuela multicultural que se expresa en el prólogo constitucional, y que promete que serán considerados de forma reivindicativa por la nueva visión del proyecto político de la Revolución Bolivariana.

La movilización que producen estas imágenes, las direccionalidades de los encuentros y los distintos actores involucrados condicionan una espacialización socioreligiosa de las identidades políticas del curiepero, que no solo los define simbólicamente sino que asienta en el territorio las historias de interacción de una región definida y delimitada por referentes culturales y religiosos, y no necesariamente por fronteras políticas- administrativas impuestas por la idea de nación. Las imágenes permiten que calles, sectores, sitios, zonas, regiones y áreas más extensas sean parte de

una historia particular de relaciones socioculturales y de poder entre individuos que parecen compartir el mismo horizonte cultural afrovenezolano e indígena. Esta espacialización socioreligiosa permite la cohesión interna, la expansión de lo interno y la atracción de lo externo; en otras palabras el curiepero renueva, transforma y resignifica el sentido de sus identidades a nivel local de forma circular; lo expande y lo comparte con sus vecinos regionales de adentro hacia afuera; y permite que la nación se integre a ellos al recibirlos secularmente en cada una de las ceremonias.

Sostenemos que las identidades políticas del curiepero actual son dimensiones que transitan alrededor de imágenes, eventos, ceremonias y relaciones socioculturales de fuerte base religiosa, que los definen desde el orgullo de haber podido mantener vivos y constantes los eventos y ceremonias durante casi tres siglos; desde la distinción de sus orígenes africanos expresados especialmente en los modos en cómo se conciben y se ejecutan sus principales eventos religiosos-festivos, así como en la apropiación de los símbolos religiosos desde el marco de la construcción cultural nueva de origen africano; y desde la distintividad que les proporciona ser descendiente de negros libres. Esto condiciona un perfil político de las identidades como un mecanismo de reafirmación y diferenciación cultural con motivos expresos de reivindicación del estado de existencia desde la diferencia étnico-racial como negros, e histórico-contextual, como descendientes de negros libres.

Con este trabajo pudimos dar cuenta del valor político del santoral o panteón religioso en Curiepe. Pudimos descifrar la profundidad del tejido social en la medida en que los eventos y ceremonias asociadas a las principales imágenes religiosas ponen en relación a las personas y a las comunidades. Nos dimos cuenta que las imágenes encarnan y transmiten ideas sobre los procesos de fundación y desarrollo del pueblo como los de transculturación, creolización, asociatividad política y apropiación cultural, los cuales iniciaron el siglo XVIII desde la activación del proyecto fundacional de Juan del Rosario Blanco y continúan hasta el presente con las nuevas organizaciones religiosas, culturales, comunitarias y deportivas que se siguen creando. En ese sentido, las imágenes, los eventos y las ceremonias religiosas-festivas se convierten en un poder interno aglutinante de la comunidad dándole estructura, forma y sentido, así como un poder externo ofreciendo distintividad y alcance integrador y de inserción y reconocimiento de Curiepe en la región y en la nación.

II.

Ahora bien, en otro orden de ideas, en esta disertación hemos intentado abordar discusiones de orden teórico, epistemológico y metodológico dentro del área de los estudios afrovenezolanos. En primer lugar, discutimos la pertinencia del relativismo

cultural como perspectiva de abordaje etnográfica dentro de los estudios afrovenezolanos, lo cual nos llevó a entablar un segundo debate, de orden epistemológico, sobre la producción de conocimiento para trascender a las conceptualizaciones binarias a las que hemos estado acostumbrado en el área: esclavitud/libertad; sujeción/cimarronaje; huellas de africanía/etnogénesis, entre otras; y finalmente en términos metodológicos abrimos la discusión sobre el quehacer antropológico de la mano de los propios sujetos afrovenezolano con el fin de concientizar la necesidad de construir categorías analíticas propias.

Con respecto a la discusión de orden teórico, consideramos que, dado que el estudio de la diáspora africana en Venezuela ya ha abordado suficientemente aspectos y procesos amplios y estructurantes de estas, desde finales del siglo XIX, por diversos autores provenientes de distintas disciplinas, creemos que el reto que como científicos sociales del área tenemos en el siglo XXI es el de particularizar y relativizar la mirada hacia el estudio profundo de casos, con el fin de comprender las características heterogéneas de la diáspora africana en Venezuela. Por ello, durante nuestra disertación tratamos de mostrar la importancia del reconocimiento de la diversidad histórico-cultural existente dentro del horizonte afrovenezolano, así como el valor de la relativización en los abordajes de los estudios en el área, desde lo teórico. Por ejemplo, al insistir en la revisión a fondo de las historias locales de las comunidades afrovenezolanas, quisimos denotar la profundidad histórica que tienen los procesos de construcción de identidades en las comunidades de origen africano en Venezuela, los cuales hipotetizamos pueden resultar muy variados. Consideramos que el área podría atender muy de cerca aspectos micros, propios e inusuales de las distintas experiencias tanto históricas como etnográficas de comunidades afrovenezolanas, con el fin de acceder a significados locales sobre lo étnico-racial en el país, sin que ello implique separarse de categorías geopolíticas más grandes, sino más bien permitir entablar un diálogo o puente de comunicación, entre las distintas categorías de sujeto que emerjan.

Sin duda, la orientación hacia el reconocimiento de la diversidad y la aceptación de la diferencia cultural en las políticas transnacionales de las identidades en este siglo, ha jugado un papel sustancial en los procesos de emergencias locales de subjetividades en los países de la región, entre ellos Venezuela. Sin embargo y a pesar de lo importante que ha sido este giro, existe el riesgo latente de enmudecer procesos locales, particulares y distintos, precisamente en nombre de la diferencia. Creemos que existe el riesgo de anular conceptual y etnográficamente la diferencia y la heterogeneidad de las comunidades afrovenezolanas, si al ratificar categorías como las de afrovenezolano o afrodescendiente, -las cuales son geopolíticamente importantes y necesarias-

paradójicamente podrían engeguer la posibilidad de ver las particularidades histórico-contextuales y contemporáneas de las comunidades a abordar.

La adopción de las categorías reivindicativas con las cuales nuestra región inició el siglo XXI, constituye un salto cualitativo en la manera cómo es nombrada y resignificada la diáspora africana en las Américas y el Caribe, pero al mismo tiempo puede estar condicionando procesos, historias y racionalidades locales muy ricas etnográfica e históricamente hablando, que pueden terminar embotelladas, precisamente en nombre de la nueva política de la diferencia. Es trabajo de nosotros como científicos sociales, hacer el puente y describir cómo las propias comunidades transitan esa dimensión de lo local a lo nacional y lo global, atendiendo a sus procesos particulares.

Por lo tanto, dado el recorrido que ya tienen los estudios afrovenezolanos y el abordaje de los procesos generales y comunes que permitieron comprender el universo de personas y comunidades de origen africano en el país, nuestra propuesta es la de relativizar la mirada haciendo estudios a profundidad de casos particulares, de experiencias no comunes e incluso de acontecimientos que parezcan contradecir las certezas que hasta ahora tenemos en el área. Nos interesa dejar claro que es precisamente la diversidad de casos, lo que enriquece a las categorías más englobantes como la de afrovenezolano, afrodescendiente, esclavizados, cimarrones, entre otras. Se trata de nutrir nuestra comprensión de lo afrovenezolano con el estudio de distintas “formas históricas de alteridad y desigualdad existentes” (Segato 1998: 17). Esto con el propósito de evitar que lo afrovenezolano, o la afrodescendencia, o lo negro, o la morenidad entre otras, sean categorías que se alejen de la experiencia vivida en las localidades y que estas experiencias corran el riesgo de igualarse y embotellarse bajo nociones geopolíticas más grandes.

III.

El aporte epistemológico que ofrece esta disertación tiene un basamento histórico sustancial. El estudio antropológico del caso Curiepe en el siglo XVIII, permitió someter a evaluación la histórica condición de negro libre y la conformación de un pueblo libre. Esto llevó a proponer como categoría comprensiva de análisis la noción de pueblo de negros libres, principalmente por la posibilidad que tiene de dar cuenta de la heterogeneidad a lo interno de las poblaciones afrovenezolanas, y de la vivencia y asunción del régimen esclavista por parte de los descendientes de africanos. Quizá en otros países esto sea una realidad, pero en Venezuela este actor ha sido poco explorado.

Creemos que la vivencia heterogénea del régimen esclavista, así como las acciones ejercidas en torno a la libertad fueron muy variadas, siendo el negro libre un actor que

halló mecanismos legales para su subsistencia dentro de las contradicciones del sistema político, jurídico y económico reinante. Afirmamos que lo ocurrido en Curiepe, la fundación de un pueblo legalmente libre, fue una forma de resistencia expresada a través de la construcción de un proyecto sociopolítico de libertad colectiva y legal. El haber sido un proyecto llevado a cabo de forma consciente y planificada, con el fin de insertarse dentro del sistema sociopolítico dominante de la época, echando mano de la legislación vigente, y sus actores conscientes de su condición étnico-racial, nos muestra la búsqueda clara de recuperación, alcance y/o mantenimiento de la libertad como una manera de adquirir derechos dentro de un sistema que los negaba; es decir, una búsqueda de la existencia desde una condición diferente a los demás descendientes de africanos – esclavizados y cimarrones- como súbditos del Rey o ciudadanos.

La conformación histórica de Curiepe en tanto su diferenciación como pueblo de negros libres nos dió pie para proponer una nueva clave de interpretación desde la antropología histórica, que dio cuenta de las intensas interacciones multiculturales y sociales en las que participaron los ancestros de los curieperos. Hemos llamado a esto una comunidad política afrodescendiente libre. En la región de Barlovento, específicamente en Curiepe, así como en otras zonas coloniales de Hispanoamérica, se produjo un uso estratégico de la legislación colonial, agenciado políticamente por líderes afrodescendientes que habían alcanzado un estatus dentro de alguna institución colonial, como las milicias de negros, mulatos y zambos libres (Ugueto-Ponce 2015a).

Las “aspiraciones” de fundar un pueblo de negros libres, a partir de la legislación colonial entre los actores afrodescendientes y las distintas instancias del poder colonial en América y en España, es muestra del cuestionamiento que actores subalternizados hacían al orden existente. El uso de las leyes coloniales sugiere el inicio de un discurso histórico, sobre los derechos, propiedad y territorialidad afrodescendiente agenciado por ellos mismos, que se distingue al cimarronaje como otra forma de resistencia cultural a la cual optaron otros actores negros de las Américas y el Caribe, lo que obligó por lo menos a pensar en formas de inclusión legales de estos individuos dentro del sistema esclavista, muy temprano el siglo XVI, y para el caso de Venezuela, concretamente con Curiepe muy fuertemente en el siglo XVIII.

Desde el principio hubo un uso consciente por parte de los líderes del proyecto, de los elementos étnico-raciales que los caracterizaban, en este caso las distintas categorías de negro, zambo, mulato y moreno se usaron conscientemente al servicio de la petición de fundación del pueblo libre. Estos mismos rótulos de identidad fueron la base para pensar y alcanzar una unidad interna a partir de un territorio, valores afectivos, morales y religiosos, que les permitió desde la lógica legal imperante, solicitar su inserción dentro

de la estructura de poder a partir de la negociación –y no de la huida, el enfrentamiento o la sujeción-. Por otro lado, la consciencia política existente entre los líderes militares del proyecto fundacional del pueblo libre de Curiepe, sobre el estatus jurídico y social de los pobladores, sentará las bases para generar futuras lealtades, valores morales y afectivos asociados a la afrodescendencia, en un espacio territorial que será ocupado y defendido por todos en momentos de posible amenaza.

Las lealtades y alianzas socioculturales que muy temprano el siglo XVIII se hiciera en este espacio geográfico desde las asimetrías que la situación colonial proporcionaba, condujeron a la ejecución de acciones políticas por parte de los curieperos tendientes hacia la petición de derechos, dada la condición de legalidad alcanzada, lo que es equivalente para nosotros a un ejercicio temprano de ciudadanía y a contribuciones intelectuales de los afrodescendientes a las discusiones, que no sólo fueron iniciadas por los sectores blancos en el siglo XIX a propósito de los proyectos republicanos contruidos y emprendidos por ellos.

Como vemos, existió desde el principio una sólida relación entre: 1) el territorio (El valle de Curiepe); 2) la organización sociopolítica (paralelismo religioso, milicias y liderazgo afrodescendiente); y c) la economía (arboledillas y pago de tributo), para alcanzar el estatus legal de libertad. Los curieperos tuvieron que permitir la injerencia del régimen colonial dentro de su estructura sociopolítica que construían para poder sobrevivir física y culturalmente. Por lo cual tuvieron que aceptar a) el poder religioso a través de la instauración de curatos y demás instituciones religiosas; b) el poder militar a través de la creación y conformación de milicias con negros, mulatos y zambos libres que eran parte del propio centro poblado; a la vez un tenientazgos o alguna otra instancia de resguardo militar para el mantenimiento de la propia situación colonial y el resguardo de España de las colonias extranjeras; y c) las obligaciones inherentes a ser ciudadano o súbdito del Rey, como por ejemplo, la contribución a la economía colonial a partir del pago de tributos y la producción en las arboledillas.

En fin, Curiepe es para nosotros una comunidad política afrodescendiente libre que se gestó tras procesos de asociatividad política, creolización y apropiación cultural entre la variedad de actores étnicos- raciales y culturales y en distintas condiciones de existencia involucrados -esclavizados, cimarrones y libres, por un lado y blancos e indígenas por el otro-, para alcanzar libertad y llevarla a un estatus legal y colectiva. Curiepe da cuenta de un uso consciente de los elementos culturales en (re)construcción de las distintas culturas de origen africano que coincidieron en el mismo espacio físico, para alcanzar unidad interna (territorio, valores afectivos, morales, religión y religiosidad), y luego la inserción dentro de la estructura de poder, a partir de la

negociación como estrategia de resistencia cultural. En palabras del martiniqueño Édouard Glissant, una inserción sociopolítica con “la consciencia de sí al transformarse sin perderse” (Glissant 2006 [1997]).

Tras esta revisión sostenemos entonces que la experiencia diferenciada de Curiepe como pueblo de negros libres, en la condición de existencia dirigida hacia la inserción sociopolítica en el sistema envolvente como ejemplo de un ejercicio temprano de ciudadanía, nos permite un nuevo abordaje epistemológico de las identidades en poblaciones afrovenezolanas, para tributar al abanico ya existente de estudios sobre individuos bajo la condición de sujeción y bajo la condición de separación al sistema colonial envolvente. En suma, el abordaje de Curiepe debe abrir paso a la comprensión de futuros casos de pueblos de negros libres en relación, no a la belicosidad, la ruptura o la sujeción al sistema, sino más bien en relación con la proximidad de estos a los marcos legales existentes en el sistema colonial dominante, dadas las relaciones de legalidad que los negros libres establecieron con el sistema en pro de la obtención de ciudadanía.

Construir perfiles de identidades políticas del afrovenezolano puede ser la meta futura que nos planteamos en el área de los estudios afrovenezolanos, partiendo de ésta heterogeneidad histórica, la cual está signada por criterios de condición de existencia, del rol económico y del rol político: negros de hacienda, de plantación, domésticos, fortificaciones, jornaleros, de hato o llaneros, de mina, urbanos; cimarrones; libres (libertos, manumisos, horros, etc.); siendo sólo el inicio de un camino nuevo para entender distintas y variadas dinámicas de ordenamiento sociopolítico, diseñadas por los afrodescendientes en América y Venezuela. Esto con la finalidad de nutrir el desarrollo epistémico que se amerita en los estudios de la diáspora africana en nuestro país.

Finalmente y en cuanto a las disertaciones de orden metodológico por las cuales transitamos durante el trabajo etnográfico y la escritura de este manuscrito, debemos concluir que aunque no podemos sistematizar una propuesta concreta de lo que aquí llamamos etnografía del nosotros, si podemos advertir la necesidad de incursionar de manera más consciente en los estudios sobre nuestras comunidades afrovenezolanas, buscando traducir nuestros propios conocimientos en categorías analíticas que permitan la construcción de epistemes propias, nutridos de una mirada interna y a la vez en dialogo con una academia crítica de las premisas coloniales aún vigentes. Esto con el fin de dar cuenta de una forma de hacer y ser de las poblaciones afrodiaspóricas venezolanas. La categoría de paralelismo institucional introducida por Juan Pablo Sojo y trabajada en esta disertación, es un ejemplo renovado de ello. Sin duda el objetivo que se persigue es poner la academia al servicio de la transformación social de nuestras comunidades afrovenezolanas.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes M. 1955a. Elementos Indígenas y Africanos en la Cultura Venezolana. *Historia de la Cultura Venezolana*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- . 1955b. Las Cofradías Coloniales y el Folklore. Caracas Cultura Universitaria XLVII.
- . 1956. Vida de Negros e Indios en las Minas de Cocorote, durante el Siglo XVII. México: Estudios Antropológicos.
- . 1962. Estudios de Folklore Venezolano. Estudios de Antropología e Historia. Caracas: Instituto de Antropología e Historia.
- . 1967. Vida de los Esclavos Negros en Venezuela. Caracas: Hesperides.
- . 1980. Estudios en Antropología, Sociología, Historia y Folclor. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- . 1981. Vida en un Cumbe Venezolano. En: Price R, (ed). *Sociedades Cimarronas Comunidades Esclavas Rebeldes en las Américas*. México: Siglo XXI.
- Aguirre Beltrán G. 1958. Cuijla. Esbozo Etnográfico de un Pueblo Negro. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2005 [1946]. La presencia del negro en México. *Revista del CESLA*(7):351-367.
- Aizpurua R. 1993. Curazao y la Costa de Caracas. Introducción al Estudio del Contrabando en la Provincia de Venezuela en Tiempos de la Compañía Guipuzcoana 1730-1780. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Caracas. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- . 1996. ¿Insurrección de Libertad o Rebelión de Independencia? En: Cipriano Rodríguez Luís, y col., (eds). *José Leonardo Chirinos y La Insurrección de la Serranía de Coro 1795 Insurrección de la Libertad o Rebelión de Independencia*. Mérida: ULA. Pp 211-216.
- . 2001. En Busca de Libertad: los Esclavos Fugados de Curazao a Coro en el siglo XVIII. En: Jaramillo de Norden Isadora, (ed). *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*. Santa Ana de Coro: Ministerio de Educación Cultura y Deportes, Viceministerio de Cultura, Gobernación del Estado Bolivariano de Falcón, CONAC, Fundación Bigott. Pp 69-102.

- . 2004. Santa María de la Chapa y Macuquita: en torno a la Aparición de un Pueblo de Esclavos Fugados en Curazao en la Sierra de Coro en el Siglo XVIII. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia (Caracas)* 87(345):109-128.
- . 2008. Esclavitud, navegación y fugas de esclavos en el Curazao del siglo XVIII. En: Dalla-Corte G, Pilar García Jordán, Javier Laviña, Lola G. Luna, Ricardo Piqueras, José Luis Ruiz-Peinado Alonso, Meritxell Tous, (ed). *Poder local, poder global en América Latina*. Barcelona, España: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- . 2016. Migración, Ciudadanía e Identidad en el caso de los Esclavos Fugados de Curazao a Coro en el siglo XVIII. En: Márquez F, Pérez-Wilke I, y Cobos E, (eds). *Nuestra América Negra Huellas, rutas y desplazamientos de la afrodescendencia*. Caracas: Ediciones de la Universidad Bolivariana de Venezuela.
- Alemán CE. 1997. Corpus Christi y San Juan Bautista (Dos Manifestaciones Rituales en la Comunidad Afrovenezolana de Chuao). Caracas: Fundación Bigott.
- . 2001. Voces Plurales: Corpus Christi y sus Diablos Danzantes. En: Jaramillo de Norden I, (ed). *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: Ministerio de Educación Cultura y Deportes, Viceministerio de Cultura, Gobernación del Estado Bolivariano de Falcón, CONAC, Fundación Bigott.
- Alemán CE, y Fernández F, editores. 2001. II Simposio Venezuela: Tradición en la Modernidad. Los Rostros de la Identidad. Caracas: Equinoccio/Fundación Bigott.
- Alemán CE, y Suárez MM, editores. 1998. Primer Simposio sobre Cultura Popular. Venezuela: Tradición en la Modernidad. Caracas: Equinoccio/Fundación Bigott.
- Alonso A. 1988. The Effects of Truth: Re-presentations of the Past and The Imagining of Community in Mexico. *Journal of Historical Sociology* 1(1):33-57.
- . 1994. The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology* (23):379-405.
- . 2004. Conforming Disconformity: "Mestizaje", Hybridity, and the Aesthetics of Mexican Nationalism. *Cultural Anthropology* 19(4):459-490.
- . 2006. Políticas de Espacio, Tiempo y Sustancia: Formación del Estado, Nacionalismo y Etnicidad. En: Camus M, (ed). *Las Identidades detrás de la etnicidad Una Selección de Textos para el Debate*. Guatemala: CIRMA. Pp 159-195.
- Altez Y. 1996. Dios de Todasana. *Boletín Antropológico* 36:62-73.

- . 1999a. Apuntes para el Estudio y la Interpretación de la Cultura en las Comunidades Negras. En: Meneses Pacheco L, Briceño JCd, y Rojas GG, (eds). *Hacia la Antropología del siglo XXI*. Mérida: CONICIT, CONAC, Museo Arqueológico-ULA, CIET-ULA. Pp 183-187.
- . 1999b. El Patrimonio Desconocido y la Autoridad del Olvido. *Boletín Antropológico* 45.
- . 1999c. Formación Histórica y Actualidad de la Identidad en La Sabana. *Boletín Antropológico*. Centro de Investigaciones Etnológicas - Museo Arqueológico - Universidad de los Andes. Mérida ed. p 5-15.
- . 1999d. Todasana: el Trayecto de su Singular Identidad. Caracas: Universidad Central de Venezuela/CDCH.
- . 2000. Clientelismo y Mismidad Conflictuada de una Comunidad Negro-Venezolana en un fin de Siglo. *FERMENTUM* 10(29):433-444.
- . 2003a. Apuntes para un Nuevo Debate sobre Identidad Cultural. En: Mato D, (ed). *Políticas de Identidades y Diferencias Sociales en Tiempos de Globalización*. Caracas: FACES - UCV. Pp 79-95.
- . 2003b. Los Fantasmas de una Afro-Identidad. *Tharsis* 7(13):177-189.
- . 2004. Identidad, Cultura e Identidad Cultural: Algunas Características del Debate de Ayer y de Hoy. *RELEA Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* 19:269-294.
- . 2006. Historia e Identidad Cultural en Comunidades Afrodescendientes de Venezuela. *Boletín Antropológico* 24(68):381-396.
- . 2008. El patrimonio del olvido y la investigación antropológica. *Boletín Antropológico* 26(74):233-263.
- . 2013. Tierra y Pasado en las comunidades afrodescendientes de la Costa Central venezolana: el caso de Osma. En: Banko C, y A. EM, (eds). *Las ciencias sociales: perspectivas actuales y nuevos paradigmas*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales "Dr. Rodolfo Quintero". Pp 388-404.
- . 2014. Aproximación a la Cosntrucción Histórica de las Identidades Afrodescendientes: La Parroquia Caruao. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 20(1):179-194.
- Altéz Y. 2000. Clientelismo y Mismidad Conflictuada de una Comunidad Negro-Venezolana en un fin de Siglo. Caracas: Escuela de Antropología. Universidad Central de Venezuela.

- Altez Y, y Acuña Delgado Á. 2013. Los Tambores de San Juan en La Sabana. Historia, Cuerpo y Lenguaje. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 19(1):63-80.
- Amaiz G. 2013. Raza, cultura y etnicidad: Algunas consideraciones en torno a la tenencia de la tierra por las y los afrovenezolanos. III Congreso Nacional de Antropología. Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Maracaibo, Venezuela,.
- Amodio E. 1998. Introducción a la Antropología Venezolana: Historia y Perspectivas. En: Amodio E, (ed). *Historia de la Antropología en Venezuela*. Maracaibo: Dirección de Cultura de la Universidad del Zulia. Pp 9-18.
- Anderson B. 1993. Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Andrade M. 1999. De la Trata a la Esclavitud. Venezuela. Siglo XVIII. Caracas: Fondo Editorial IPASME. Biblioteca del Educador Venezolano.
- . 2001. Esclavitud, Derecho y Religión. La Iglesia Católica y la Trata de Negros, los Esclavos y sus "Derechos". IPAS Cultura. p 35-50.
- Aponte Torres G. 1985. San Mateo de Cangrejos (Comunidad Cimarrona de Puerto Rico). Notas para su Historia. San Juan, PR: Oficina Estatal de Preservación Histórica de la Fortaleza.
- Appadurai A. 2001. La Modernidad Desbordada. Dimensiones Culturales de la Globalización. Argentina: Ediciones Trilce. Fondo de Cultura Económica. 235 p.
- Arcaya P. 1949. 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.
- Aretz I. 1969. Manual del Folklore Venezolano. Caracas: Monte Ávila.
- Ascencio M. 1976. San Benito ¿Sociedad Secreta? Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- . 2001. Entre Santa Bárbara y Changó. La Herencia de la Plantación. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV. Fondo Editorial Tropykos. 169 p.
- . 2002. Amargo y Dulzón. Caracas: Anauco C.A. 209 p.
- . 2004. Prólogo. En: Ascencio M, (ed). *Gobernadores del Rocío y otros Textos*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho. Pp IX-XLII.
- . 2007. Las diosas del Caribe. Caracas, Venezuela: ALFA.

- . s/f-a. ¿Afro-descendientes? AVEC Informa Boletín.
- . s/f-b. Una Mirada Antropológica sobre la Cuestión de la Identidad. Caracas. p 10.
- Balandier G. 1965. The Colonial Situación. En: Bergue PLVD, (ed). *Africa Social Problems of Change and Conflict*. San Francisco: Chandler Publishing Company.
- Barabas A. 1992. El Aparicionismo en América Latina: Religión, Territorio e Identidad. Guachachi Iguana Rajada Reza 35 Cuarta Época.
- Barlet O. 2016. Los pequeños secretos de la raza según Achille Mbembe. aribuku.
- Barnet M. 1968. Biografía de un Cimarrón. Buenos Aires: Editorial Galema.
- Barrington M, y 1976. Los Orígenes Sociales de la Dictadura y de la Democracia. Historia/Ciencia/Sociedad. Barcelona: Ediciones Península.
- Barth F. 1976. Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La Organización Social de las Diferencias Culturales. México: Fondo de Cultura Económica. 204 p.
- Bartolomé M. 1997. Gente de Costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México. México: Siglo XXI.
- Bastide R. 1961 [1958]. O Candomblé da Bahía. Rito Nago. Sao Paulo: Companhia Editora Nacional.
- . 1967. Las Américas Negras. Madrid Alianza Editorial.
- Bauman Z. 2003. De Peregrino a Turista, o una Breve Historia de la Identidad. En: Gay SHyPd, (ed). *Cuestiones de Identidad Cultural*. 1ra ed. Buenos Aires- Madrid: Amorrortu Editores.
- Beckles HM, y Shepherd VA, editores. 2000. Caribbean Slavery in the Atlantic World: a Student Reader: Ian Randle Publishers (IRP), Kingston, Jamaica - James Currey Publishers, Kingston (England) - Markus Wiener Publishers, Princeton (New Jersey).
- Bello Á. 2005. Documento Marco Pre-Conferencia Santiago+5 contra el Racismo, la Xenofobia, la Discriminación y la Intolerancia. Santiago de Chile: Secretaría Conjunta Pre Conferencia Santiago + 5 Contra el Racismo, la Xenofobia, la Discriminación y la Intolerancia.
- Benitez D. 1993. Tarmas, Historia y Tradición. Caracas: Dirección de Cultura / UCV. 212 p.
- Bennett T. 1995. The Birth of the Museum. History, theory, politics. London: Routledge.

- Beramendi J, y Baz MJ, editores. 2008. *Identidades y Memoria Imaginada*. Valencia: Universidad de Valencia. Servei de Publicacions.
- Berger PyL, T. 1991. *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bermúdez E. 1986. *Mito, Realidad y Política en la Secularización de Birongo* [Tesis de Maestría]. Altos de Pipe: Centro de Estudios Avanzados (CEA). Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC).
- . 1994. *Religión, Política y Etnicidad en la Cultura Negra en Venezuela* [Tesis Doctoral]. Altos de Pipe: Centro de Estudios Avanzad (CEA). Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). 307 Pp.
- Bermúdez M. 2009. *Silencio y Exclusión. La Afrovenezolanidad tras la Sombra. Una Perspectiva desde la Enseñanza de la Historia*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Bernard HR. 2006. *Research methods in anthropology : qualitative and quantitative approaches*. Lanham: AltaMira Press.
- Bernstein M. 2005. *Identity Politics*. *Annual Rev Sociol.* p 47-74.
- Best González F. 1969. *San Juan en Curiepe*. Miranda - Venezuela: Asamblea Legislativa del Estado Miranda.
- Bilby K. 1996. *Ethnogenesis in the Guianas and Jamaica; Two Maroon Cases*. En: . Hill J, (ed). *History, Power and Identity Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. USA: University of Iowa Press. Pp 119-141.
- Bilby KM. 2006. *True-Born Maroons*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- Biord H. 2004. *Historias del Niño Jesús en Guareguare: Un Enfoque Etnohistórico. Religión e Investigación Social Libro Homenaje a Angelina Pollak-Eltz Memorias de las III Jornadas de Historia y Religión*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. Fundación Konrad Adenauer Stiftung. Pp 99-112.
- Blackburn R. 1992. *Capitalismo y el Nuevo Mundo: Esclavitud, Acumulación Primitiva e Industrialización*. En: Bonilla H, (ed). *Los Conquistados 1492 y la Población Indígena de las Américas*. Ecuador: Tercer Mundo Editores -FLACSO - Libri Mundis.
- Blanco Rodríguez A. 1993. *El Niño Jesús de Curiepe*. Caracas. p 56.
- Boaventura Leite I. 2000. *Os Quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas. Etnográfica.* p 333-354.

- Bolívar E. 2011. Insurrección de Varios Negros en Curiepe (1795). En: Centro Nacional de Historia, (ed). *Memorias de la Insurgencia*. Caracas: CHH / AGN. Pp 276-277.
- Bolívar S. 1818. Exposición de los hechos del Comandante español Monteverde, durante el año de su dominación en las Provincias de Venezuela. Documento 382. Manifiesto de Bolívar, dirigido a las naciones del mundo. Archivo del Libertador: Ministerio del Poder Popular para la Cultura: En línea: 2014: <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article10782>
- Bonfil Batalla G. 1987. México Profundo. Una Civilización Negada. México: SEP/CIESAS.
- . 1989. La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos. Arinsana. p 5-36.
- Bonfil G. 1991. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas Universidad de Colima, México* IV(12):165-204.
- Borrego Plá MdC. 1973. Palenques de Negros en Cartagena de India a Fines del Siglo XVII. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- Bosch J. 1970. De Cristóbal Colón a Fidel Castro (El Caribe, frontera imperial). Barcelona, España Editorial Alfaguara.
- Bourdieu P. 1997. Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción. Barcelona: Anagrama.
- Boyarin J. 1994. Space, Time, and the Politics of Memory. En: Boyarin J, y Tilly C, (eds). *Remapping memory: the politics of timespace*. Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press. Pp 1-38.
- Brandt M. 1987. Estudio Etnomusicológico de Tres Conjuntos de Tambores Afro-Venezolanos de Barlovento. Caracas: C.C.P.Y.T. 284 p.
- Brewer JD. 2000. *Ethnography* Buckingham · Philadelphia: Open University Press.
- Brito Figueroa F. 1961. Las Insurrecciones de los Esclavos Negros en la Sociedad Colonial. Caracas: Cantaclaro.
- . 1972. El Problema de la Tierra y Esclavos en la Historia de Venezuela. Caracas. 402 p.
- . 1975. Historia Económica y Social de Venezuela. Una Estructura para su Estudio. Tomo 1. Caracas: U.C.V.

- . 1990. Venezuela colonial : las rebeliones de esclavos y la Revolución Francesa. *Caravelle*(54):263-289.
- Caballero H. 1991. Parranda de San Pedro. Los Teques: Gobernación del Estado Miranda, Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos.
- Cáceres R. 1996. La Puebla de los Pardos en el Siglo XVII. *Revista de Historia*(34):83-114.
- . 1998. Políticas de Control Social para Negros, Mulatos y Pardos Libres Durante el Siglo XVII. Dimensión Antropológica.
- . 2008a. Del Olvido a la Memoria: Africanos y Afromestizos en la Historia Colonial de Centroamérica. San José, C.R. : Oficina Regional de la UNESCO para Centroamérica y Panamá.
- . 2008b. La Puebla de los Pardos y las Milicias en Costa Rica. En: Cáceres R, (ed). *Del Olvido a la Memoria: Africanos y Afromestizos en la Historia Colonial de Centroamérica*. San José, C.R. : Oficina Regional de la UNESCO para Centromérica y Panamá. Pp 63-77.
- Camacho A. 1979. Aportes para el Estudio de la Formación de Mano de Obra en Venezuela: Esclavos y Libres (1810-1865). *Materiales para el Estudio de la Cuestión Agraria en Venezuela (1810-1865) Mano de Obra: Legislación y Administración*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Humanidades y Educación.
- Camacho N. 2005. Familia Afrovenezolana Endorracismo y Autoreconocimiento. Caracas: Editorial ROA.
- Cardoso de Oliveira R. 1992. Etnicidad y Estructura Social. México: CIESAS.
- . 2001. Los (des)caminos de la Identidad. *Apuntes de Investigación del CECyP (Centro de Estudios en Cultura y en Política)* 5(7).
- Carrera Damas G. 1961. Historia de la Historiografía Venezolana (Textos para su estudio). Caracas: Ediciones de la Biblioteca. UCV.
- . 1972. Metodología y Estudio de la Historia. Caracas: Monte Ávila Editores.
- . 1987. Huida y Enfrentamiento. En: Fraginales MM, (ed). *África en América Latina*. México: Siglo XXI / UNESCO.
- . 1997. Historiografía. Diccionario de Historia de Venezuela Caracas: Fundación Polar. p 701-714.

- . 2005. Achicar la Sentina de la Historiografía Venezolana. Conferencia Inaugural Cátedra José Oviedo y años. 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.
- Carvalho J.Jd. 1992. O Encontro de Velhas e Novas Religioes. Esboço de uma Teoria dos Estilos de Espiritualidade. Série Antropologia Departamento de Antropologia Universidade de Brasilia.
- . 1995. Hacia una Etnografía de la Sensibilidad Musical Contemporánea. Série Antropologia Departamento de Antropologia Universidade de Brasilia.
- . 1999. O Olhar etnográfico e a Voz Subalterna. *Série Antropologia Departamento de Antropologia Universidade de Brasilia* 261.
- . 2000. A Religiao Como Sistema Simbólico. Uma Atualização Teórica. Série Antropologia Departamento de Antropologia Universidade de Brasilia.
- . 2002. Las Culturas Afroamericanas en Iberoamérica: Lo Negociable y lo Innegociable. Série Antropologia Departamento de Antropologia Universidade de Brasilia.
- . 2003. La Etnomusicología en Tiempos de Canibalismo Musical. Una Reflexión a Partir de las Tradiciones Musicales Afroamericanas. *Série Antropologia Departamento de Antropologia Universidade de Brasilia* 335.
- . 2004. Los Afroindios en el Siglo XXI: de la Diferencia Regional a la Política de Identidades. En: S. Finocchietti, (ed). *Los Afroindios de los Siglos XVI al XX*. San Borja, Perú: UNESCO. Pp 78-91.
- . 2009. Cimarronaje y Afrocentricidad: Los Aportes de las Culturas Afroamericanas a la América Latina Contemporánea. En: Canclini NG, y Martinell A, (eds). *Pensamiento Iberoamericano El Poder de la Diversidad Cultural*. 2da Época ed. Madrid. p 25-47.
- Casanova V. 2012. Religión, identidad y poder en el culto a San Benito [Tesis de Maestría]. Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias.
- Casanova V, y García Gavidia N. 2009. Lo sagrado secularizado como sustento diario: los sambeniteros en las calles zulianas. *Boletín Antropológico* 27(76):137-157.
- Castillo Lara LG. 1981a. Apuntes para la Historia Colonial de Barlovento. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- . 1981b. Curiepe: Orígenes Históricos. Caracas: Academia Nacional de la Historia. Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos. Colección Juan Rodríguez Suárez.

- . 1984. San Sebastián de los Reyes. La Ciudad Trashumante. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Castro-Gómez SyRG. 2007. Giro Decolonial, Teoría Crítica y Pensamiento Heteráquico. En: Castro-Gómez SyRG, (ed). *El Giro Decolonial Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global* Bogotá: Siglo de Hombres Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Castro de Guerra D. 1987. Uso de apellidos para determinar estructura de población en pueblos negros de la costa norcentral de Venezuela [Tesis de Maestría]. Altos de Pipe, Edo Miranda: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas
- Castro de Guerra D, Arvelo H, y Pinto-Cisternas J. 1993. Estructura de población y factores influyentes en dos pueblos negros venezolanos. *América Negra*(5):37-47.
- Castro de Guerra D, y Suárez M. 2010. Sobre el Proceso de Mestizaje en Venezuela. *Interciencia*. p 654-658.
- Centro Nacional de Historia. 2009. Cimarrones y Rebeliones Negras en la Venezuela Colonial. Los refugios secretos de la libertad. *Memorias de Venezuela* 9:46.
- . 2010. Memorias de la Insurgencia Afrovenezolana. N 2. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura / Centro Nacional de Historia / Archivo General de la Nación.
- . 2011. Memorias de la Insurgencia. Caracas: CHH / AGN.
- Césaire A. 2006. Discurso sobre el Colonialismo. Madrid: Ekal Ediciones.
- . 2014 [1939]. Cuaderno de un retorno al país natal. Caracas: Monte Ávila Latinoamérica / Embajada de Francia.
- Chacón A. 1979. Curiepe. Ensayo sobre la Realización del Sentido en la Actividad Mágico-Religiosa de un Pueblo Venezolano. Caracas: Universidad Central de Venezuela/FACES.
- . 1983. Poblaciones y culturas negras de Venezuela. Caracas: Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y de Servicios de Bibliotecas.
- Clifford J. 1998. Sobre la Autoridad Etnográfica. En: Clifford JyCG, (ed). *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Barceloma: Gedisa. Pp 141-170.
- Clifford J, y Marcus G, editores. 1991[1986]. Retóricas de la antropología. Barcelona: Ediciones Jucar.

- Climo JJ, y Cattell MG, editores. 2002. *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Walnut Creek Altamira Press.
- Cobos MÁ. 1989. *Integración Escuela Comunidad y Ejecución de un Proyecto de Investigación*. Higuerote - Miranda: Universidad Pedagógica Experimental Libertador. Región Capital. Extensión Higuerote.
- Cohen A. 1974. *Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Cohen A. 2000. *Signifying identities: Anthropological perspectives on boundaries and contested values*. New York: Routledge.
- Comaroff J. 1985. *Body of Power Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Connerton P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corrales Y. 2016. *Más allá de darle al pilón. Avances, tensiones y límites del Movimiento Social Afrovenezolano durante el proceso político bolivariano (2000-2011) [Tesis de Maestría]*. Caracas: Universidad Andina Simón Bolívar. Sede Ecuador.
- Corrigan P, y Sayer D. 1985. *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- Dávila Mendoza D. 2009. *La Sociedad esclava en la Provincia de Venezuela, 1790-1800 (Solicitudes de libertad-Selección documental)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- . 2010. *Agentes de su Libertad. Esclavos, Sujetos y Discursos en un Caribe que cambia (1790-1800)*. Caracas: Fundación CELARG.
- Davis E. 1994. *The Museum and the Politics of Social Control in Modern Irak*. En: Gillis J, (ed). *Commemorations The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press. Pp 90-104.
- De la Torre R. 2001. *Religiosidad Popular. Anclajes Locales de los Imaginarios Globales. Metapolítica Siglo XXI Continuidades y Rupturas*. p 98-117.
- De Mello e Souza M. 2002. *Catolicismo Negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma Reflexão sobre Miscigenação Cultural*. *Afro-Ásia*(28):125-146.
- Díaz D. 2011. *Los movimientos sociales afrodescendientes, actores de cambios en América Latina*. Caracas: Legado Afro

- . 2012. Afrodescendientes en la construcción de diálogos entre Venezuela y África. *Humania del Sur* 7(12):79-94.
- Díaz Sánchez R. 1938. *Ámbito y Acento*. Caracas: Editorial Élite. 85 p.
- Diccionario de Historia de Venezuela. 2010a. Curiepe. Caracas: Fundación Polar.
- . 2010b. Curiepe. En: Fundación Polar, (ed). *Diccionario de Historia de Venezuela*. Caracas.
- Diccionario Multimedia de Historia de Venezuela. 1998a. Curiepe. Caracas: Fundación Polar.
- . 1998b. *Insurrección de Barlovento. 1812*. Caracas: Fundación Polar.
- Diez Hurtado A. 2000. Fiestas Patronales y Redefinición de Identidades en los Andes Centrales”. Ponencia presentada al congreso virtual de NAYA, ciudad virtual de Arqueología y Antropología. Documentos Naya <http://www.nayaorgar/congreso2000/ponencias/Alejandro_Diezhtm>.
- Du Bois WEB. 1970. *The Suppression of the African Slave- Trade to the United States of America*. New York. 1999 p.
- Escobar A. 2010. *Territorios de diferencia: Lugar, Movimientos, Vida, Redes*. Chapel Hill: Envios Editores.
- . 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escriche J. 1863. *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*. Nueva edición corregida notablemente y aumentada con nuevos artículos, notas y adiciones sobre el derecho americano, por Don Juan B. Guim ed. Paris: Librería de Rosa y Bouret.
- Estraño K. 2014. La Cultura Afrovenezolana vista desde los Aripaeños, Descendientes de Cimarrones del Bajo Caura, Estado Bolívar. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 20(1):63-78.
- . 2015. Apuntes para la revisión del Concepto de Cultura Afrovenezolana. VIII Jornadas de Investigación Mesa de Estudios Contemporáneos sobre Afrodescendencia. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. UCV: Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales "Dr. Rodolfo Quintero". .
- Fanon F. 1963. *Los Condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1965. *Por la revolución africana - escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.

- . 1973. *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Abraxas.
- Featherstone D. 2009. Introduction: Space, Contestation and the Political. *Resistance, Space and Political Identities*: Wiley-Blackwell. Pp 1-12.
- Fernández JÁ, y Porras I. s/f. San Juan Bautista en Guatire. Caracas. p 9.
- Ferry R. 1989a. *The Colonial Elite of Early Caracas. Formation & Crisis*. Los Angeles: University of California Press. 342 p.
- Ferry RJ. 1989b. *The Colonial Elite of Early Caracas: Formation & Crisis, 1567-1767*. Berkeley: University of California Press.
- Flores J. 2014. Vivir en Libertad, Morir en Cristiandad. Prácticas Religiosas de los Morenos Libres ante la Muerte en la Ciudad de Caracas (1760-1821). En: Ochoa N, y Flores J, (eds). *Se Acata pero no se Cumple Historia y Sociedad en la Provincia de Caracas (Siglo XVIII)*. Caracas: Centro Nacional de Historia / Archivo General de la Nación. Pp 13-125.
- Flórez Flórez J. 2002. Una Aproximación a la Dimensión del Disenso de los Movimientos Sociales: La Implosión de la Identidad Étnica en la Red "Proceso de Comunidades Negras" de Colombia. Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/florez.pdf>: Programa Regional de Becas CLACSO.
- Frazer JG. 1974. *La Rama Dorada. Magia y Religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frazier F. 1957a. *Race and Culture Contacts in the modern world*. Boston. 338 p.
- . 1957b. *Race and Culture Contacts in the Modern World*. Boston: Beacon Press.
- . 2001. *The Negro Family in the United States*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Friedemann NSD. 1984. Estudios del Negro en la Antropología Colombiana. En: Arocha J, y Friedemann NSd, (eds). *Un Siglo de Investigación Social Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno. Pp 507-572.
- . 1987. *Ma Ngombe. Guerreros y Ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Fundación Bigott. 1996. *Miranda. Serie Tradiciones Populares de los EstadoS*. Caracas: García, ILSA.

- Gaceta Oficial del estado Bolivariano de Miranda. 2004. Ley de División Político-Territorial del 28 de junio de 2004. Número Extraordinario.
- Gadamer H-G. 1991. Verdad y Método. Salamanca: Sígueme.
- Gallegos R. 1965. Pobre negro. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- García Canclini N. 1989. Culturas Híbridas. Estrategías para entrar y salir de la Modernidad. México: Grijalbo.
- García Gavidia N. 1986. Persistencia de lo sagrado: Fiesta y religión Popular. Notas para la comprensión de la fiesta. *Opción*.
- . 1991. Persistencia de lo sagrado: Fiesta y religión popular. Notas para la comprensión de la fiesta. *Opción* 8(11):182-196.
- . 2002. Máscaras y representaciones del diablo en las fiestas del Corpus Christi. Un estudio de Antropología comparada entre España y Venezuela. En: Díaz FdP, (ed). *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América.
- García I. 2002a. Representaciones de Identidad y Organizaciones Sociales Afrovenezolanas. En: Mato D, (ed). *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. Pp 133-144.
- García JA. 1985. Saint John the Baptist and Saint John Congo (Reinterpretation and Creation of African-inspired Religion in Venezuela). Symposium on "Survivals of African Religious Traditions in the Caribbean and Latin America". San Luis de Maranhao. Brasil: United Nations Educational Scientific and Cultural Organization. p 7.
- . 1986a. Desfolklorizar y Reafirmar la Cultura Afroamericana. En: Cifuentes A, (ed). *La Participación del Negro en la Formación de las Sociedades Latinoamericanas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura / Instituto Colombiano de Antropología. Pp 167-171.
- García JC. 1982. San Juan Bautista y San Juan Congo, reinterpretación y creación de los negros en Venezuela. Caracas: UNESCO. Versión digital: <http://encontrarte.aporrea.org/21/creadores/a5633.html>. 2005. Fascículo 21. ENcontrARTE-Aporrea.
- . 1986b. África en Venezuela Pieza de Indias. Caracas: (CIDOCUB) / Lagoven. 108 p.
- . 1987. Afroamericano Soy. La Diáspora del Retorno. Caracas: Heraldos Negros. 95 p.

- . 1989. *Contra el Cepo: Barlovento Tiempo de Cimarrones*. Barlovento: Lucas y Trina. 138 p.
- . 1996. *Africanas, Esclavas y Cimarronas*. Caracas: Fundación Afroamérica / CONAC.
- . 2001a. *Comunidades Afroamericanas y Transformaciones Sociales*. En: Mato D, (ed). *Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización*. Buenos Aires: CLACSO. Pp 49-56.
- . 2001b. *Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la Afroamericanidad*. En: Fermín DMyAM, (ed). *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- . 2002b. *Barlovento: Nuestro Patrimonio Cultural* Caracas: Fundación Afroamérica - Centro Cultural BID - IACEM. 72 p.
- . 2005a. *Afrovenezolanidad e Identidad Cultural*. En: Montero N, (ed). *Resonancias de la Africanidad*. Caracas Fondo Editorial IPASME. Pp 71-191.
- . 2005b. *Afrovenezolanidad e Inclusión en el Proceso Bolivariano Venezolano*. Caracas: Publicación del Ministerio de Comunicación e Información.
- . 2005c. *Aportes Morales y Políticos de los Africanos a las Ideas de Libertad, Igualdad y Fraternidad en Venezuela y América Latina y el Caribe*. En: Ramos N, (ed). *Resonancias de la Africanidad*. Caracas: Fondo Editorial IPASME. Pp 117-123.
- . 2005d. *Las Fiestas Afrocatólicas y Nuestra Afrovenezolanidad* En: Ramos N, (ed). *Resonancias de la Africanidad*. Caracas: Fondo Editorial IPASME. Pp 143-186.
- . 2005e. *Presencia Africana En Venezuela*. En: Ramos N, (ed). *Resonancias de la Africanidad*. Caracas: Fondo Editorial IPASME. Pp 125-142.
- . 2006a. *Caribeñidad: Afroespiritualidad y Afroepistemología*. Caracas: El Perro y la Rana.
- . 2006b. *¿Qué significa ser afrodescendiente en el Proceso Revolucionario?* : Fascículo 54. ENcontrARTE - Aporrea.org.
- . 2007. *La Deuda del Estado Venezolano y los Afrodescendientes*. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12(1):223-232.
- . s/f. *De la Pedagogía del Racismo a la Pedagogía del Cimarronaje*. Caracas.
- García JC, y Veloz JG, editores. s/f. *Afrovenezolanidad. Racismo e Interculturalidad*.

- García JCyNC, editor. 2002c. Comunidades Afrodescendientes en Venezuela y América Latina. Caracas: Red de Organizaciones Afrovenezolanas / CONAC / Banco Mundial / Parlamento Andino.
- García Moscoso B. 2003. El Instituto Universitario de Barlovento. Caracas: Fundación Servicios y Proyecciones para América Latina.
- Geertz C. 1994. Desde el Punto de Vista del Nativo: sobre la Naturaleza del Conocimiento Antropológico. En: Geertz C, (ed). *Conocimiento Local Ensayo sobre la Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Paidós Básica.
- . 1998. Géneros Confusos. La Reconfiguración del Pensamiento Social. En: Reynoso C, (ed). *En El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Barcelona: Gedisa. Pp 63-77.
- . 2000. La Interpretación de las Culturas. Barcelona: Gedisa.
- . 2002. Yo no Hago Sistemas. Una Entrevista con Clifford Geertz (Con Arun Micheelsen). En Documento electrónico www.telekop.es.
- Gergen KJ. 1989. La Psicología Posmoderna y la Retórica de la Realidad Social. En: Ibañez T, (ed). *El Conocimiento de la Realidad Social*. Barcelona: Sendai.
- . 1996. Realidades y Relaciones. Aproximaciones a la Construcción Social. Barcelona: Paidós.
- Gillis J, editor. 1994a. Commemorations. Memory and Identity: The History of a Relationship. Princeton: Princeton University Press.
- . 1994b. Memory and Identity: The History of a Relationship. En: Gillis J, (ed). *Commemorations The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press. Pp:3-24.
- Glissant É. 2002. Introducción a una poética de lo diverso. Criollización en el Caribe y en las Américas. Barcelona: Del Bronce.
- . 2006 [1997]. Tratado de Todo-Mundo. Barcelona: El Cobre Ediciones.
- Gobernación del estado Bolivariano de Miranda. 2009-2012. Plan Estatal de Desarrollo Económico y Social 2009-2012. Los Teques.
- Gómez A. 2008. La Revolución de Caracas desde abajo. Impensando la primera independencia de Venezuela desde la perspectiva de los Libres de Color, y de las pugnas político-bélicas que se dieron en torno a su acceso a la ciudadanía, 1793-1815. Nuevo Mundo, Mundos Nuevos [En línea], Debates, Puesto en línea el 17 mayo 2008.

- González Araujo C. 1987. Las Tierras de Barlovento del Edo. Miranda. Estudio Jurídico-Parcelario. Caracas: Instituto Venezolano de Catastro.
- González Batista C. 1997. Sobre la libertad de los esclavos (¿1704?). . En: González Batista C, (ed). *Documentos para la historia de las Antillas Neerlandesas Fondo Registro Principal I*. Coro, Estado Falcón, Venezuela: Centro de Investigaciones Históricas "Pedro Manuel Arcaya". Decanato de Investigaciones. Dirección de Cultura UNEFM. Pp Causas Civiles #8. 120-121.
- González M. 2015. El Negro y La Negra Libres. Puerto Rico 1800-1873. Su Presencia y Contribución a la Identidad Puertorriqueña. San Juan.
- González Ordosgoitti EA. 1998a. La Visión del Otro: Catolicismo Popular. . *Mosaico Cultural Venezolano*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos, Asociación CISCUVE, CONAC-Dirección de Desarrollo Regional, Colección Dimensión Cultural, N° 3. Pp 221-258. Tomado de la versión digital: <http://ciscuve.org/web/wp-content/uploads/2011/2012/Mos-2015.-La-visi%C2013%B2013n-del-Otro.-Catolicismo-Popular.pdf>.
- González Ordosgoitti EA. 1998b. Mosaico Cultural Venezolano. Caracas: Editorial Tropykos.
- González Ordosgoitti EA. 1998c. San Juan Bautista de Negros y Blancos. En: González Ordosgoitti EA, (ed). *Mosaico Cultural Venezolano*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos/CISCUVE/CONAC.
- . 2003. La Religión en seis haces de problemas [Trabajo de Ascenso]. FACES. UCV: Universidad Central de Venezuela.
- González Silva F. 2003. Etnodiscriminación en el Currículo de la Escuela de Psicología de la UCV. Revista de Ciencias Sociales. p 19-39.
- Grueso Castelblanco LR. 2000. El Proceso Organizativo de Comunidades Negras en el Pacífico Sur Colombiano [Tesis de Maestría]. Cali: Pontificia Universidad Javeriana. 200 Pp.
- Guber R. 2001. La etnografía, método, campo y reflexividad. Bogotá: Grupo Editorial, Norma.
- Guerra F. 1978. Birongo. Concepciones Mítico-Religiosas de un Cumbe. 1ra Aproximación. Volumen III. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- . 1981. Causalidad de las Enfermedades en Birongo: un Análisis del Sistema Conceptual [Tesis de Maestría]. Altos de Pipe: Centro de Estudios Avanzados. IVIC.

- . 1984. Esclavos Negros, Cimarroneras y Cumbes de Barlovento. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- Guiber M. 2013. Etnomedicinas o Sistema de Conocimiento Médico en el contexto de pueblos los Afrovenezolanos. Ponencia. III Congreso Nacional de Antropología. Simposio 18: La resistencia cultural como modelo de creación y articulación sociopolítica de las poblaciones afrovenezolanas: debates desde la historia, la etnomedicina, la religión, el territorio y los procesos de re-configuración identitaria. Maracaibo, Venezuela, 03 al 08 de noviembre de 2013: Facultad Experimental de Ciencias. Universidad del Zulia.
- Guillén I. s/f. Intervención. Comisión para la Prevención y eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial y otras Distinciones en el sistema Educativo Venezolano. Caracas.
- Guss D. 1993. The Selling of San Juan: The Performance of History in An Afro-Venezuelan Community. *American Ethnologist*. p 451-473.
- . 1996. Cimarrones, Theater, and the State. En: Hill J, (ed). *History, Power, and Identity*. Iowa: University of Iowa Press. Pp 180-192.
- . 2005. El Estado Festivo. Raza, Etnicidad y Nacionalismo como Representación Cultural. Caracas: Ministerio de la Cultura. CONAC. FUNDEF.
- Halbwachs M. 2004 [1925]. Los Marcos Sociales de la Memoria. Barcelona Anthropos Editorial - FACES UCV.
- . 2004[1968]. La memoria colectiva. Zaragoza Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Halbwachs MyALD. 1995. Memoria colectiva y memoria histórica. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*(69):209-219.
- Hale CR. 1997. Cultural Politics of Identity in Latin America. *Annual Rev Anthropology*(26):567-590.
- . 2001. What Is Activist Research? *Items Social Science Research Council* 2(1-2):13-15.
- Hall NAT. 2000a. Maritime Maroons: Grand Marronage From the Danish West Indies. En: Shepherd V, y Beckles HM, (eds). *Caribbean Slavery in the World*. Kingston, Jamaica: IRP - James Currey Publishers - Marcus Wiener Publishers. Pp 905-918.
- . 2000b. Maritime Maroons: Grand Marronage From the Danish West Indies. En: Shepherd V, y Beckles HM, (eds). *Caribbean Slavery in the World*. Kingston, Jamaica: IRP - James Currey Publishers - Marcus Wiener Publishers. Pp 905-918.

- Hall S. 2003. Creolité and the Process of Creolization. En: Enwezor Oa, (ed). *Créolité and Creolization*. Ostfildern Ruit: Hatje Cantz. Pp 27-41.
- Hall S. 2010. Identidad, Cultura y Diáspora. En: Restrepo E, Walsh C, y Vich V, (eds). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar. Enviñón Editores. Pp 349-361.
- Hall S, y Du Gay P. 2003. Cuestiones de Identidad Cultural. Buenos Aires- Madrid: Amorrortu editores.
- Hernández R. 2007. Paradura del Niño Jesús (Fiesta Hogareña Andina). Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Herrera Salas JM. 2003. El Negro Miguel y la Primera Revolución Venezolana. La Cultura del Poder y el Poder de la Cultura. Caracas: Vadell Hermanos.
- . 2005. Ethnicity and Revolution: The Political Economy of Racism in Venezuela. Latin American Perspectives.
- Herskovits M. 1958 [1941]. The Myth of the Negro Past. Boston: Beacon Press. 368 p.
- Hervieu-Léger D. 2005. La Religión. Hilo de Memoria. Barcelona: Herder Editorial.
- Hill JD, editor. 1996. History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa: University Iowa Press. 277 Pp.
- Hobsbawm E. 1983. La Invencion de la Tradicion.
- Holmes HA. 1944. Idelfonso Pereda Valdés y su libro "Negros esclavos y negros libres". *Revista Iberoamericana* 15(XVIII):21-30.
- Ibáñez T. 1996. Construccinismo y Psicología. En: Gordo A, y Linaza J, (eds). *Psicología, Discurso y Poder*. Madrid: Visor. Pp 325-338.
- Instituto del Patrimonio Cultural. 2005. Catálogo del Patrimonio Cultural Venezolano. Estado Miranda. Municipio Brión. En: Instituto del Patrimonio Cultural, (ed). Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Instituto Nacional de Estadística. 2013. Resultados por Entidad Federal y Municipio del Estado Miranda. XIV Censo Nacional de Población y Vivienda. Caracas: Gerencia General de Estadísticas Demográficas. Gerencia de Censo de Población y Vivienda.
- Ishibashi J. 2000. Refining the Ambiguous Boundaries of Afro-Venezuelan Ethnicity. Versión preparada para el encuentro de la AAA Hyatt Regency Miami.

- . 2001a. Entierro de la Hamaca de San Millán, Venezuela. Ritual de Autorepresentación Cultural y el Significado de la Violencia. En: Jaramillo de Norden I, (ed). *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*. Santa Ana de Coro, Venezuela: Ministerio de Educación Cultura y Deportes, Viceministerio de Cultura, Gobernación del Estado Bolivariano de Falcón, CONAC, Fundación Bigott. Pp 151-166.
- . 2001b. Hacia una apertura del diálogo y debate sobre una Venezuela Racista. En: Mato D, (ed). Proyecto para becas de investigación del programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales del Centro de Investigaciones Postdoctorales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela Caracas: FACES-UCV.
- . 2001c. La "Nueva Canción" en Venezuela. Congreso del 2001 de Latin American Studies Association. Washington D.C.
- . 2003. Hacia una apertura del debate sobre el Racismo en Venezuela: Exclusión e Inclusión Estereotipada de Personas "negras" en los Medios de Comunicación En: Mato D, (ed). *Políticas de Identidades y Diferencias Sociales en Tiempos de Globalización*. Caracas: FACES-UCV. Pp 33-61.
- . 2007. Multiculturalismo y racismo en la época de Chávez: Etnogénesis afrovenezolana en el proceso bolivariano. *Humania del Sur*. p 25-41.
- Izard Martínez G. 2013. Del olvido a la memoria y la presencia: Estrategias de visibilización de los movimientos sociales afrovenezolanos. *Humania del Sur* 8(14):121-133.
- Jackson M. 2010. Conocimiento del Cuerpo. En: Citro S, (ed). *Cuerpos Plurales Antropología de y desde los Cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblios. Culruralia. Pp 60-82.
- Kamau Brathwaite E. 1971. *The Development of Creole Society in Jamaica 1770-1820*. Oxford: Clarendon Press.
- King SR, editor. 2012. *Encyclopedia of Free Blacks & People of Color in the Americas*. Volumen I and II. New York: Facts On File.
- Kuper A. 2001. *Cultura. La Versión de los Antropólogos*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Landers JG, editor. 1996. *Against the Odds: Free Blacks in the Slave Societies of the Americas (Slave and Post-Slave Societies and Cultures)*. London and New York: Routledge.
- . 1999. *Black Society in Spanish Florida*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

- . 2006. Cimarron and Citizen . African Ethnicity, Corporate Identity, and the Evolution of Free Blacks Towns in the Spanish Circum-Caribbean. En: Landers JGyBMR, (ed). *Slaves, Subjects, and Subversives*. New Mexico: The University of New Mexico Press. Pp 111-146.
- Landínez S, y Ruette K. 2010. Mujeres afrodescendientes: en la lucha por la tierra. *Memorias de la Insurgencia Afrovenezolana* 2:73-80.
- Langué F. 2001. Historiografía Colonial de Venezuela, Pautas, Circunstancias y una Pregunta: ¿También se fue la Historiografía de la Colonia detrás del Caallo de Bolívar? *Revista de Indias* 61(222):247-265.
- Lao-Montes A. 2009. Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina. *Universitas Humanísticas*. p 207-245.
- Laurent-Perrault E. 2012a. Debates Públicos. De la Afrodescendencia hacia el Fin de la Colonia. *Memorias 1er Foro Internacional de Afrodescendencia y Descolonización de la Memoria Homenaje a Juan José Rondón*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura - Fundación Centro Nacional de Historia - Archivo General de la Nación
- . 2012b. El Debate Público de l@s Afro-descendientes en la Provincia de Caracas, Venezuela. 1790-1810. Ponencia. Universidad Católica Andrés Bello: Estudios de Postgrado en Historia.
- . 2013. Afro-Descendencia, derechos y ciudadanía en la postrimería de la colonia caraqueña, 1790-1809. Ponencia. III Congreso Nacional de Antropología. La Universidad del Zulia.
- . 2015. Black Honor, Intellectual Marronage, and the law in Venezuela, 1760-1809 [Tesis Doctoral]: New York University
- Leizaola R. 2000. Tío Veneno. Crónica de un Curioso de El Pedregal. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- León E. 2007. La emergencia del pensamiento negro de resistencia o pensamiento cimarrón en el proceso decolonial. Conferencia: Colonialidad del Poder y Giros Descoloniales Las Insurgencias Político-Epistémicas de nuestro tiempo. Universidad Central de Venezuela.
- Liscano J. 1946. Apuntes para la Investigación del Negro en Venezuela. Sus Instrumentos Musicales. Separata de Acta Venezolana.
- . 1973. La Fiesta de San Juan Bautista. Caracas: Monte Ávila Editores.

- Lombardi J. 1967. Los Esclavos en la Legislación Republicana de Venezuela. Caracas: Italgráfica. Fundación John Boulton.
- . 1974. Decadencia y Abolición de la Esclavitud en Venezuela 1820 -1854. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca.
- . 1995. La Abolición de la Esclavitud en Venezuela. Historia y Fuentes. *Materiales para el Estudio de la Cuestión Agraria en Venezuela (1822-1860)*. Caracas: Rectorado UCV / Facultad de Humanidades y Educación
- Lucena Molero H. 2007. Consideraciones sobre el Movimiento Social Afrovenezolano. *Humana del Sur* Año 2(3):59-72.
- Lucena Molero HyJCT, editor. 2004. 1854-2004. 150 Años de la Abolición de la Esclavitud en Venezuela. ¿Presente y Pasado de una Misma Realidad? Mérida: Universidad de Los Andes / CDCHT.
- Magallanes MV. 1975a. Historia Política de Venezuela 1. Caracas: Monte Ávila Editores.
- . 1975b. Historia Política de Venezuela 2. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Mageo JM, editor. 2001. Cultural Memory: Reconfiguring History and Identity in the Postcolonial Pacific. Hawai'i: University of Hawai'i
- Maldonado Torres N. 2007. Sobre la Colonialidad del Ser: Contribuciones al Desarrollo de un Concepto. En: Castro-Gómez SyRG, (ed). *El Giro Decolonial Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global* Bogotá: Siglo de Hombres Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Pp 127-168.
- Mansutti A. 1999. La Antropología que Queremos. En: Pacheco LM, Briceño JCD, y Gordones G, (eds). *Hacia la Antropología del Siglo XXI*. Mérida: CONICIT; CONAC; Museo Arqueológico-ULA; CIET-ULA. Pp 95-103.
- Martin G. 1986. Magia, religión y poder Los cultos afroamericanos. *Nueva Sociedad* 82 157-170.
- Martín G. 1983a. Magia y Religión en la Venezuela Contemporánea. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela.
- . 1983b. Teoría de la Magia y la Religión Caracas: CDCH - UCV.
- Martínez JdD. 1992a. Gaita de Tambora. Maracaibo: Juan de Dios Martínez. 79 p.

- . 1992b. Gaita de Tambora. Maracaibo: Colección Danzas Etnicas y Tradicionales. 79 p.
- . 1997. Cómo Bailar Chimbanglés. Maracaibo: Universidad del Zulia. Dirección de cultura. 29 p.
- Mata Carnevali MG. 2007. Diálogo con Jesús “Chucho” García. Red de Organizaciones Afrovenezolanas: En pie de lucha. Entre la confrontación y la persuasión. *Humania del Sur* 2(3):139-146.
- Mato D. 2003. Políticas de Identidades y Diferencias Social. Caracas. 359 p.
- Mbembé A. 2016[2013]. Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo. Versión Kindle: Futuro Anterior Ediciones.
- Mestas Pérez M. 1999. Una Aproximación a la Tradición oral de Capaya (Estado Miranda). Caracas: Ediciones de la Universidad Católica Andrés Bello. 190 p.
- . 2007. Tras las Huellas del Niño Jesús en Venezuela. Boletín del Archivo Arquidiocesano de Mérida. p 119-141.
- Mignolo W. 2000. La Colonialidad a lo Largo y a lo Ancho: El Hemisferio Occidental en el Horizonte Colonial de La Modernidad. En: Lander E, (ed). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: UNESCO-FACES/UCV. Pp 79-117.
- Mijares G. 2001. El Sistema Médico del Caserío Mendoza, Barlovento, Estado Miranda. Un Aporte para la Comprensión Contextual de la Salud, La Enfermedad y la Terapéutica. Los Teques. p 57.
- Mijares M. s/f. Racismo y Endorracismo en Barlovento. Presencia y Ausencia en Río Chico. Caracas: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes/CONAC.
- Mijares MM. 2003. Racismo y Endorracismo en Barlovento. Presencia y Ausencia en Río Chico. Caracas: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes/CONAC.
- . 2004. Ciudadanía, Sociedad Civil, Redes Sociales o el Constante Reacomodo a los Nuevos Términos ¿Debemos Aprender a Hablar de Nuevo? En: Mato D, (ed). *Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en Tiempos de Globalización*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela. Pp 53-65.
- Ministerio de Educación Nacional. 2003. Atlas de las Culturas Afrocolombianas. <http://www.colombiaaprende.edu.co/html/etnias/1604/article-85714.html>. Bogotá, Colombia.
- Mintz SP, Richard. [1976]1992. The Birth of African-American Culture, An Anthropological Perspective. Boston: Beacon Press.

- Mintz SW, y Price R. 2012 [1976]. El Origen de la Cultura Africano-americana. Una Perspectiva Antropológica. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Universidad Autónoma Metropolitana : Universidad Iberoamericana.
- Mintz SWP, Richard. [1976](2012). El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana.: México D.F.
- Monagreda J. 2011. Construyendo Nuevas Subjetividades desde la Afrovenezolanidad. SUR/versión. p 133-160.
- Monasterio C. 1989. Curiepe: Teatro y Danza en Barlovento [Trabajo de Diploma]. La Habana, Cuba: Universidad de La Habana. 145 Pp.
- . 2010. Las Mujeres Afrodescendientes Portadoras de Valores y Saberes. Ponencia presentada en el Encuentro "Miranda Piensa a Venezuela". Barlovento, Caucagua.
- Monasterio Vásquez DC. 1989. Curiepe: Teatro y Danza en Barlovento. La Habana: Universidad de La Habana.
- Montañez L. 1993. El Racismo Oculto en una Sociedad no Racista. Caracas: Fondo Editorial Tropykos. 191 p.
- Montero M. 2000. El Sujeto, el Otro, la Identidad. *Akademos* 2(2):11-30.
- Mora Queipo E. 2007. Los Esclavos de Dios. Religión, Esclavitud e Identidades en la Venezuela del siglo XVIII. Mérida, Venezuela: Ediciones del Vice Rectorado Académico. Universidad del Zulia.
- Mora Queipo E, Jerez ML, Queipo JG, y Mora DRd. 2012. Los mitos de San Benito en la identidad de las comunidades afrovenezolanas. *Opción* 29(70):120 - 143.
- Moreno Fraginales M. 1981. La plantación, crisol de la sociedad antillana. *El Correo de la Unesco* AÑO XXXIV:10-14.
- Moscoso F. 1995. Formas de Resistencia de los Esclavos en Puerto Rico. Siglos XVI-XVIII. América Negra. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. ed. p 31-48.
- Mosonyi EE. 1982. Identidad Nacional y Culturas Populares. Caracas: Editorial la Enseñanza Viva.
- . 2002. En: TEI G, (ed). *Tierra Negra*. Caracas: Exxon Mobil de Venezuela, S.A.

- . 2014. El Caribe y El Continente Africano: Un Diálogo Necesario. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 20(1):87-104.
- Mosquera C, Pardo M, y Hoffmann O. 2002. Las Trayectorias Sociales e Identitarias de los Afrodescendientes. En: Mosquera C, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann, (ed). *Afrodescendientes en las Américas 150 años de la Abolición de la Esclavitud en Colombia*. Colombia: UNC - ICANH - IRD - ILSA.
- Mudarra MÁ. 1955. El Estado Miranda. Caracas: Editorial Relámpago.
- Navarrete MC. 1995. Prácticas Religiosas de los Negros en la Colonia. Cartagena Siglo XVII. Santiago de Cali: Facultad de Humanidades. Colección Historia y Sociedad. Universidad del Valle.
- Neofotistos V. 2013. Identity Politics Anthropology. Oxford Bibliographies.
- Nina Rodrigues F. 1935. O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos. Rio de Janeiro: Civilizacao Brasileira.
- Nora P. 1989. Between Memory and History. Les lieux de mémoire. (selección de fragmentos). *Representations* 26. California: The Regents of the University of California.
- Obelmejias G. 2005. El Curanderismo en Chuao y Cuyagua: Conocimiento Local y Rol Social desde una Perspectiva Dinámica [Licenciatura]: Universidad Central de Venezuela.
- . 2014. Convenio de Diversidad Biológica, Afrodescendencia y Marco Legal Venezolano: Vínculos y Consideraciones Iniciales. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 20(1):79-86.
- Ochoa N. 2011. Estudio Preliminar. En: Historia CNd, (ed). *Memorias De La Insurgencia*. Caracas: Centro Nacional de Historia / Archivo General de la Nación. Pp IX-XXIX.
- Olick JK, y Robbins J. 1998. Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology* 24:105-140.
- Olivar JA. 2011. El Desarrollo de la Vialidad durante el Régimen Militar (1948-1958) y su Impacto en la Consolidación del Proyecto de Modernización de la Venezuela Contemporánea [Tesis Doctoral]. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Ortiz F. 1996 [1916]. Los Negros Esclavos: Editorial de Ciencias Sociales.
- . 2001 [1950]. La africanía de la música folklórica cubana: Letras Cubanas.

- Ortíz F. 1963. *Contrapunteo Cubano del Tabaco y del Azúcar*. Barcelona: Ariel. 5-128 p.
- . 1978 [1940]. *Contrapunteo Cubano del Tabaco y del Azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 595 p.
- París I. 2002. *Ideología y Proceso de Blanqueamiento. Una Aproximación Construccionalista a su posible influencia en la Identidad y la Autoimagen de tres Mujeres Negras Venezolanas [Licenciatura]*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Fondo Editorial de Humanidades y Educación.
- Pearce M. 1997. *Nuevos Modelos y Metáforas Comunicacionales: El Pasaje de la Teoría a la Praxis, del Objetivismo al Construccionalismo Social y de la Representación a la Reflexividad*. En: Schnitman D, (ed). *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Buenos Aires: Paidós. Pp 265-289.
- Pérez B. 1994. *De Invisibilidad a Visibilidad: El Reto del Negro Venezolano*. Boletín Universitario de Letras, UCAB. p 53-68.
- . 1995. *Versions and Images of Historical Landscape in Aripao, a Maroon Descendant Community in Southern Venezuela*. *América Negra*. p 129-148.
- . 1997. *Pantera Negra: An Ancestral Figure of the Aripaeños, Maroon Descendants in Southern Venezuela*. *History and Anthropology*. p 219-240.
- . 1998. *Pantera Negra. A Messianic Figure of Historical Resistance and Cultural Survival Among Maroon Descendants in Southern Venezuela*. En: Torres NWyA, (ed). *Blackness in Latin America and the Caribbean Social Dynamics and Cultural Transformations*. Indiana: Indiana University Press. Pp 223-243.
- . 2000a. *The Journey to Freedom: Maroon Forebears in Southern Venezuela*. *Ethnohistory* 47(3-4):611-634.
- . 2000b. *Rethinking Venezuelan Anthropology. Colonial Transformations in Venezuela*. *Anthropology, Archaeology, and History*. *Ethnohistory*. p 513-533.
- . 2002a. *The Aripaeños Landscape: Local Control Within Global Reality*. *Identities*. p 519-544.
- . 2002b. *Aripao: un pueblo Cimarrón en el Río Caura*. En: ExxonMobil, (ed). *Tierra Negra*. Caracas: Ediciones Grupo TEI C.A.
- . 2003. *Power Encounters*. En *Histories and Historicities in Amazonia*. En: Whitehead N, (ed). Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- . 2015. *Maroons: Processes of Being, Becoming, and Belonging in America*. En: Moomou J, (ed). *Sociétés marronnes des Amériques Mémoires, patrimoines,*

identités et histoire du XVII au XX siècles. Saint Laurent du Maruni, Guyana Francesa: Ibis Rouge Editions. Pp 679-689.

- Pérez B, y Estraño K. 2013. Afroindianidad y Mestizaje en Resistencia. Los Aripañeños, descendientes de Cimarrones en el Río Caura. Venezuela. *Antropológica* LVII(119-120):179-195.
- Pérez B, y Perozo A. 2003. Prospects of Mestizaje and Pluricultural Democracy: The Venezuelan Case of an Imagined and Real Venezuela Society. *Anuario Antropológico*. p 119-146.
- Pérez B, Ugueto-Ponce, Meyby y Estraño, Karina. 2002c. Más Allá de las Huellas de Africanía. En: Arocha J, (ed). *Nina S de Friedemann: Cronista de Disidencias y Resistencias* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), UNESCO, Programa la Ruta del Esclavo. Pp 267-287.
- Perozo A, y Pérez B. 2001. La Cara Oculta de la Pluriculturalidad: El Caso de los Afrovenezolanos. En: Jaramillo de Norden I, (ed). *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*. Santa Ana de Coro: Ministerio de Educación Cultura y Deportes, Viceministerio de Cultura, Gobernación del Estado Bolivariano de Falcón, CONAC, Fundación Bigott. Pp 111-122.
- Pestano K. 2015. Libres y horros de toda servidumbre: Ordenamiento jurídico para normar la libertad de las y los esclavizados africanos y sus descendientes durante el período de dominación colonial. *Tierra Firme (Segunda Época)* XXVIII(109):9-25.
- Pineda E. 2013. Racismo, endorracismo y resistencia. Caracas: Editorial El Perro y la Rana.
- Pollack-Eltz A. 1989. Las Ánimas Milagrosas en Venezuela. Caracas: Fundación Bigott.
- Pollak-Eltz A. 1972a. Cultos Afroamericanos. Caracas: UCAB.
- . 1972b. Panorama de estudios afroamericanos hoy. Caracas: Planeta.
- . 1972c. Vestigios Africanos en la Cultura del Pueblo Venezolano Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. Instituto de Investigaciones Históricas.
- . 1974. Influencia de los Cultos Afroamericanos en Venezuela. *Revista Venezolana del Folklore*, Nueva Serie. p 83-88.
- . 1978. La Familia Negra en Venezuela. Caracas: Monte Ávila

- . 1981. The Calypso Carnival of El Callao (Venezuela). *Archaeology and Anthropology* 4(1 y 2):51-63.
- . 1993. El Rol de las Religiones Afroamericanas en la Construcción de las Identidades Sociales. *Artesanía y Folklore venezolano* XVI (76):18-22.
- . 1994a. El Rol de las Religiones Afroamericanas en la Construcción de las Identidades Sociales.
- . 1994b. Religiones Afroamericanas Hoy. Caracas: Planeta.
- . 2009. Últimos Años de la Esclavitud en Venezuela. En: Arocha J, (ed). *Nina S de Friedemann: Cronista de Disidencias y Resistencias*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), UNESCO, Programa la Ruta del Esclavo. Pp 147-156.
- Ponce M. 1994. El Ordenamiento Jurídico y el Ejercicio del Derecho de Libertad de los Esclavos en la Provincia de Venezuela 1730-1768. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Price R. 1971. Marron Societies. New York: Pinguin Books.
- . 1991a. Alabi's World. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- . 1991b. First-Time. The historical vision of an Afro-American People. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- . 1996. Marron Societies. Rebel Slave Communities in the Americas. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- . 2001a. Algunas Aportaciones Duraderas de los Estudios Afroamericanos. En: Portilla ML, (ed). *Motivos de la Antropología Americanista Indagaciones de la Diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2001b. The Miracle of Creolization: a Retrospective. *New West Indian Guide* 75 (1&2):35-64.
- . 2011. Chapter 20. The Concept of Creolization: Volume 3. AD 1420-AD 1804. En: Eltis D, y Engerman SL, (eds). *The Cambridge World History of Slavery*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp 513-537.
- Quijano A. 1992. Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. En: Bonilla H, (ed). *Los Conquistados 1492 y la Población Indígena de las Américas*. Ecuador: FLACSO, Libri Mundi y Tercer Mundo Editores.

- . 2000. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En: Lander E, (ed). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: UNESCO-FACES/UCV. Pp 281-348.
- Quintero I. 1996. La Historiografía. En: Pino Iturrieta E, (ed). *La Cultura en Venezuela Historia Mínima*. Caracas: Fundación de los trabajadores de Lagoven.
- . 2008. La palabra ignorada. La mujer: testigo oculto de la historia en Venezuela. Caracas, Venezuela: Fundación Empresas Polar.
- Quintero Lugo G. 2011. La Historia de la Historiografía: su Importancia para los Estudios Históricos Venezolanos. Jornadas de Investigación Científica y Humanística "Las Humanidades y su Impacto en la Transformación Social". San Cristóbal, Edo Táchira. Venezuela.
- Ramón y Rivera LF. 1971. La música afrovenezolana. Caracas: Imprenta Universitaria. UCV.
- Ramos A. 1943. Las Culturas Negras en el Nuevo Mundo. México: Fondo de cultura Económica.
- Ramos Guédez JM. 1996. Bibliografía y Hemerografía sobre la Insurrección de José Leonardo Chirino en la Sierra de Coro. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- . 2001. Contribución a la Historia de las Culturas Negras en Venezuela. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones-Alcaldía de Caracas.
- . 2005. Mano de Obra Esclava en el Eje Barlovento Valles del Tuy durante el Siglo XVIII. Mañongo. p 155-167.
- . 2010. Participación de Negros, Mulatos y Zambos En la Independencia de Venezuela, 1810-1823. Caracas: Fondo Editorial IPASME.
- Rappaport J. 1990. The politics of memory: native historical interpretation in the Colombian Andes. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- . 1994. Cumbe reborn: an Andean ethnography of history. Chicago: University of Chicago Press.
- Restrepo E. 2007. Identidades: Planteamientos Teóricos y Sugerencias Metodológicas para su Estudio. Jangwa Pana. p 24-35.
- . 2013. Etnización de la negritad. La invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

- Rivas P, y Altez Y. 2015. Avances en Arqueología Afrovenezolana: El Proyecto Antropología de la Parroquia Caruao. *Rev Arqueologia Pública* 1(11):36-59.
- Rodríguez Lorenzo MA. 1985. Algunos Aspectos de la Vida Cotidiana de los Esclavos de Origen Africano en los Andes Venezolanos. *Boletín Antropológico Facultad de Humanidades y Educación Universidad de los Andes*. p 25-42.
- Rodríguez O. 1991. Contribución a la crítica del indigenismo. Caracas: Ediciones SOVAR-ABRE BRECHA.
- Rojas R. 2004. La Rebelión del Negro Miguel y Otros Estudios de Africanía. Barquisimeto: Zona Educativa del Estado Lara. Fundación Buría.
- Ruette-Orihuela K, y Caballero-Arias H. 2017 “Cimarronaje Institucional:” Ethno-racial Legal Status and the Subversive Institutionalization of Afrodescendant Organizations in Bolivarian Venezuela. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*.
- Ruette K. 2011. The Left-Turn Of Multiculturalism: Indigenous And Afrodescendant Social Movements In Northwestern Venezuela [Doctoral]. Arizona: The University of Arizona. 593 Pp.
- . 2014. «Somos afro-socialistas»: marcos de acción colectiva y etno-racialización del movimiento rural afroyaracuyano en Veroes-Venezuela. Tabula Rasa.
- Ruette K, y Soriano MC. 2016. Remembering the Slave Rebellion of Coro. Historical Memory and Politics in Venezuela. *Ethnohistory* 63(2):327-350.
- Rupert LM. 2012. Creolization and Contraband. Curaçao in the Early Modern Atlantic World. Georgia The University of Georgia Press.
- . 2013. Seeking the Water of Baptism. Fugitive Slave and Imperial Jurisdiction in the Early Modern Caribbean. En: Benton LyRJR, (ed). *Legal Pluralism and Empires, 1500-1850*. New York and London: New York University Press. Versión Kindle
- Sahlins M. 1999. What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century. *Annual Review of Anthropological*. p i-xxiii.
- Said E. 2002. Orientalismo. Barcelona: Debate.
- Salas Y. 2003. Nombre del Pueblo. Nación, Patrimonio, Identidad y Cigarro. En: Mato D, (ed). *Políticas de Identidades y Diferencias Sociales en Tiempos de Globalización*. Caracas: FACES - UCV. Pp 147-172.
- Santa Biblia. 2009. Antiguo y Nuevo Testamento. Reina-Valera. Salt Lake City, Utah, E.U.A.: Publicada por La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

- Schiller NG. 1997. Cultural Politics and the Politics of Culture. *Identities: Global Studies in Culture* 4(1):1-7.
- Schmitt A, Monzoli M, y Pereira de Carvalho M. 2002. A Atualização do Conceito de Quilombo: Identidade e Território nas Definições Teóricas. *Ambiente & Sociedade*. p 129-136.
- Segato RL. 1991. Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnicização. *Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro* 34(2):249-278.
- . 1997. Formações de Diversidade: Nação e Opções Religiosas no Contexto da Globalização. Série Antropologia Departamento de Antropologia Universidade de Brasília.
- . 1998. Alteridades Históricas/Identidades Políticas: Una Crítica de las Certezas del Pluralismo Global. Série Antropologia Departamento de Antropologia Universidade de Brasília.
- Smith A. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Smith AL. 2004. Heteroglossia, "common sense," and social memory. *American Ethnologist* 31 (2):251-269.
- Sojo Cardozo JP, editor. 1986. Juan Pablo Sojo. *Estudios del Folklore Venezolano*. Los Teques: Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos. Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y de Servicios de Bibliotecas.
- Sojo JP. 1943. *Temas y Apuntes Afrovenezolanos*. Caracas: Cuadernos Literarios de la Asociación de Escritores Venezolanos.
- . 1952. Cofradías Etno-Africanas en Venezuelas. *Cultura Universitaria*. Caracas: Cuadernos Literarios de la Asociación de Escritores Venezolanos. p 97-103.
- . 1972. *Noche Buena Negra*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- . 1986. Apuntes Generales sobre el Folklore Venezolano (1943). En: Cardozo JPS, (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. Pp 69-80.
- Sojo Rada CN. 2003. *Ritos Implícitos en la Manifestación Cultural Los Tambores de San Juan en Curiepe Estado Miranda [Licenciatura]*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Sökefeld M. 1999. Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. *Current Anthropology* 40(4):417-447.

- Solís R. 2014. *De la Mano de Changó*. México: Centro de Investigaciones Sobre América Latina y El Caribe / UNAM.
- Spivak G. 2003. ¿Puede Hablar el Subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*. p 297-364.
- Stark DM. 2007. Rescued from Their Invisibility: The Afro-Puerto Ricans of Seventeenth-and Eighteenth-Century San Mateo de Cangrejos, Puerto Rico. *The Americas* 63(4):551-586.
- Tardieu J-P. 2002. Un Proyecto Utópico de Manumisión de los Cimarrones del “Palenque de los Montes de Cartagena” En *Las Trayectorias Sociales e Identitarias de los Afrodescendientes*. En: Mosquera C, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann, (ed). *Afrodescendientes en las Américas 150 años de la Abolición de la Esclavitud en Colombia*. Colombia: UNC - ICANH - IRD - ILSA. Pp 169-179.
- Torres A. 1999. *Doña Inés Contra el Olvido*. Caracas: Monte Avila Latinoamericana.
- Torres A. 2011. *La Gramática de la Opresión*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Torres Reis A. 2016. *Un Análisis Morfológico de la Historia Sagrada (Doctrina Oral de Jesucristo) de la Religión de los Chuaeños, Aragua*. Venezuela. Altos de Pipe, Edo Miranda. Venezuela: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- Trenzas Insurgentes CdMN, Afrovenezolanas y Afrodescendientes. 2014. Poder Popular, Género y Etnia: el Caso de Trenzas Insurgentes, Colectivo de Mujeres Negras, Afrovenezolanas y Afrodescendientes. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 20(1):157-178.
- Troconis de Veracoechea E. 1972. Las Cofradías del Montón en Carora. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* Octubre-Diciembre. p 220.
- . 1976. Tres Cofradías de Negros en la Iglesia San Mauricio en Caracas. Universidad Católica Andrés Bello: Instituto de Investigaciones Históricas.
- . 1998. *Gobernadoras, cimarronas, conspiradoras y barraganas*. Caracas: Aldadil Ediciones. IUSI Santa Rosa de Lima.
- Trouillot M-R. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Power and the Production of History. Boston: Bacon Press.
- Ugueto-Ponce M. 2002. La Danza en la Cultura Afrovenezolana. En: TEI G, (ed). *Tierra Negra*. Caracas: Exxon Mobil de Venezuela, S.A.
- . 2014. *Aproximación Ideológica sobre lo Afrovenezolano en la Historiografía Venezolana: Una Mirada Antropológica*. Caracas: Centro Nacional de Historia.

- . 2015a. Estudio Comparativo de dos casos de Pueblos Fundados por Negros Libres: Curiepe, Venezuela y San Mateo de Cangrejos, Puerto Rico. [Tesina]. Caracas, Venezuela: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos "Pedro Gual" / Instituto de Investigaciones Estratégicas sobre África y su Diáspora. 41 Pp.
- . 2015b. ¿Negros? ¿Afros? Más allá de una Respuesta Excluyente y Maniquea. Reflexiones en torno al caso Venezolano. En: Valero S, y Campos A, (eds). *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: Auto-identificación, Ancestralidad, Visibilidad y Derechos*. Buenos Aires: Corregidor. Pp 247-288.
- Valdés García F. 2016. Leer a Fanon medio siglo después. Compilación y estudio introductorio de Felix Valdes García. México D.F.: Rosa Luxemburg Stiftung Gesellschaftsanalyse und Politische Bildung E.V.
- Valero S, y Campos A, editores. 2015. *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: Auto-identificación, Ancestralidad, Visibilidad y Derechos*. Buenos Aires: Corregidor.
- Vilchez Cróquer H. Las cofradías de negros durante la colonia. Un espacio de libertad
- Vizer E. 2003. La trama (in)visible de la vida social. Comunicación, sentido y realidad. Buenos Aires: La Crujía.
- Wacquant Lc. 2002. Corpo e Alma. Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe. Rio de Janeiro: RELUME ~ DUMARÁ.
- Wade P. 2008. Población negra y la cuestión identitaria en América Latina. *Universitas Humanística*(65):117-137.
- Whitehead NL. 1990. Carib Ethnic Soldiering in Venezuela, the Guianas, and the Antilles, 1492-1820. *Ethnohistory* 37(4):357-385.
- . 1996. Ethogenesis and Ethnocide in the European Occupation of Native Surinam, 1492-1681. En: Hill J, (ed). *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press. p 20-35.
- Wilbert W, y Mijares G. 2002. Medicina Tradicional en Mendoza. En: TEI G, (ed). *Tierra Negra* Caracas: Exxon Mobil de Venezuela, S.A.
- Wilde G. 1997. La Problemática de la Identidad en el Cruce de Perspectivas entre Antropología e Historia. Reflexiones desde el Campo de la Etnohistoria. *NAYA* Año 2 (14).
- Williams B. 2006 [1989]. La Competencia por la Nación a través de un Terreno de Sangre. En: Camus M, (ed). *Las Identidades detrás de la etnicidad Una Selección de Textos para el Debate*. Guatemala: CIRMA. Pp 159-195.

- Williams E. 1973. *Capitalismo y Esclavitud*. Buenos Aires Ediciones Siglo XXI.
- Williams R. 2000[1977]. *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- Wright WR. 1990. *Café con Leche. Race, Class, and National Image in Venezuela*. Austin: University of Texas Press.
- Yelvington KA. 2001. The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions. *Annual Review of Anthropology* 30:227-260.
- Zemon Davis N, y Starn R. 1989. Introduction. *Memory and Counter-Memory. Representations*:1-6.
- Zucchi A. s/f. *El Largo Viaje: La Emigración de un Grupo Cimarrón hacia el Río Caura, Venezuela*. Altos de Pipe, Edo. Miranda: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas p1-26.

CURRICULUM VITAE

Nombre: Meyby Soraya Ugueto Ponce

Lugar y fecha de nacimiento: Caracas, 17 de abril de 1977

Nacionalidad: venezolana

Estudios Realizados:

Diplomado en Estudios del Caribe Insular (2015)

Licenciada en Psicología (1994-2000). Universidad Central de Venezuela.

Cargos desempeñados:

Estudiante Graduada, Doctorado en Antropología (agosto 2017), Centro de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Tutora: Dra. Hortensia Caballero Arias.

Profesional Asociado a la Investigación (PAI-A3). Laboratorio de Antropología del Desarrollo. Septiembre 2016-Actualmente. Supervisora: Dra. Hortensia Caballero Arias.

Profesional en Entrenamiento (2014-2016). Laboratorio de Antropología del Desarrollo. Centro de Antropología, IVIC. Supervisora: Dra. Hortensia Caballero Arias.

Profesional en Entrenamiento (noviembre-2001/ septiembre-2002), Laboratorio de Procesos Etnopolíticos y Culturales. Centro de Antropología, IVIC. Supervisora: Dra. Berta Pérez.

Coordinadora Encargada de Reflexión, Formación e Investigación (2003-2005). Asociación Venezolana de Psicología Social (AVEPSO).

Asistente de Investigación del Ph. D Ishibashi Jun. Universidad de Utsonomiya. Japón (Febrero–Mayo 2001). Tema: Racismo en Venezuela.

Campo en que ha trabajado y/o publicado:

Poblaciones afrovenezolanas, intervención psicosocial, docencia y danza tradicional venezolana. Activista comprometida con las luchas y reivindicaciones afrodescendientes.

Honores y Distinciones

Beca para presentación de trabajo científico. 2013. Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos LASA. Washington, D.C.

Investigadora acreditada del Programa de Estímulo a la Innovación e Investigación (PEII). Categoría “A-1”. MPP para la Ciencia, Tecnología e Innovación. 2012-2103 / 2015-actualmente.

Premio al mérito estudiantil. Actividades de voluntariado. 1998. U.C.V.

Beca de Excelencia. 2003-2008. IVIC. Programa de Doctorado en Antropología.